

Karlheinz Deschner

Historia criminal del cristianismo

La Iglesia antigua:
Lucha contra los paganos
y ocupación del poder



martínez roca

ENIGMAS DEL
CRISTIANISMO

Si usted desea estar informado de nuestras publicaciones, sírvase remitirnos su nombre y dirección, o simplemente su tarjeta de visita, indicándonos los temas que sean de su interés.

Ediciones Martínez Roca, S. A.
Dep. Información Bibliográfica
Gran Via, 774 08013 Barcelona

Historia criminal del cristianismo

*La Iglesia antigua:
Lucha contra los paganos y ocupación
del poder*

Colección Enigmas del Cristianismo

Ediciones Martínez Roca, S. A.

Traducción de Anselmo Sanjuán

Cubierta: Geestoe&verstad

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos, así como la exportación e importación de esos ejemplares para su distribución en venta, fuera del ámbito de la Comunidad Económica Europea.

Título original: *Kriminalgeschichte des Christentums: Die Alte Kirche*

© 1990, Rowohit Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg

© 1993, Ediciones Martínez Roca, S. A.

Gran Via, 774, 7.º, 08013 Barcelona

ISBN 84-270-1750-2

Depósito legal B. 16.269-1993

Potocomposición de Pacmer, S. A., Miquel Àngel, 70-72, 08028 Barcelona

Impreso por Libergraf, S. A., Constitució, 19, 08014 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

Dedico esta obra, especialmente, a mi amigo Alfred Schwarz. Asimismo deseo expresar mi gratitud a mis padres, que tanto me ayudaron en todo momento, y a todos cuantos me prestaron su colaboración desinteresada:

Wilheim Adler
Prof. Dr. Hans Albert
Lore Albert
Klaus Antes
Else Arnold
Josef Becker
Kari Beerscht
Dr. Wolfgang Beutin
Dr. Otto Bickel
Dr. Dieter Bimbacher
Dr. Eleonore Kottje-Bimbacher
Kurt Birr
Dr. Otmar Einwag
Dr. Kari Finke
Franz Fischer
Kláre Fischer-Vogel
Henry Gelhausen
Dr. Helmut Háu^ler
Prof. Dr. Norbert Hoerster
Prof. Dr. Walter Hofmann
Dr. Stefan Kager y Frau Lena
Hans Kalveram
Kari Kaminski y Frau
Dr. Hedwig Katzenberger
Dr. Klaus Katzenberger
Hilde y Lothar Kayser
Prof. Dr. Christof Kellmann
Prof. Dr. Hartmut Kliemt
Dr. Fritz Kóble
Hans Koch
Hans Kreil
Ine y Ernst Kreuder
Eduard Küsters
Robert Máchier

JürgenMack
Volker Mack
Dr. Jörg Mager
Prof. Dr. H. M.
Nelly Moia
Fritz Moser
Regine Paulus
Arthur y Gisela Reeg
Hildegunde Rehie
M. Renard
Germán Rüdel
Dr. K. Rügheimer y Frau Johanna
Heinz Ruppel y Frau Renate
Martha Sachse
Hedwig y Willy Schaaf
Friedrich Scheibe
Else y Sepp Schmidt
Dr. Wemer Schmitz
Norbert Schneider
Alfred Schwarz
Dr. Gustav Seehuber
Dr. Michael StahI-Baumeister
Prof. Dr. Wolfgang Stegmüller
Almut y Walter Stumpf
Artur Uecker
Dr. Bemd Umiauf
Helmut Weiland
Klaus Wessely
Richard Wiid
Lothar Willius
Dr. Eisbeth Wolffheim
Prof. Dr. Hans Wolffheim
Franz Zitzisperger
Dr. Ludwig Zollitsch

CAPITULO 1

EMBRUTECIMIENTO

«¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el disputador
de las cosas de este mundo? ¿No ha hecho Dios necedad
la sabiduría de este mundo?»

(ICo.1,20)

«La charlatanería la inicia entre vosotros el *maestro de escuela*
y como habéis dividido la ciencia en partes, os habéis alejado
de la única verdadera.»

TACIANO¹

«Después de Jesucristo es ya ociosa toda investigación. Si creemos,
ya no exigimos nada que vaya más allá de nuestra fe.»

TERTULIANO²

«Si deseas leer narraciones históricas, ahí tienes el LIBRO DE LOS REYES.
Si, por el contrario, quieres leer a los sabios y filósofos, tienes
a los profetas [...]. Y si anhelas los himnos, tienes también
los salmos de David.»

CONSTITUCIÓN APOSTÓLICA (SIGLO III)³

«La religión es, por consiguiente, el núcleo central de todo el proceso
educativo y debe impregnar todas las medidas educativas.»

LÉXICO PARA LA VIDA CATÓLICA (1952)⁴

LA RUINA DE LA CULTURA ANTIGUA

«El ideal clásico de la educación griega tenía por base una profunda comprensión global del hombre, en la profunda valoración de éste y en su meta.» «Nada oímos, sin embargo, acerca de fundación de escuelas elementales, y no digamos ya de escuelas de gramática, por parte de los cristianos.»

HANS VON SCHUBERT⁵

«Toda la educación queda subordinada a la cristianización.»

BALLAUF⁶

«Para toda la situación educativa del mundo antiguo en el siglo V siguió siendo característico el hecho de la ausencia de toda investigación científica con el claro objetivo de obtener un determinado progreso.»

J. VOGT⁷

«Pero este desprecio de la razón y de la ciencia que se enseñoreó del poder se distanció cada vez más de la cultura del mundo antiguo conduciendo a la superstición y la incultura. Al final de este camino se erguía la amenaza de la recaída en la barbarie.»

HEINRICH DANNENBAUER^{8"}

índice

1. Embrutecimiento	15
LA RUINA DE LA CULTURA ANTIGUA	17
<i>La educación entre los griegos, los romanos y los judíos.</i>	18
<i>El cristianismo -ya desde los tiempos de Jesús- enseña a</i> <i>odiar todo cuanto no esté al servicio de Dios</i>	20
<i>El cristianismo intentó desde un principio-y sigue</i> <i>intentándolo en nuestros días- dominar a los niños a través ,</i> <i>de sus padres</i>	23
<i>El cristianismo más antiguo es hostil a la educación</i>	25
<i>Hambre, suciedad y lágrimas: El gran ideal cristiano</i> <i>sustentado durante muchos siglos</i>	27
<i>La hostilidad frente a la cultura de los primeros escritores</i> <i>grecocristianos</i>	31
<i>La hostilidad frente a la cultura en los escritores latinos ,</i> <i>paleocristianos</i>	32
<i>El teatro: «El templo del diablo»</i>	34
<i>En vez de teatro, el gran teatro de la Iglesia y censura n '</i> <i>eclesiástica hasta el siglo XX</i>	38
<i>Todo cuanto de la cultura pagana anterior podía resultarle útil fue</i> <i>ensalzado como «religión cristiana» y plagiado</i> <i>por el cristianismo</i>	42
<i>«... Despreciando las Sagradas Escrituras de Dios, se .</i> <i>ocupaban de la geometría»</i>	44
<i>«... El eco de su nombre y el fruto de su espíritu». Las pruebas</i> <i>de san Ambrosio en pro de una casta viudez: El ejemplo de</i> <i>la tórtola; en pro del nacimiento virginal de la madre de</i> <i>Dios: El ejemplo de los buitres; en pro de la inmortalidad:</i> <i>El ejemplo del ave fénix y otras muchas brillantes</i> <i>ocurrencias</i>	47
<i>Del arte exe gótico de san Agustín; sobre lo que creía y lo que</i> <i>no creía. Cómo todo cuanto una persona necesita saber</i> <i>está contenido en la Biblia</i>	53
<i>El mundo se entenebrece cada vez más</i>	57

IRRUMPE LA OBSESIÓN CRISTIANA POR LOS ESPÍRITUS	61
<i>La creencia en espíritus en la época precristiana y en ámbitos</i>	
<i>ajenos al cristianismo</i>	62
<i>Jesús «expulsó muchos demonios...»</i>	65
<i>El exorcismo constituyó una de las piezas clave del antiguo</i>	
<i>cristianismo</i>	68
<i>Los «espíritus malignos» según la creencia y el dictamen de</i>	
<i>los Padres de la Iglesia</i>	69
<i>Los demonios y los monjes</i>	74
<i>También Agustín enseñó toda clase de bobadas sobre los</i>	
<i>«espíritus malignos» y se convirtió en el «teólogo de la íyr</i>	
<i>locura de las brujas»</i>	75
<i>Encantamientos cristianos en prevención de los «espíritus</i>	
<i>malignos»</i>	77
 2. Explotación	81
LA PRÉDICA ECLESIASTICA	83
<i>La situación político-financiera antes de Constantino</i>	84
<i>Pareceres acerca de la riqueza y la pobreza en la antigüedad</i>	
<i>precristiana</i>	90
<i>La tendencia hostil a la riqueza en el cristianismo primitivo</i>	95
<i>La tendencia favorable a la propiedad en el cristianismo</i>	
<i>antiguo y el comienzo de la táctica sinuosa</i>	99
<i>Un banquero protocristiano convertido en papa. Mirada de</i>	
<i>soslayo a la doctrina social de los papas en el siglo xx</i>	102
<i>Yo gano dinero a manos llenas; mi mujer practica la caridad</i>	
<i>[...]. De Clemente Romano a Gregorio Niseno</i>	107
<i>Los «revolucionarios» salvan a los ricos. Los Doctores de la</i>	
<i>I'glesia Gregorio de Nacianzo y Ambrosio de Milán</i>	111
<i>El semisocialista Doctor de la Igleisa Juan Crisóstomo y su</i>	
<i>discípulo Teodoro</i>	113
<i>El Doctor de la Iglesia Agustín aboga por la «fatigosa</i>	
<i>pobreza»</i>	117
LA PRAXIS DE LA IGLESIA	123
<i>Dinero para todos los mensajeros del Evangelio y en</i>	
<i>particular para los obispos</i>	124
<i>La Iglesia de los pobres comienza a ser rica</i>	127
<i>Los monjes se convierten en la primera fuerza económica de</i>	
<i>la Iglesia «bajo el pretexto» de compartirlo todo con los</i>	
<i>pobres, en realidad, al objeto de convertir a todos en pobres»</i>	131
<i>Métodos para obtener dinero espiritualmente</i>	137
<i>Algunos métodos eclesiásticos de obtener y gastar dinero</i>	
<i>legítimamente</i>	142

<i>Desde la época de Constantino, son los ricos quienes rigen la</i>	
<i>«Iglesia de los pobres»</i>	<i>146</i>
<i>La simonía</i>	<i>148</i>
<i>El nepotismo</i>	<i>150</i>
<i>La caza subrepticia de herencias</i>	<i>152.</i>
MANTENIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN DE LA ESCLAVITUD	157
<i>La esclavitud antes del cristianismo</i>	<i>158.</i>
<i>Pablo, el Nuevo Testamento, la Patrística y la Iglesia abogan</i>	
<i>por el mantenimiento de la esclavitud</i>	<i>162</i>
<i>Subterfugios apologéticos y mentiras acerca de la cuestión de</i>	
<i>la esclavitud</i>	<i>167</i>
<i>La génesis del colonato: Una nueva forma de esclavitud</i>	<i>175.</i>
<i>El nacimiento del Estado despótico cristiano: Corrupción,</i>	
<i>explotación y supresión gradual de las libertades</i>	<i>177</i>
3. Aniquilación	189
LA DESTRUCCIÓN DE LIBROS POR PARTE DE LOS CRISTIANOS EN	
LA ANTIGÜEDAD	191
<hr/>	
<i>Destrucción de libros en épocas precristianas</i>	<i>192..</i>
<i>Cristianos que destruyen literatura cristiana , , ,</i>	<i>193</i>
<i>La aniquilación del paganismo</i>	<i>199</i>
<i>El Doctor de la Iglesia Juan Crisóstomo arruina los templos.</i>	<i>201</i>
<i>San Porfirio predica el Evangelio «con suma mansedumbre y</i>	
<i>paciencia [...]»</i>	<i>205</i>
<i>Conducta de Teófilo de Alejandría en relación con los templos</i>	
<i>y tesoros paganos. Su actitud para con los sentimientos</i>	
<i>religiosos de los seguidores de la antigua fe</i>	<i>207.</i>
<i>Iglesia y Estado actúan violentamente contra los fieles de la</i>	
<i>antigua religión pagana</i>	<i>212</i>
<i>La «cristianización» del expolio y la expulsión de los «espíritus</i>	
<i>malgnos»</i>	<i>216</i>
<i>El impulso al exterminio provenía de la Iglesia</i>	<i>218</i>
<i>Una ola de terror inunda los países</i>	<i>224</i>
OBSERVACIÓN FINAL	
Notas	225

La educación entre los griegos, los romanos y los judíos

En la época helenística, la educación y la cultura alcanzaron un alto nivel bajo la influencia de los griegos. Éstos, en cuyas escuelas la juventud, ya desde el siglo v antes de Cristo, trababa conocimiento con aquellos autores que unían en sí la fuerza poética y la utilidad pedagógica, fueron quienes introdujeron en la historia el concepto de cultura así como el de una ocupación libre y sistemática del espíritu, legándoselos a Europa con su impronta decisiva. Ya antes de la creación de centros de enseñanza permanentes, los sofistas, aquellos «maestros de la sabiduría» de los siglos v y iv, se convirtieron en portadores de la ilustración antigua. Su aspiración era la de una educación polifacética, la de un saber lo más amplio y variado posible, pero bien ordenado, puesto al servicio del sostén de la vida y, especialmente, de la «virtud» política (*arete*), aspiración que les llevó a revolucionar la pedagogía.⁹

Sócrates, que se debatió críticamente con los sofistas y especialmente con su subjetivismo, enseñando por su parte el método de la continua interrogación, el «método socrático», trató, con sus artes de partero espiritual (la mayéutica), de conducir a los hombres a un pensamiento propio, emancipado, y a la toma de decisiones éticas propias. Desenmascaró lo especulativamente gratuito, el saber aparente, los denominados órdenes de lo objetivo, la costumbre, el estado, la religión, siendo el primero que fundamentó el ámbito de lo moral, no en aquellos órdenes, sino en la mayoría de edad del individuo, en la autoconciencia, en el «*Daimonion*», lo que acabó acarreándole la pena de muerte.¹⁰

También Isócrates, en las antípodas de Platón, ejerció una fuerte influencia en la educación antigua. Él intentó, adicionalmente, fomentar la prevalencia del hombre en la vida práctica y política, intentando unir una amplia erudición con la pulcritud sintáctica y la claridad de pensamiento, adquirida gracias al cultivo de las matemáticas. Sus ideas acerca de la educación y la cultura han dejado una fuerte impronta en la pedagogía y la actividad formada va posteriores a la Antigüedad.¹¹

En la época helenística, los niños quedaban en general al cuidado de

la madre o de un aya hasta la edad de siete años. Después se les confiaba a un prolongado proceso de enseñanza escolar. Ese proceso abarcaba la lectura, la escritura, el cálculo y la introducción en la obra de los clásicos, pero también comprendía el canto, la música y ejercicios gimnásticos y militares. Todo culminaba con la formación retórica, el adiestramiento imprescindible en el uso de la palabra y del pensamiento. A ello se sumaba después la filosofía, concebida a menudo como contraste. No existía aún propiamente un estudio especializado, salvo el de la medicina y, posteriormente, el de la jurisprudencia. La instrucción de las muchachas era algo infrecuente. Las referencias a valores éticos eran continuas y en general se pretendía transformar al hombre íntegro -incluidas sus potencialidades físicas y psíquicas, su sensibilidad ética y estética- en una personalidad lo más perfecta posible sin que hubiese, con todo, «una instrucción propiamente religiosa» (Blomenkamp).¹²

En la antigua Roma el niño quedaba de inmediato bajo la égida de la madre, altamente respetada. Después era el padre el encargado de su educación. Más o menos a los dieciséis años, el romano recibía una especie de instrucción política general (*tirociniumfori*). Con vistas a su futuro empleo al servicio del Estado, su educación se orientaba de pleno a la vida práctica; su adiestramiento físico tenía carácter premilitar y el psíquico se limitaba a conocimientos de uso concreto, de jurisprudencia, por ejemplo. Bajo la influencia griega, las escuelas latinas se fueron asemejando gradualmente a las helenísticas tanto por lo que respecta a su estructura como en lo tocante a las materias y los métodos. Gracias a los profundos cambios en la estratificación social en la época del imperio tardío, se generalizaron, fomentadas por los emperadores, las escuelas elementales casi hasta los últimos confines del imperio, no faltando las de gramática en ninguna ciudad medianamente importante. Todo parece indicar que las muchachas asistían a las elementales y las chicas de buena familia incluso a las de gramática. El estoico Musonio (30-108, aproximadamente) exigía para las muchachas, como ya lo indican incluso los títulos de algunos de sus libros -*Que también las mujeres han de filosofar. Sobre si se ha de dar a las hijas la misma educación que a los hijos*-, una escolarización semejante a la de los chicos y valoraba por igual a ambos sexos.¹³

El sistema educativo grecorromano, considerado como un todo, tenía por objeto el desarrollo de todas las capacidades humanas. Los emperadores favorecieron la difusión de escuelas superiores. El programa educativo era lo más amplio posible y la cultura constituía un poder realmente determinante en la Antigüedad tardía. Por parte de toda la sedicente buena sociedad en torno al Mediterráneo era objeto de una veneración poco menos que religiosa y aparte de ir íntimamente unida al paganismo estaba firmemente orientada al más acá, pues si bien integraba también a la divinidad no se regía por ésta sino por disposiciones humanas.¹⁴

Muy distinto era el ideal sustentado por el judaísmo, que unió estrechamente educación y religión.

En el Antiguo Testamento el mismo Dios entra una y otra vez en escena como padre y educador y raras veces educa sin castigo disciplinar. De ahí que el Antiguo Testamento hebreo traduzca habitualmente el concepto de educación con el término *jisser* o con el sustantivo *musar*, que en primer término significan punición, y adicionalmente pueden significar disciplina y formación. El castigo físico está al servicio de la educación y ésta -buena muestra del amor paterno- desemboca a menudo en el castigo físico. El hombre es concebido en el pecado, nace en la culpa y es malo desde su adolescencia. «Quien flaquea con la vara, odia a su hijo.» Hay que castigarlo desoyendo sus lamentos. Los golpes y la disciplina son siempre prueba de sabiduría.¹⁵

En consecuencia también el judaísmo rabínico vinculaba estrechamente educación y religión y también él consideraba a Dios educador y castigador. Con cinco años, según el tratado Aboth, 5, 24, es ya necesario aplicarse al estudio de las Escrituras; con diez al de la Mischna y con quince al del Talmud. (La instrucción de las muchachas carecía para ellos de todo valor. Éstas no debían asistir a ninguna escuela pública y en la época talmúdica era usual que se casasen con trece años escasos.) La asistencia a la escuela no era propiamente obligatoria, pero las escuelas eran a menudo anejas a las sinagogas y los textos sagrados constituían la base de toda la enseñanza. Ya la lectura se enseñaba al hilo de textos bíblicos. (También según el programa de enseñanza del Doctor de la Iglesia san Jerónimo había que aprender a leer silabeando los nombres de los apóstoles, de los profetas y del árbol genealógico de Cristo.) La sabiduría mundana no hallaba allí cabida. En cuanto que trasmisor de la divina sabiduría, el maestro gozaba, sin embargo, de mayor estima que entre griegos y romanos. ¡El profundo respeto ante él debía igualar al que se sentía por el cielo!¹⁶

Muchos aspectos de esta educación judía nos recuerdan la educación del primer cristianismo, pero en ésta dejó también su impronta la helénica.

El cristianismo -ya desde los tiempos de Jesús- enseña a odiar todo cuanto no esté al servicio de Dios

El Evangelio fue originariamente un mensaje apocalíptico, escatológico, una predicación del inminente fin del mundo. La fe de Jesús y de sus discípulos era, a este respecto, firme como una roca, por lo que cualquier cuestión pedagógica carecía de toda relevancia para ellos. No mostraban el más mínimo interés por la educación o la cultura. La ciencia y

la filosofía, así como el arte, no les preocupaban en absoluto. Hubo que esperar nada menos que tres siglos para contar con un arte cristiano. Las disposiciones eclesiásticas, incluso las promulgadas en épocas posteriores, miden con el mismo rasero a los artistas, a los comediantes, a los dueños de burdeles y a otros tipos de esa misma laya. Pronto se dará el caso de que el «lenguaje de pescadores» (sobre todo, según parece, el de las biblias latinas) provoque la mofa a lo largo de todos los siglos, si bien los cristianos lo defiendan ostensiblemente -eso pese a que también y cabalmente Jerónimo y Agustín confiesen en más de una ocasión cuánto horror les causa el extraño, desmañado y a menudo falso estilo de la Biblia-. ¡A Agustín le sonaba incluso como un cuento de viejas! (En el siglo iv algunos textos bíblicos fueron vertidos a hexámetros virgilianos, sin que ello los hiciera más sufribles.) «*Homines sine litteris et idiotae*», así califican los sacerdotes judíos a los apóstoles de Jesús en la versión latina de la Biblia.¹⁷

Como no sobrevino el Reino de Dios sobre la Tierra, la Iglesia lo sustituyó por el Reino de los Cielos hacia el que los creyentes tuvieron que orientar su vida entera, entiéndase: según los planes de la Iglesia; entiéndase, exclusivamente en provecho de la Iglesia; entiéndase, exclusivamente en interés del alto clero. Pues cuando quiera y dondequiera que este clero hable de Iglesia, de Cristo, de Dios y de la eternidad, lo hace única y exclusivamente en su provecho. Pretextando abogar por la salud del alma del creyente, piensa solamente en su propia salud. Y aunque podría ser que en sus primeros comienzos no identificase siempre ambas cosas, en todo caso sabía que todo ello le resultaba provechoso.

En el cristianismo, el desarrollo de las capacidades psíquicas no constituía un fin por sí mismo, cual era el caso en la pedagogía del mundo helenístico, sino sólo un medio para la educación religiosa, para la supuesta asimilación a Dios. Sin duda que también la educación cristiana debía, naturalmente, preparar para la profesión, para la vida laboral, pero lo decisivo era la meta final, la preparación para el más allá. Es sólo a partir de ella como la restante educación adquiriría su sentido. Todas las virtudes de las que el cristianismo hacía especial propaganda, o sea, la humildad, la fe, la esperanza, la caridad e incluso aquellos valores que tan pródigamente tomó prestados de la ética no cristiana no fueron particularmente apreciados *per se*, sino más bien en cuanto conducentes a aquella meta final. Cristo, Dios, la eterna bienaventuranza, la creencia de que el cristiano «gozará de una dicha inacabable» en el más allá (Atenágoras), constituían el centro de esta domesticación educativa.¹⁸

En el Nuevo Testamento no es ya la pedagogía humana, a la que apenas si se aborda, lo que está en juego, sino la pedagogía de la redención divina, algo que, si prescindimos de ciertos asomos en la *Stoa*, apenas halla paralelo en el ámbito cultural grecorromano. Ocurre más bien que

entre la concepción pedagógica cristiana, kyriocéntrica o cristocéntrica, y la *Paideia* helena, de carácter antropocéntrico, se dan algunas contradicciones de base. También el Nuevo Testamento, como era el caso en el Antiguo, sitúa en un primer plano la idea del rigor disciplinario. «Vivimos como sujetos a disciplina, aunque no como afligidos hasta la muerte», escribe Pablo. Y la primera carta a Timoteo, una falsificación que usurpa su nombre, alude a dos «herejes». Himeneo y Alejandro, «a quienes entregué a Satanás para que con el rigor de la disciplina, aprendan a no blasfemar». «Pues también nuestro Dios -como dice la carta a los Hebreos en alusión a Deut. 4, 24- «es un fuego devorador» (siete versículos más adelante, Deut. 4, puede leerse: «Pues Yahveh, tu Dios, es Dios misericordioso»: a gusto del interés momentáneo).¹⁹

Los Padres de la Iglesia prosiguen con esa tendencia. En la obra de Ireneo, creador de una primera teología propiamente pedagógica, en las de Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, se discute a menudo la idea de una pedagogía divina y Dios se convierte en el educador propiamente dicho. *Ergo* toda educación debe, a su vez, ocuparse en primera y última línea de Dios y éste debe ser su cometido. De ahí que Orígenes enseñe que «nosotros desdeñamos todo cuanto es camal, transitorio y aparente y debemos hacer lo posible [...] para acceder a la vida con Dios y con los amigos de Dios». De ahí que Juan Crisóstomo exija de los padres que eduquen «paladines de Cristo» y exija la temprana y persistente lectura de la Biblia. De ahí que Jerónimo, que en cierta ocasión llama a una niña pequeña recluta y combatiente de Dios, escriba que «no queremos dividimos por igual entre Cristo y el mundo. En vez de hacemos partícipes de bienes viles y perecederos, hemos de serlo de la dicha eterna». Y tal es su enfoque pedagógico más importante: «Conozcamos en la tierra aquellas cosas cuyo conocimiento perdure para nosotros en el cielo». «Toda la educación queda supeditada a la cristianización» (Ballauf). Tampoco el Doctor de la Iglesia Basilio considera «un bien auténtico el que únicamente aporta un goce terrenal». Aquello que fomenta la «consecución de otra vida», eso es «lo único que, a nuestro entender, debemos amar y pretender con todas nuestras fuerzas. Todo aquello, en cambio, que no esté orientado a esa meta, debemos desecharlo como carente de valor».²⁰

Tales principios educativos que reputan como quimérico -o en caso de no ser quimérico- como «carente de valor» *todo* cuanto no se relacione con una supuesta vida tras la muerte, hallan su fundamento en la Biblia y hasta en el mismo Jesús: «Si alguien viene a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas e incluso a su propia vida, ése no puede ser mi discípulo» (!). Considérese cuántas desgracias vienen sembrando ya *esas solas* palabras desde hace dos mil años. Son algo inconcebiblemente funesto. ;

Al igual que en el Antiguo y Nuevo Testamento, la idea del castigo correctivo sigue jugando una y otra vez un papel importante en los Padres de la Iglesia y continuaría jugándolo en la educación cristiana a lo largo de dos mil años. Las consecuencias son bien conocidas.

Clemente de Alejandría subraya incansablemente la importancia pedagógica del castigo: es un instrumento educativo del Dios amoroso destinado a tener continuidad incluso en la otra vida. A este respecto, Clemente diseña toda una escala de divinos correctivos comenzando con la aprobación bondadosa y acabando con el fuego. También Orígenes valora a cada paso el castigo como recurso pedagógico, como auténtica obra de caridad. El pecador está por ello en deuda con la bondad de Dios, quien desea de ese modo salvar al hombre. Para el mismo Juan Crisóstomo los castigos de Dios no son otra cosa que medicinas. «¡Anotadlo: 08 quiero enseñar una sabiduría auténtica! ¿Por qué nos lamentamos por quienes sufren el correctivo y no por los pecadores? [...]. Pues lo que las medicinas, lo que el cauterizar y cortar son para el médico, eso es lo que los correctivos representan para Dios».²¹

El Doctor de la Iglesia Agustín, un consumado cínico -por no decir sádico- estima provechosa para los padres la misma muerte de sus hijos: un saludable correctivo. «¿Por qué no habría de suceder algo así? -pregunta el buen pastor-. Cuando ya ha pasado, ya no afecta a los hijos y a los padres les puede servir de provecho al ser mejorados por los reveses humanos y resolver vivir más justamente.» Hay en esas palabras algo que recuerda la justificación agustiniana de la guerra: «Que yo sepa, nadie murió en ellas que no hubiese tenido que morir más tarde o más temprano». O bien: «¿Qué se puede objetar contra la guerra? ¿Acaso que en ella mueren personas que, no obstante, han de morir algún día?». «En los escritos sobre la educación infantil -escribe P. Blumenkamp refiriéndose particularmente a los Doctores de la Iglesia Jerónimo, Juan Crisóstomo y Agustín- la educación divina es presentada como modelo a los ojos de los padres».²²

El cristianismo intentó desde un principio -y sigue intentándolo en nuestros días- dominar a los niños a través de sus padres

Ya el Antiguo Testamento enseñaba así: «Vosotros, niños, sed en todo obedientes a vuestros padres, pues eso es lo que place a Dios». Y los padres deben educar a sus hijos en «la disciplina y en la exhortación del Señor». Son incontables los escritos que han seguido al pie de la letra esa divisa hasta nuestros días, situando en el centro mismo de la educación

paterna la salvación del alma del niño, es decir, el interés de la Iglesia, o sea, del clero. A eso se ha subordinado todo lo demás. De acuerdo con ello la propia vida de los padres ha de ser modélica debiendo éstos vigilar cuidadosamente con quién tienen trato sus hijos y elegir el personal de servicio adecuado. Para ello han de aplicar criterios exigentes. ¡Esa vigilancia es, efectivamente, perfecta, sin fisuras! Si los padres incurren en una transgresión nociva para esa egolatría clerical se verán amenazados por los más severos castigos al cometer un delito peor que el infanticidio, pues en tal caso son ellos quienes envían a sus hijos al fuego del infierno.²³

La misión decisiva corresponde al padre, instancia suprema en la familia. Según Agustín, aquél debe investirse en el hogar de una función sacerdotal, o, más aún, cuasi episcopal. Y Juan Crisóstomo soflama así al *pater familias*: «Tú eres el profesor de toda la familia. Dios envía a tu mujer y a tus hijos a tu escuela». ¡Pues es el caso que la mujer debe, según la «Sagrada Escritura», someterse en todo al hombre! Ella no debe ni tutelarlos, ni dominarlos; no debe impartir lecciones y sí callar hasta en la misma iglesia. «Debe mantener un callado recato, pues Adán fue creado primero y sólo después Eva. Y no fue Adán quien se dejó seducir, sino la mujer...»²⁴

La postergación de la mujer fue continua y ello ya en la Iglesia primigenia. Tertuliano la tilda de «trampa del infierno». Se le niega que esté hecha a imagen de Dios: «*Mulier non est facta ad imaginem Dei*» (Agustín). Una frase apócrifa de Pedro dice así: «Las mujeres no son dignas de la vida». Y en 585, durante el Sínodo de Macón, un obispo desempeña un brillante papel con su explicación de que las mujeres no son seres humanos (*mulierem hominem vocitari non posse*). Todo ello conduciría más tarde a la hoguera.²⁵

Con todo, «la mujer puede ser salvada por el hecho de dar la vida a los niños», a condición de que se muestre constante en la fe, la caridad y la santidad. La mujer aparece desde un principio justificada como máquina paridora, una situación que perdura hasta Lutero (e incluso hasta épocas mucho más recientes), quien con el cinismo propio del curángano alecciona de este modo: «Entrégnos al niño y esfuérzate en ello al máximo; si ello te cuesta la vida, vete sin más y considérate feliz, pues mueres en verdad por una obra honrosa y en la obediencia a Dios». O bien: «Aunque se fatiguen y acaben muriendo a fuerza de embarazos, eso no importa. Que mueran de embarazos, pues para eso están aquí».²⁶

De ahí que la esterilidad equivalga a una horrible privación y que el aborto se castigue con el máximo rigor. Cuando, no obstante, se elevan loas en pro de la virginidad, algo bastante común, entonces se elevan también lamentos a causa de la penosa carga representada por la educación de los niños. Una vez más la consabida doblez. Dobleza también en la medida en que, por una parte, los niños deben a sus padres una obediencia

tan grande y un respeto tan profundo que sólo ceden ante los debidos a Dios, mientras que, por la otra, aquel deber cesa brusca e íntegramente apenas su cumplimiento redunde en desventaja de la Iglesia. En tal caso todo ha de subordinarse a las exigencias de ésta, que ella siempre declara exigencias de Dios, y ello incluso en el caso de que esa subordinación entrañe desventajas para el niño. Apenas, pues, los niños apremien con su deseo de servir a la Iglesia -lo cual sucede de ordinario porque la Iglesia les apremia a ello-; apenas quieran o deban hacerse sacerdotes, monjes o monjas y los padres los contradigan, repentinamente, el deseo y la voluntad de estos últimos no cuentan ya para nada y su autoridad queda desestimada con inconcebible desconsideración.²⁷

A la vista de tales máximas educativas -que en el fondo (¡ya veces *expressis verbis*!) enseñan a despreciar, a odiar el mundo y a considerar como realmente necesaria tan sólo la «pedagogía de la salvación», el seguimiento de Cristo-, toda la filosofía, la ciencia y el arte de la Antigüedad tenían que resultar sospechosos ya de antemano cuando no un engendro del diablo.

El cristianismo más antiguo es hostil a la educación

Esa actitud tenía y sigue teniendo su fundamento en la Biblia. El mismo Jesús había suprimido el aura del ideal del sabio. Por lo demás el Nuevo Testamento previene por su parte contra la sabiduría de este mundo, la filosofía: 1 Co. 1, 19 ss, 3, 19, Col. 2, 8, afirmando que en Cristo residen «todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col. 2, 3). Y si bien es cierto que el evangelio -que no había sido predicado por mor de los sabios y avisados- fue, en gran medida, entreverado de filosofía por parte, sobre todo, de Justino, Clemente de Alejandría y Orígenes, que lo racionalizaron e intelectualizaron con un acervo de ideas extracristianas, no lo es menos que hasta el siglo m los adversarios de la filosofía -entre ellos Ignacio, Policarpo, Taciano, Teófilo y Hermas- fueron en el cristianismo más numerosos que sus preconizadores produciéndose un sínfin de ataques contra las «charlatanerías de los necios filósofos», su «mendaz fatuidad», sus «absurdos y desvarios».²⁸

A este respecto se remitían gustosos a Pablo, a quien, supuestamente, sé le enfrentaron epicúreos y estoicos en Atenas y que en numerosas ocasiones había prevenido contra las falsas prédicas de ciertos maestros extraviados, deseosos de unificar la filosofía pagana y el cristianismo, además de enseñar que «escrito está: "Coge a los sabios en sus propias redes" (Job, 5, 13) y "conoce Dios los pensamientos de los hombres, cuan vanos son (Sal, 94, 11)» «¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el disputador de las cosas de este mundo? ¿No ha hecho Dios necedad la sa-

biduría de este mundo?» «Plugo a Dios salvar a los creyentes por lassabiduría de la predicación» O bien: «Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas».²⁹

Esta hostilidad paleocristiana contra la educación basada en la autoridad del Cristo, de los sinópticos y de Pablo iba muy de la mano de distintos factores de índole religiosa, religioso-política y socioeconómica.

Por una parte la primigenia creencia cristiana en el fin de los tiempos -aunque sus efectos se fuesen debilitando con el paso del tiempo- era incompatible con la cultura y con el mundo en general. Quien aguarda la irrupción del fin, quien no es de este mundo, no se preocupa por la filosofía, la ciencia o la literatura. Cristo no las propaga o las menciona ni con una sola palabra. Es claro que para él «sólo una cosa es necesaria». De ahí que cuando alguien alaba ante él la magnificencia del templo de Jerusalén se limite a opinar que no quedará piedra sobre piedra del mismo: probablemente su única manifestación acerca del arte. Arte que apenas jugaba ningún papel en su entorno cultural, en virtud del freno que suponía la prohibición mosaica: «No te harás imágenes talladas, ni figuración alguna...».³⁰

Aquella hostilidad del cristianismo primitivo derivaba asimismo del estrecho entrelazamiento de todo el mundo cultural de la antigüedad con ,la religión pagana frente a la cual mantenía el cristianismo -y también frente a cualquier otra religión- una actitud de extrañeza y animadversión como resultado de su híbrida pretensión de validez absoluta, de su exclusivismo (veterotestamentario), de su intolerancia. Revestidos de una arrogancia inaudita, los cristianos se denominaban a sí mismos la «parte áurea», el «Israel de Dios», el «género elegido», el «pueblo santo» y «*tertium genus hominum*», mientras denostaba a los paganos como impíos, como rebosantes de envidia, de mentira, de odio, de espíritu sanguinario, decretando que todo su mundo estaba maduro para la aniquilación «a sangre y fuego».³¹

Aquella hostilidad está asimismo relacionada con la composición social de las comunidades cristianas, que se reclutaban casi exclusivamente a partir de los estratos sociales más bajos. Se considera, incluso por parte católica, que numerosos testimonios evidencian que, «durante los primeros siglos (!), la inmensa mayoría de los cristianos pertenecía, tanto en Oriente como en Occidente, a los estratos populares más bajos y sólo en contados casos gozaban de una educación superior» (Bardenhewer). No es ciertamente casual que un Clemente de Alejandría tenga que ponerse en guardia contra los creyentes que afirman que la filosofía es cosa del demonio, ni que los cristianos antiguos se vean tan a menudo expuestos al reproche de «ser los tontos» (*stulti*). El mismo Tertuliano reconoce sin ambages que los *idiotae* están siempre en mayoría entre los cristianos. La hostilidad cultural de la nueva religión figura siempre entre las

principales objeciones de los polemistas paganos. La apología «Ad paganos» rechaza no menos de treinta veces la denominación de *stulti* aplicada a los cristianos.³²

Celso, el gran adversario de los cristianos de la segunda parte del siglo n acierta, como tantas otras veces, en lo esencial cuando cataloga como «simple» la nueva doctrina y cuando escribe que los cristianos «huyen a toda prisa de las personas cultas, pues éstas no son accesibles al engaño, pero tratan de atraerse a los ignaros»: ¡actitud y conducta que siguen por cierto en vigor entre las sectas cristianas de nuestro tiempo! «Esos son los principios que sustentan -prosigue Celso-: "Que no se nos aproxime ningún hombre culto, ningún sabio ni ningún sensato. Ésas no son personas recomendables a nuestros ojos. Pero si alguien es ignorante, obtuso, inculto y simple, ¡venga intrépido a nuestras filas! En la medida en que consideran a gentes tales como dignas de su Dios, ponen de manifiesto que sólo quieren y pueden persuadir a las personas sujetas a tutela, a los viles y obtusos, así como a los esclavos, a las mujercillas y a los niños.»³³

Con vehemencia superior incluso a la del clero secular despreciaban los monjes la ciencia viendo en ella, con toda razón, una antagonista de la fe. Con la misma consecuencia fomentaban, por lo tanto, la ignorancia como premisa de una vida virtuosa. No era ésta la menor de las causas de que los cultos viesan a los monjes, especialmente idolatrados por las masas, como el peor obstáculo para su conversión al cristianismo. Causa también de que no sólo los paganos cultos, sino también los seglares cristianos aborreciesen de los ascetas y de que un procer perdiese todo decoro social si abrazaba los hábitos.³⁴

Hambre, suciedad y lágrimas: El gran ideal cristiano sustentado durante muchos siglos

Ya a finales del siglo iv y tan sólo en las regiones desérticas de Egipto vivían, al parecer, 24.000 ascetas. ¿Vivían? Semejaban animales con figura humana. Estaban metidos en lugares subterráneos, «como muertos en su tumba», moraban en chozas de ramaje, en oquedades sin otra abertura que un agujero para reptar hasta ellas, «tan estrechas que no podían ni estirar las piernas» (Paladio). Se acucillaban como trogloditas en grandes rocas, en empinados taludes, en grutas, en celdas minúsculas, enjaulas, en cubiles de fieras y en troncos de árboles secos, o bien se apostaban sobre columnas. En una palabra, vivían como animales salvajes pues ya san Antonio, el primer monje cristiano de quien se tiene noticia, había ordenado «llevar una vida de animal», mandato que también el tantas veces alabado Benito de Nursia adoptó en su regla. Y según la divisa de los antiguos ascetas, «el auténtico ayuno consiste en el hambre permanente» y

«cuanto más opulento es el cuerpo, más exigua el alma; y viceversa», se limitaban a entresacar con los dedos un grano de cebada del estiércol de camello permaneciendo, por lo demás, días e incluso semanas enteras en total abstinencia.³⁵

San Sisino, de quien sabemos a través de los escritos de Teodoreto, vivió tres años en una tumba, «sin sentarse, sin tenderse o dar un solo paso». San Marón vegetó once años en un árbol hueco, salpicado en su interior con enormes espinas. Éstas debían impedirle cualquier tipo de movimiento, al igual que lo hacían unos complicados colgantes de piedras de su frente. Santa Maraña y santa Cira llevaban sobre sí tal cantidad de cadenas que sólo podían avanzar doblándose bajo el peso. «Así -afirma Teodoreto- vivieron cuarenta y dos años.» San Acépsimo, famoso en todo Oriente, llevaba tal carga de hierros que cuando salía de su gruta para beber, debía caminar a cuatro patas. San Eusebio vivió durante tres años en un estanque seco y arrastraba habitualmente «el peso de veinte libras de cadenas de hierro; les añadió primero las cincuenta que llevaba el divino Agapito y después las ochenta que arrastraba el gran Marciano [...]».³⁶

«Desde que me adentré en el desierto -confiesa el monje Evagrio Póntico, muerto a finales del siglo iv- no comí ni lechugas ni otras verduras, ni fruta ni uvas, ni carne. Jamás tomé un baño.» Hambre, suciedad y lágrimas constituían entonces, al igual que durante muchos siglos posteriores, un alto ideal cristiano. Un tal Onofre (Onuphrius, en griego) dice de sí mismo: «Se cumplen ya siete años desde que estoy en este desierto y duermo en las montañas a la manera de las fieras. Como *lolium* y hojas de los árboles. No he visto nunca a una persona». Pablo de Tamueh atravesaba el desierto con un rebaño de búfalos: «Vivo como ellos; como la hierba del campo [...]. En invierno me acuesto junto a los búfalos, que me calientan con el aliento de sus bocas. En verano se apiñan y me dan sombra». Cuando menos era una compañía que inspiraba confianza. San Sisoe se ejercitó toda su vida «en el amor al santo desprecio» (Paladio). También santa Isidora, metida en el primer monasterio femenino, junto a Tabennisi, conocía un único deseo: «El de ser continuamente despreciada». Pasó su vida cubierta de harapos y descalza en la cocina del monasterio alimentándose «de las migas de pan que recogía del suelo con una esponja y del agua de fregar las ollas». Juan Egipciano vivió cincuenta años en una choza y, al igual que los pájaros, sólo se alimentaba de agua y granos. Juan el Exiguo regó, a instancias de un anciano, un palo seco plantado en medio del desierto durante dos años, debiendo buscar el agua de un manantial a dos kilómetros del lugar. Según Paladio, el palo rebrotó realmente. Todavía hoy puede verse en el mismo lugar, en Wadi Natrum, una iglesia dedicada a Juan el Exiguo y junto a ella un árbol -naturalmente el que brotó de aquel palo seco- llamado Chadgered el

Taa, ¡Árbol de la Obediencia! Pues el monje, dice Juan Climaco en el siglo vn, debe «ser un animal obediente dotado de razón», formulación que merece todavía ser clasificada de clásica por el miembro de una orden en el siglo xx (Hilpisch). El eremita ambulante Besarión no penetró nunca en un lugar habitado y recorría el desierto lloriqueando día y noche. Y no es que llorase por sí mismo o por el mundo, nos dice Paladio, posteriormente obispo de Helenópolis (Bitinia) y monje de Egipto a finales del siglo iv; nada de eso, Besarión «lloraba por el pecado original y por la culpa de nuestros primeros padres».³⁷

Camino distinto para evitar el «mundo» y ganar el Reino de los Cielos era el emprendido por los «pasturantes» de Siria y otras regiones. «Recorren sin meta fija los desiertos en compañía de los animales salvajes, como si ellos mismos fuesen animales.» Así los glorifica el Doctor de la Iglesia Efrén, el gran antisemita, denominado Cítara del Espíritu Santo. «Pacen -añade- entre animales salvajes como los ciervos.» Y en el siglo vi un estricto católico como Evagrio Escolástico, cuestor imperial y prefecto imperial, escribe en su Historia de la Iglesia acerca de hombres y mujeres casi desnudos que se conforman con «pacer como los animales. Incluso su porte extemo tiene mucho de animal, pues apenas ven a una persona huyen y si se les persigue se escapan con increíble velocidad y se ocultan en lugares inaccesibles». En aquella «edad dorada» de los pasturantes parecía lo más natural del mundo pasar una vida cristiana comiendo hierba a cuatro patas. Apa Sofronías pació en su época durante setenta años a orillas del mar Muerto y completamente desnudo. El pacer se convirtió, en puridad, en una pía profesión o, mejor dicho, en una vocación. Juan Mosco, que fue por entonces monje en Egipto, Siria y Palestina, regiones donde los *boskoi*, los comedores de hierba, vegetaban por doquier, menciona en su obra principal, el *Pratum spirituale* (*Prado espiritual*) a un anacoreta que hizo ante él esta presentación: «Yo soy Pedro, el que pace a orillas del Jordán». Este tipo de ascética se difundió hasta Etiopía, donde en la comarca de Chimezana, los eremitas dejaron tan pelado todo el terreno que no quedó nada para los animales, por lo que los campesinos los persiguieron hasta que se metieron en sus grutas, donde perecieron de hambre.³⁸

De seguro que no hay que tomar siempre por moneda de ley todo cuanto los cronistas cristianos nos brindan a este y a otros respectos. Algunos de estos santos ni tan siquiera han existido. Algunos de estos relatos u otros de análoga índole son «meramente antiguas novelas egipcias adaptadas a las nuevas ideas» (Amelineau). Otros, pese a su propensión a la hipérbole, son conmovedores. Macario el Joven, por ejemplo, mata cierto día un tábano y como castigo se hace picar por los otros: durante seis meses se echa en el suelo, del que no se movería, en un yermo «en el que hay tábanos grandes como avispas, con agujijones que taladran hasta

la piel de los jabalíes. Su cuerpo queda en tal estado que cuando vuelve a su celda todos lo toman por leproso y sólo reconocen al santo por su voz».³⁹

Sea cual sea el grado de veracidad de estas historias, de ellas trasciende con toda claridad todo cuanto influía, extraviaba y entontecía a los cristianos de aquella época y a los de varios siglos subsiguientes, el sublime «ideal» por el que debían y tenían que regirse. Pues aquellos orates eran idolatrados, celebrados, consultados y ellos y sus iguales pasaban por santos. Siendo así, ¿qué podían significar para ellos el arte, la ciencia y la cultura?!

Buena parte de los más célebres ascetas egipcios eran analfabetos como lo era, sin ir más lejos, el más famoso de entre ellos, el fundador genuino del monacato cristiano, Antonio, que, se supone, nació en Roma en el seno de una familia acomodada. Incluso siendo ya «un muchacho bien crecido» se negó a aprender a leer y escribir y no por pereza, sino por motivos exclusivamente religiosos. Pues -comentario del jesuita Herting en pleno siglo xx- «¿para qué toda esa educación mundana, cuando se es cristiano? Lo necesario para la vida se oye ya en la iglesia. Con eso hay bastante».⁴⁰

De ahí que Antonio deambulase de un escondrijo para otro a lo largo del desierto líbico, atrayendo a otros anacoretas, atrayendo a demonios y ángeles, teniendo visiones completas de mujeres lascivas, granjeándose más y más la fama de la santidad, de héroe ideal (cristiano). Hacia el final de su larga vida su estatura crece literalmente, con tantos milagros y visiones, hasta adentrarse en el cielo.

En relación con todo esto, la *Vita Antonii* de aquel antiguo falsario que era Atanasio ejerció una influencia más que nefasta. Escrita en griego hacia el 360 y tempranamente traducida al latín, se convirtió en un éxito publicístico, más aún, en paradigma de la hagiografía griega y latina. Y es bien posible que, como ensalza Herting, esta fábula de Antonio haya constituido «uno de esos libros que deciden el destino de la humanidad», ya que, según la opinión de Hartnack, «ninguna otra obra escrita ha tenido mayor efecto entontecedor sobre Egipto, Asia Occidental y Europa» que ese deleznable producto surgido de la pluma de san Atanasio «el Grande», «quizá el libro más fatídico de cuantos se hayan escrito jamás». Esa obra es «la máxima responsable de que demonios, milagrerías y toda clase de trasgos hallasen su acomodo en la Iglesia» (*Léxico de conceptos para la Antigüedad y el cristianismo*)

La misma mayoría de los dirigentes eclesiásticos carecía en absoluto de nivel intelectual. Hasta el más prominente persecutor de «herejes» de la Iglesia antigua, el obispo de Lyon Ireneo, se lamenta, y no sin razón, hacia el año 190 «por su torpeza en la escritura». El Padre de la Iglesia Hipólito constata poco después la ignorancia del papa Ceferino. Apenas otro siglo después, un documento eclesiástico testimonia que en el Sínodo

do de Antioquía (324-325), la mayoría de los obispos no son expertos «ni siquiera en las cuestiones relativas a la fe». Y todavía más tarde, al de Calcedonia (451), asisten cuarenta obispos que no saben ni leer ni escribir.⁴²

A lo largo de los siglos, la mayoría de los autores del cristianismo primitivo rechazan resueltamente la cultura pagana, la filosofía, la poesía, el arte. Frente a todo ello mantenían una actitud de profunda desconfianza, de declarada hostilidad, actitud determinada tanto por el resentimiento propio de espíritus vulgares como por el odio antihelénico de los cristianos más o menos cultos.

La hostilidad frente a la cultura de los primeros escritores grecocristianos

Ya mostramos más arriba cuan decididamente, con qué expresiones resueltamente groseras, despotricaba Taciano, el «filósofo de los bárbaros», el autoproclamado Heraldo de la Verdad, hacia el año 172 contra todo cuanto tenía rango y renombre en la cultura grecorromana y hasta qué punto vilipendiaba de la manera más ordinaria la filosofía, la poesía, la retórica y la escuela.⁴³

El escritor Hermias (la datación de su vida oscila entre el 200 y el 600) inserta en el inicio mismo de su *Escarnio de los filósofos no cristianos* las palabras de Pablo «Dilectos, la sabiduría de este mundo es necedad a los ojos de Dios» sin permitir que prevalezca otra verdad que la del Evangelio. De manera más bien burda que ingeniosa, ignorante de cualquier sentido profundo y en extremo superficial, Hermias califica la filosofía de algo «carente de fundamento y de utilidad», de «pura especulación aventurera, de absurda, quimérica y abstrusa o de todo ello al mismo tiempo», pese a que sólo conoce a sus víctimas a través de meras lecturas de compendios. Es, por lo demás, el caso de la mayoría de los autores cristianos.⁴⁴

Ignacio de Antioquía, un fanático adversario de los cristianos de orientación diversa a la suya («bestias con figura humana») y primero en brindarnos el término «católico», repudia la casi totalidad de la enseñanza escolar y cualquier contacto con la literatura pagana, a la que él apostrofa como «ignorancia», «necedad», siendo sus representantes «más bien abogados de la muerte que de la verdad». Y mientras afirma que «ha llegado el fin de los tiempos», «nada de cuanto aquí es visible es bueno» y pregunta con sarcasmo «¿Dónde está la jactancia de aquellos a quienes se denomina sabios?», se permite afirmar que el cristianismo ha superado todo ello y ha «erradicado la ignorancia»: «una de las grandes cumbres de la literatura paleocristiana» (Bardenhewer).⁴⁵

Hacia 180, el obispo Teófilo de Antioquía decreta en sus tres libros A

Autólico que toda la filosofía y el arte, la mitología y la historiografía de los griegos son despreciables, contradictorias e inmorales. Es más, rechaza por principio todo saber mundano y se remite al respecto al Antiguo Testamento, a varones, como él dice encomiástico, «carentes de ciencia, pastores y gente inculta». Por cierto que Teófilo, que no se convirtió en cristiano y en obispo sino cuando ya era adulto y cuya prosa es alada y rica en imágenes, si bien algo fugaz, imprecisa y a menudo poco original, debía su formación al paganismo. Ese paganismo cuyos representantes, desde luego, «han planteado y siguen planteando falsamente las cuestiones cuando, en vez de hablar de Dios, lo hacen de cosas vanas e inútiles», autores que, no poseyendo «un ápice de la verdad» están todos ellos poseídos por espíritus malignos. Se evidencia, pues, que «todos los demás *es* tán en el error y que sólo los cristianos poseemos la verdad, habiendo sido adoctrinados por el Espíritu Santo, que habló por medio de los profetas y lo anunció todo de antemano».⁴⁶

Aparte de Taciano, Ignacio y Teófilo de Antioquía, también Policarpo y la *Didaché* repudian radicalmente la literatura antigua. La *Didaché*, el Pastor de Hermas, la Carta de Barnabás y las Cartas a Diogneto ni la mencionan. La *Didascalia* siria (título completo: *Doctrina católica de los doce apóstoles y santos discípulos de nuestro Redentor*), falsificada por un obispo el siglo ni, pudiera resumir adecuadamente la opinión de todos los adversarios cristianos de la cultura griega cuando escribe: «Aléjate de todos los escritos de los paganos, pues qué tienes tú que ver con palabras y leyes ajenas ni con profecías falsas capaces, incluso, de apartar a los *Ἰδ*-, venes de la fe? ¿Qué es lo que echas de menos en la palabra de Dios, que te lanzas a devorar esas historias de paganos?».⁴⁷

Sólo el Padre de la Iglesia Ireneo y el «hereje» Orígenes, entre los cristianos que escriben en griego durante los primeros siglos, prestan un reconocimiento casi pleno a todas las ramas del saber. Con todo, Ireneo desaprueba la casi totalidad de la filosofía griega, a la que no concede un solo conocimiento verdadero. Y Orígenes, que precisamente hace amplísimo uso de la misma (algo que ya advirtió Porfirio, que lo tenía en buena estima), rechaza la sofística y la retórica como inservibles. Todos los escritores grecocristianos coinciden, sin embargo, en un punto: todos sitúan el Nuevo Testamento muy por encima de toda la literatura de la Antigüedad.⁴⁸

La hostilidad frente a la cultura en los escritores latinos paleocristianos

El hecho de que también autores eclesiásticos imbuidos de filosofía descalifiquen u odien a esta última es algo que se pone de manifiesto en Minucio Félix y en Tertuliano, dentro de la Patrística latina.

Minucio, un abogado romano, que «se elevó desde la profunda tiniebla a la luz de la verdad y de la sabiduría» cuando ya era bastante mayor, entronca de pleno, por lo que respecta a su diálogo *Octavius*, escrito probablemente hacia el año 200, tanto conceptual como estilísticamente, con la cultura grecorromana y especialmente con Platón, Cicerón, Séneca y Virgilio. No obstante, aborrece de la mayor parte, si no de toda ella, y en especial de todo cuanto tiende al escepticismo. Sócrates es para él «el ático loco», la filosofía en sí misma «locura supersticiosa», enemiga de la «verdadera religión». Los filósofos son seductores, adúlteros, tiranos. Los poetas. Hornero incluido, extravían cabalmente a la juventud «con mentiras de mera seducción», mientras que la fuerza de los cristianos «no estriba en las palabras, sino en su conducta», de forma que ellos han «alcanzado eso [...] que aquellos buscaban con todas sus fuerzas y nunca hallaron».⁴⁹

También Tertuliano, auténtico padre del cristianismo occidental, llamado fundador del catolicismo a causa de su enorme influencia sobre teólogos conspicuos como Cipriano, Jerónimo, Agustín y de su significación para la dogmática y la teología moral católicas, para la doctrina trinitaria, la cristología y la doctrina del pecado y la gracia, del bautismo y la penitencia, también él trata sin contemplaciones, a la baqueta, a la cultura pagana. Y por cierto que él, que desprecia a los *simplices et idiotae* en las propias filas, usa como pocos la ciencia antigua, especialmente y de un modo casi servil, la *Stoa*. Algo que no le impide juzgar que cuando esa cultura se aproxima a la verdad, ello se debe a la casualidad o al plagio. Actitud desfachatada por la que los cristianos sentían auténtica predilección. Tertuliano, en efecto, remonta a ¡Moisés! la totalidad de la ciencia griega. «Lo que es más antiguo debe ser asimismo germen. De ahí proceden algunas cosas que tenéis en común con nosotros o, mejor dicho, casi todo lo que tenemos unos y otros [...]. Personas ambiciosas de gloria falsificaron todo aquello que ya hallaron realizado para hacerlo pasar como propiedad suya.» Una vez más, como es usual en ello, ponen la verdad cabeza abajo.⁵⁰

¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la Academia con la Iglesia?, pregunta Tertuliano, remitiéndose al respecto a Salomón, que enseñó a buscar al Señor desde la simplicidad del propio corazón. Si un cristiano cree, no desea ya nada que vaya más allá de esa fe. «Pues esto es lo primero que creemos: de ahí que no haya nada más que hayamos de creer allende nuestra fe.» A Platón, cuya importancia para el cristianismo antiguo apenas es posible ponderar, lo denomina «especiero con el que condimentan todos los herejes». A las cuestiones fisiconaturales las estigmatiza como impías. Remitiéndose expresamente a Jesús y a Pablo desaprueba rotundamente la ciencia y el arte: enseñanzas humanas, de espíritus malignos, puro cosquilleo para los oídos, rechazadas por el Señor y

calificadas por él de locura. «Nosotros, en cambio, que leemos de corrido las Sagradas Escrituras, estamos en posesión de la historia universal desde el mismo comienzo del mundo.» La típica modestia cristiana.⁵¹

A comienzos del siglo iv, Arnobio de Sica -recién convertido gracias a una visión nocturna (*somniis*) de adversario en adepto del cristianismo- acomete al paganismo con un escrito polémico que abarca siete libros: el *Adversus gentes*. Ello sucedió a instancias de su obispo, de forma brusca, también, desde luego, con cierta premura y precipitación, ya que su obra debía mostrar al escéptico metropolitano la sinceridad de su conversión. Por supuesto que Arnobio conoce mal ese cristianismo en cuya defensa escribe. Apenas cita el Nuevo Testamento y menciona con mucha mayor frecuencia a Júpiter que a Cristo. Y en términos generales debe a ese paganismo, al que ahora ataca, su, ciertamente, algo burda formación. Antes que a nadie a Platón, citado profusamente, y más aún a la *Stoa*.⁵²

Arnobio condena no sólo todos los mitos sobre los dioses, sino también la poesía mitológica. Con la misma resolución rechaza la pantomima y las representaciones dramáticas y musicales vinculadas a los misterios. Condena todas las construcciones conceptuales de la religión pagana y el arte donde éstas se plasman. Es más, considera como carentes de valor todas las profesiones mundanas, cualquier actividad humana en absoluto. No debe por ello sorprender que este cristiano de nueva hornada tenga en menos, por respeto a las Sagradas Escrituras, la casi totalidad de la ciencia, la retórica, la gramática, la filosofía, la jurisprudencia y la medicina.⁵³

La literatura paleocristiana latina cierra filas de modo más unánime que la griega frente a la cultura pagana. La poesía dramática resulta plenamente descalificada por motivos religiosos y morales; la épica otro tanto, en la mayoría de los casos. También la retórica, a la que habitualmente suele considerar nociva. La filosofía por sí misma no puede proporcionar ningún conocimiento auténticamente verdadero. De modo que, también para estos autores, el cristianismo constituye la única seguridad, la verdad plena.⁵⁴

De manera prácticamente unánime (con escasísimas excepciones, tales como las de Victorino de Pettau y Mario Victorino), denigraron los Padres de la Iglesia los espectáculos: ello constituyó un componente importante en su polémica antipagana. Los espectáculos reflejaban realmente para ellos toda la iniquidad del paganismo.⁵⁵

El teatro: «El templo del diablo»

Los *spectacula*, entre los que hay que contar las representaciones teatrales propiamente dichas (*ludí scaenici*), pero también, al menos en la

época imperial, las luchas en el anfiteatro (*muñera*), las carreras de carros (*ludí circenses*) e incluso el *agón*, los certámenes de lucha, gozaban de gran estima a mediados del siglo iv y tenían lugar durante más de la mitad de los días de la semana. Tampoco los cristianos, ni siquiera los clérigos, se los querían perder. «Es una diversión -replica hacia el año 500 en Siria (conocida por el rigor de su ascética y su moral) un amonestado al obispo que lo amonesta- y no paganismo [...]. La representación resulta de mi agrado; con ello no causo daño a la verdad. Yo también estoy bautizado como tú».⁵⁶

El Padre de la Iglesia Salviano de Marsella, quien en el siglo v califica de crimen la visita a los espectáculos por parte de los cristianos y pretende asimismo saber que Dios odia esas diversiones, nos informa de que cuando una festividad eclesiástica coincidía con los juegos, la mayor parte de los espectadores estaban sentados en el teatro. Es más, algunos abandonaban la nave de la iglesia si se enteraban de que simultáneamente se estaban celebrando representaciones en el teatro. Y Agustín, que reprocha a los actores no tener otro afán que el del aplauso y el dinero, expresó en cierta ocasión el deseo de que se le prestase a él, que no obtenía honorario alguno por sus sermones, la misma atención. (Que el obispo de Hipona se queje asimismo de que ocasionalmente se «preste más atención a los actores a causa de su superflua diversión» que a «las legiones» es algo que no debiera extrañar tratándose del apologeta de la «guerra justa», de la «guerra santa» y de ciertas guerras de agresión.)⁵⁷

Los *suaviludii* (aficionados a los espectáculos) usaban toda clase de argumentos para defender la asistencia al teatro y sus censores trataban de refutarlos. A la indicación, por ejemplo, de que en la Sagrada Escritura no figuraba ninguna prohibición expresa, replica Tertuliano -con él se inicia la polémica contra los espectáculos y en él culmina rápidamente el apasionamiento de la misma durante la época preconstantiniana- con el salmo I, 1 «Evita las reuniones de los impíos». Y a la objeción de que Dios mismo ve esas exhibiciones sin que ello lo mancille de forma alguna, rearguye que el obrar de Dios y el del hombre no tienen nada en común. Dios mira también de forma muy diferente a como lo hacen los hombres, no por prurito de diversión, sino como juez: los teólogos siempre estuvieron bien informados, sobre todo respecto de Dios. No parece en cambio muy desencaminada la sospecha de Tertuliano en el sentido de que los cristianos aficionados al teatro no buscaban tanto la clarificación del problema como la justificación de su afán de diversión (*voluptas*) mediante un adecuado barniz teológico. En todo caso, la asistencia a los espectáculos, respecto a la cual los estamentos más elevados gozaban, como es habitual, de ciertos privilegios, no disminuyó, sino que más bien aumentó entre los cristianos, si bien los Padres de la Iglesia presentan a menudo las cosas como si el público del teatro se compusiera primordialmente de

paganos o a lo sumo de judíos y maniqueos. Tal es aún el parecer de Agustín.⁵⁸

La lucha eclesiástica contra los *spectacula* se dirigía también desde luego contra las carreras de carros y contra las, justamente, execradas carnicerías en los anfiteatros, es decir contra las luchas de gladiadores y el hostigamiento feroz de los animales: el cual, por lo demás y pese a la prohibición imperial de 469, estuvo «a la orden del día» en época cristiana hasta bien entrado el siglo vi (*Léxico de conceptos para la antigüedad y el cristianismo*) ¡al igual que lo es aún hoy el horroroso acoso mortal al toro en la católica España! Con todo, lo que los Padres de la Iglesia atacaban preferentemente era la asistencia al teatro, las representaciones escénicas y a todo su personal, «vuestras pantomimas, actores, histriones y toda esa licenciada canalla» (Amobio). El teatro pasaba por ser un dominio del diablo, de los malos espíritus, y los «padres» lo fustigaron casi siempre dedicándole atributos como «inmoral» (*turpis*), obsceno (*obscoenus*), «repulsivo» (*foedus*) y otros muchos apostrofes similares: ataques dictados por la mojigatería y al servicio, sobre todo, de una vasta represión sexual. Era, en cambio, «muy infrecuente» el caso de que se atacase al teatro a causa de su -todavía entonces vigente- significado cúltico, de su entrelazamiento con las costumbres paganorreligiosas, de la veneración a los dioses, de la que tomó en verdad su origen. En ese sentido lo hicieron propiamente tan sólo Ireneo, Tertuliano y el obispo sirio Jacobo; de Sarug (451-452), quien afirma que «Satán intenta restaurar el paganismo por medio de la comedia». Todos los demás demonizan el teatro por motivos de índole casi exclusivamente moral. Los puritanos se atrincheraban frenéticamente en contra sólo para preservar lo más sagrado, la castidad de su grey «a la que, ciertamente, debiera haber expulsado, conurbada, el propio pudor herido» (Agustín).⁵⁹ ;

La filípica de Taciano *Oratio ad Grecos*, auténtica invectiva contra la cultura griega, nos da una idea de la venenosa bilis que gastaban aquellos paladines de la antidramaturgia del cristianismo primitivo. El actor figura en ella como «rufián fanfarrón y disoluto sin freno, que tan pronto mira con ojos centelleantes como se mueve agitando las manos, delirante bajo su máscara de arcilla; que lo mismo asume el papel de Afrodita que, acto seguido, el de Apolo [...]. Compendio vivo de la superstición, un falsificador del heroísmo, representante de historias sangrientas, intérprete del adulterio, muestrario de la locura, maestro de jóvenes disolutos, modelo de jueces injustos. ¡Y semejante pillo es aplaudido por todos [...]; ¡no hay extravagancia que no hayáis urdido y representado! En tono gangoso se declaman indecencias; se ejecutan movimientos con gestos obscenos y vuestras muchachas y muchachos contemplan a gentes que enseñan en la escena el arte de cometer adulterio. ¡Qué espléndidos esos auditorios vuestros donde se pone en evidencia todo cuanto de vergonzoso sucede

por las noches y donde los espectadores se regocijan con impúdicas declamaciones».⁶⁰

El mimo y, quizá aún en mayor medida, el pantomimo, que había iniciado su marcha triunfal por los escenarios desde la época de Augusto, fueron objeto especial de violentos vituperios pero también de una defensa no menos apasionada: la de Luciano, por ejemplo, en el siglo n y la de Libanio, en el iv, quien, por cierto, también refutó punto por punto la crítica del famoso orador (pagano) del siglo u, Aelio Arístides. Desde la perspectiva de los Padres de la Iglesia, no obstante, las bellaquerías del mimo y del pantomimo, sus movimientos melindrosos y afeminados minaban la moral, el *ethos*, el carácter. Y así como la danza escénica, la refinada exhibición de deshonrosas escenas de amor y la intervención de los moradores del Olimpo -tan supuestamente perversa que, según Jacobo de Sarug, en una casa no se les toleraría ni como esclavos ni como siervas- exasperaban al clero, no menos lo encrespaba la tragedia con temas como el parricidio o el incesto. Era moralmente preferible relegarla al olvido como un «horror de la vieja época» (*horror antiquus*) (Cipriano).⁶¹

Muchos piadosos «Padres» veían cómo los vicios penetraban en el corazón de los espectadores a través de sus ojos y oídos como si éstos fuesen ventanas abiertas (símil muy al uso entre ellos). Según san Ambrosio (*introibit mors*) «la muerte penetrará por la ventana de tus ojos» y el mismo coro escénico es «letal». Para Jerónimo, también la música teatral amenaza la moral. Es más, la misma mención crítica de las representaciones era pecaminosa, decía Salviano. Hasta las mujeres casadas, sabe bien Agustín, «se llevan a casa nuevos saberes» aprendidos de todo aquel «lascivo trajín». Cipriano y Novaciano abrigan en cambio la sospecha de que lo que excita justamente a los adeptos del teatro es el reconocer en la escena lo que ya ellos practicaron en casa. Según Lactancio y Firmicus Maternus, en las piezas mitológicas, son los mismos dioses quienes actúan de maestros de la iniquidad. En suma, el teatro informa -como repiten muchos de ellos a partir de Tertuliano y usando a menudo casi sus mismas palabras- óptimamente sobre toda impudicia. Enseña como una escuela y es natural que se imite lo que con tal maestría se vio ejecutar previamente.⁶²

Hubo también paganos famosos que atacaban la *voluptas oculorum* tal como el ya mencionado Aelio Arístides. Platón y Quintiliano aludieron ya a las perniciosas repercusiones de la música (escénica) y Tácito, Plutarco y, en mucha mayor medida, Ju venal se quejaron de los peligros a los que la comedia exponía, sobre todo, a las doncellas y mujeres. Nada más natural que los Padres de la Iglesia previniesen con especial ahínco a los niños y a las mujeres. Insistían una y otra vez en que más de una nuh jer había entrado pura en el teatro y salió de allí pervertida y que no era

posible aprender en él a ser casta. Y fue justamente en interés de su represión antinatural de la sexualidad, represión puesta íntegramente al servicio de su poder, como la Iglesia hizo todo lo posible para reducir el entusiasmo de los *suaviludii* y alejarlos de aquel arte diabólico. Su intervención ante la corte imperial no surtió desde luego efecto alguno. Esta no quiso arriesgarse, en aras de esa causa, a provocar indignación y rebeliones. Hubo que esperar a Teodosio I para que, en 392, quedasen prohibidas las carreras de carros, prohibición que en 399 se hizo extensiva a todos los espectáculos durante los domingos, pero con éxito tan escaso, evidentemente, que el año 401 el Sínodo de Cartago solicitó que, cuando menos, se reprimulgasen y recrudesciesen las medidas ya adoptadas.⁶³

La Iglesia en cuanto tal, que, lo más tardar desde Clemente de Alejandría y Tertuliano, consideró la asistencia a los espectáculos incompatible con el cristianismo, la acabó prohibiendo estrictamente para sacerdotes y seglares en el III y IV Concilio de Cartago, amenazando a los transgresores con la excomunión. El obispo de Roma, Eusebio, no permitía la actuación de comediantes ni siquiera en los banquetes de homenaje. El matrimonio entre un sacerdote y una actriz incapacitaba, según las «Constituciones apostólicas», para ejercer cualquier cargo eclesiástico. En el siglo iv, el Concilio de Elvira, en España, prohíbe el matrimonio entre los cristianos, sin excepción, y los actores de teatro: también el matrimonio entre cristianos y judíos (a estos últimos los difama en cuatro cánones). El I Concilio de Arles deniega a los aurigas y a todo el personal del teatro el permiso para comulgar mientras estén celebrándose espectáculos. El VII Concilio de Cartago prohíbe en 419 a todos los actores presentar denuncias contra clérigos. Por descontado que tampoco la profesión de actor (a causa de la discrepancia, supuestamente mentirosa, entre la persona y su papel) era compatible con el cristianismo, tan supuestamente devoto de la verdad. Si un actor, una «flauta de Satán» (Jacobo de Sarug), quería convertirse al cristianismo, las antiguas constituciones eclesiásticas y los concilios exigían en general el abandono de su profesión.⁶⁴

En vez de teatro, el gran teatro de la Iglesia y censura eclesiástica hasta el siglo xx

Como quiera que ni advertencias, ni amenazas, ni reprensiones, ni prohibiciones ni cortapisas surtieran el deseado efecto, los Padres procedieron ya bien pronto y por muchos siglos a caracterizar las representaciones de la Iglesia, los *spectacula christiana*, *spectacula christianorum*, como mucho más dignos de ver, como «eternamente sacros» y siendo, por añadidura, gratuitos (Tertuliano).⁶⁵

En vez de las representaciones teatrales paganas, la *Ecclesia diaboli*,

Tertuliano ensalza la reconciliación con Dios, la remisión de los pecados como la mejor diversión (*voluptas*). A quien asiste a los espectáculos por mor de la cultura, lo remite a la literatura eclesiástica. Jacobo de Sarug confronta «los falsos gestos del teatro» con «el discurso fiable de la Iglesia». Las mentirosas historias de la escena, relativas a dioses inexistentes, las confronta con Moisés, que «es único en su esencia». El obispo Jacobo intenta eclipsar la danza de los pantomimos comparándola con el caminar del Lázaro resucitado; el coro escénico, con los cánticos de David y de la Iglesia; el teatro en general, con la Iglesia (comparación, esta última, que encierra una gran verdad, si prescindimos de la diferencia de nivel).⁶⁶

El obispo primado de África, de quien Augusto era amigo y admirador, compara todos los espectáculos de paganos con un teatro representado en el ámbito eclesiástico. Sin tan siquiera pestañear remite a los aficionados a los espectáculos circenses al número mucho más arriesgado que hubo de desplegar Elías cuando ascendió a los cielos en su carro de fuego (eso después de organizar una degollina al abatir, entre otros, a 450 nada agresivos sacerdotes de Baal). El que se regocijara con la imitación pantomímica de Júpiter -ese jayán licenciado capaz de casarse hasta con su hermana- haría mejor en alegrarse con Cristo, el verdadero Dios, que exigía castidad, o con Mana, a un tiempo madre y virgen.⁶⁷

También Agustín tiraba de la misma cuerda. «¡No creáis que el Señor nos ha dejado sin espectáculos!», decía. Ciertamente desde su más temprana juventud Agustín se sintió atraído por las «infames» representaciones, por los «desvergonzados juegos», sobre todo en Cartago. Visitó los *munera* en el anfiteatro y mostró un interés ostensible por la caza de liebres y, presumiblemente, también por las peleas de gallos. Es más, él mismo escribió una obra de teatro. Una vez obispo vio los *fundamenta virtutum* en peligro y aborrecía de los espectáculos, tanto más cuanto que el teatro de Hippo Regius, con una cabida de hasta 6.000 espectadores estaba apenas a 400 metros de su basílica y en caso de coincidir ambos espectáculos, el dado en aquél y el ofrecido en ésta, el templo se quedaba vacío:

Eso pese a que los espectáculos paganos dañaban la moralidad mientras que los de Dios proporcionaban buen provecho y la salvación.⁶⁸ De ahí que Agustín cargue las mejores tintas sobre los espectáculos cristianos al compararlos con los paganos. En vez de entusiasmarse con el auriga del circo, hay que dirigir los ojos hacia Dios, quien, como buen auriga, frena, por así decir, los vicios humanos. En vez de admirar al volatinero, hay que poner los ojos en Pedro caminando sobre las aguas. También la historia de la redención en sentido estricto ofrece espectáculos: la derrota del león satán por la sangre de Cristo, verbigracia, o la liberación de los cristianos del poder del mal. En una palabra: en vez del teatro y la poesía, Agustín aconseja estudiar la Biblia. Ya puede uno imaginarse cuan eficaces eran estas mentecatas apelaciones.⁶⁹

El más grande de entre los Padres de la Iglesia denostaba como pocos los espectáculos paganos aunque sea el único entre ellos que también se manifiesta positivamente acerca de ellos. En ocasiones vierte verdaderas cataratas de repulsivos reproches contra los *espectáculo* de los adversarios, esa «ciénaga», esa «peste corruptora de los cuerpos», esa «quimera del espíritu», ese «trastorno de toda probidad y decoro». En un pasaje único de la *Ciudad de Dios* reprende ásperamente la celebración de una ceremonia festiva, por parte de Cicerón, para aplacar a los dioses: «Esta ceremonia de aplacamiento de tales deidades, deshonestísima, impurísima, impudentísima, a cuyos actores la loable índole de la virtud romana removió de su tribu, reconoció por torpes y declaró infames; este aplacamiento, digo, de semejantes divinidades, digno de vergüenza, de aversión y de detestación para la religión verdadera; estas fábulas repugnantes y vituperables, estos actos ignominiosos de los dioses, malvada y torpemente cometidos y más malvada y torpemente aún representados, aprendíalos con sus propios ojos y oídos la entera ciudad».⁷⁰

No obstante, el mismo Agustín, que con artes de prestidigitador también presentaba a los cristianos la eternidad como un maravilloso espectáculo, no adopta nunca el tono de un Tertuliano, ese aire farolero y triunfal, rezumante de repulsivo veneno con el que éste, en el capítulo final de su escrito *Sobre los espectáculos*, ve radicalmente eclipsados todos los *spectacula* de los paganos por el *spectaculum* del Juicio Final, por el teatro apocalíptico universal de los cristianos. Los actores trágicos y los pantomimos representarán el más calamitoso de los papeles en esa última y no deseada actuación y sus lamentos harán exultar a los cristianos, les resarcirá con creces de todas las miserias, privaciones y humillaciones de la vida pasada. «¡Qué espectáculo para nosotros -exulta Tertuliano- será la próxima venida del Señor, en el que habrán de creer después, que será objeto de elevación y triunfo! [...]. ¡Qué amplio espectáculo será el que allí se despliegue! ¿Qué cosas suscitarán mi admiración, mis risas? ¿Cuál será el lugar de mi alegría, de mi regocijo? ¡¿Qué será poder ver allí a tantos y tan poderosos reyes, de quienes se dijo que habían sido admitidos en el cielo, suspirar en lo más profundo de las tinieblas y justamente acompañados por Júpiter y sus testigos?! ¡Cuántos procuradores, perseguidores del nombre del Señor se consumirán en llamas más horribles que aquellas con las que hacían atroz escarnio de los cristianos! ¡Cómo arderán, además, aquellos sabios filósofos en compañía de sus discípulos a quienes persuadieron de que Dios no se ocupa de nada, a quienes enseñaron que no tenemos alma o que ésta ya no retomará en absoluto al cuerpo o en todo caso no a su cuerpo anterior! ¡Sí, cómo arderán con sus propios alumnos y avergonzados a la vista de éstos! ¡¿Qué será ver también a los poetas comparecer y temblar, contra toda previsión, ante el tribunal de Cristo y no ante el de Radamantis o de Minos?! Y los actores

trágicos merecerán entonces que les prestemos atentamente oídos, a saber, para escuchar los lamentos por un infortunio que será el suyo propio. Será digno contemplar a los comediantes aún más debilitados y reblandecidos por el fuego [...]. Contemplar cosas así y regodearse en ellas es algo que ni pretores, ni cónsules ni cuestores, ni tampoco los sacerdotes de la idolatría te podrán brindar por amplia que sea su liberalidad. Y, no obstante, todas estas cosas las tenemos presentes en nuestro espíritu y, en cierta medida, nosotros las contemplamos ya gracias a la fe».⁷¹

Hoy en día los ataques contra los espectáculos son anacrónicos en alto grado, ¡pero no obsoletos!

Una censura oficial la hay ya desde finales de la Edad Media. En Alemania la primera institución de ese carácter fue la fundada en 1486 por el obispo de Maguncia, Bertoldo de Henneberg. También los estatutos de la censura oficial fueron implantados a instancias de la Iglesia católica. Y todavía León XIII, papa que murió ya en este siglo xx, declaró en su Constitución *Officiorum ac minorum* «estrictamente prohibidos» aquellos libros que «traten, narren o enseñen sistemáticamente cuestiones lúbricas o indecentes». Es verdad que este vicario autoriza la lectura de los clásicos, «que no están, ciertamente, libres de toda impudicia» (!) «a la vista de la elegancia y pureza de su lenguaje, pero sólo a aquellas personas cuyo cargo o docencia hagan exigible esa excepción». A los jóvenes únicamente les deben ser accesibles «ediciones cuidadosamente expurgadas» y «sólo deben ser educados en base a las mismas».⁷²

Incluso en la REA fue una institución de la Iglesia católica la que sugirió y preparó la *Ley sobre la difusión de escritos perniciosos para la juventud*: la consecuencia fue la incoación de varios miles de procesos, incluso contra obras de relevancia estética.⁷³

Tampoco-el teatro moderno es, sin más, tabú. ¡Como si estuviéramos aún en la Antigüedad! En 1903 el Tribunal Supremo Administrativo de Prusia no vaciló, a la hora de prohibir *María Magdalena*, escrita por el alemán y posterior Premio Nobel, Paúl Heyse, ni en calificar los instintos eróticos como «los más bajos y reprobables instintos humanos». Y según ciertos moralistas católicos de renombre, en caso de representación de piezas «indecorosas» peca más o menos gravemente (eso «con certeza») casi todo el que coopere de un modo u otro a ello, y peca, en general, gravemente quien las escribe, representa, financia y aplaude. También quien pudiendo prohibirlas no lo hace. Hasta los mismos albañiles que hubiesen edificado el teatro y las mujeres de la limpieza que lo barrían se veían inculpinados a principios del siglo xx. Y por supuesto, en el momento de inaugurar cinematógrafos «es preciso hacer cuanto sea posible para que ello sea iniciativa de un cristiano consciente de su responsabilidad». Cine, radio y televisión deben ser «cristianizados». Los propietarios de cinemas que permiten la proyección de películas «inmorales» pecan y también

quienes alquilan esos locales. Es más, «incurre en pecado» quien use «indiscriminadamente» de la radio y de la televisión (Háring).⁷⁴

¿No fue justamente bajo el pontificado de Juan Pablo II cuando dio justamente comienzo una cruzada contra las películas más liberales? ¿No fue ésta atizada por el propio Santo Padre? ¿No ha sido bajo su pontificado cuando ciertos abogados secuestraron cintas de cine porno?⁷⁵

Todo cuanto de la cultura pagana anterior podía resultarle útil fue ensalzado como «religión cristiana» y plagiado por el cristianismo

Así como los cristianos escasean entre los intelectuales -pues, en términos generales, cuanto más sabe una persona, menos cree; menos aún en las religiones; y menos que en ninguna en el cristianismo- también el siglo iv sucedía aún que la nueva religión cosechaba sus éxitos más menudados entre los cultos y los aristócratas. Los seguidores de la vieja fe entre estos estratos sociales siguieron reputando, en su gran mayoría, al cristianismo como una fe para carboneros, como religión de la gente de poco fuste, totalmente incompatible con la ciencia antigua. Pero la Iglesia necesitaba justamente de los cultos. De ahí que también en ese punto revisase a fondo su pensamiento y comenzase a abrirse a quienes hasta entonces había puesto en cuarentena o incluso combatido. Y como la nueva religión constituía un buen punto de partida para hacer carrera -también carrera mundana-, los proceres y los cultos se sintieron ahora impulsados a la conversión. Pronto llegó el momento en que las sedes obispaes fueron cubiertas casi exclusivamente por personas de las capas superiores. Al filo del siglo v, el paganismo entra en una lenta agonía. Los representantes del ámbito cultural cristiano acabaron por ser claramente superiores a los paganos que aún quedaban, si prescindimos del más significado de los historiadores en lengua latina, Amiano Marcelino. Ello sucedió, naturalmente, valiéndose de los medios de la cultura antigua, que, cuando menos parcialmente y con bastante desgana, fue legada a la Edad Media.⁷⁶

Ese desarrollo de las cosas está ciertamente en contraposición con las enseñanzas básicas del Nuevo Testamento, de un Evangelio que no fue anunciado para los sabios ni los doctos. Por otro lado, sin embargo, hacía ya tiempo que el cristianismo había dado ya un paso decisivo para salir del mundo judío de Jesús y los apóstoles. El mismo Pablo era ya ciudadano romano e hijo de una ciudad helenística y el propio judaísmo estaba ya helenizado desde hacía siglos, de modo que el cristianismo fue absorbiendo más y más la sabiduría del mundo helenístico-romano convirtiéndose en un hermafrodita típico. Se debatía con y se impregnaba de esa cultura

en la que, al igual que Pablo, habían nacido la mayoría de los cristianos; en la que crecieron, cuya lengua hablaban y a cuyas escuelas asistían.⁷⁷

Hasta el siglo vi no tuvo la nueva religión una escuela propia. Ciertamente que los cristianos odiaban la escuela pagana, pero no crearon una propia ni hicieron ningún intento al respecto: les faltaban todos los requisitos, los mismos fundamentos para ello, y también les resultaba imposible competir con los clásicos. Había una máxima ampliamente difundida, propugnada tanto por Tertuliano como por el papa León I: los cristianos debían ciertamente apropiarse el saber mundano, pero no enseñarlo nunca. La *Statuta Ecclesiae Antiqua* únicamente permitía a los seglares la docencia pública con una autorización especial y bajo control eclesiástico. Pero ni siquiera un rigorista como Tertuliano, que prohibía a los cristianos toda docencia en escuelas paganas, se atrevió a prohibir a los niños la asistencia a la escuela. Y bajo el imperio transformado ya en cristiano los planes de enseñanza y los contenidos escolares siguieron siendo los mismos.⁷⁸

Todo ello no podía por menos de tener consecuencias. Para ganarse el mundo, era forzoso tentarlo con sus propios tesoros. Para vencer había que contar con su ayuda y no oponerse a ella. Inconscientemente y también conscientemente, el cristianismo fue vinculado a la cultura contemporánea, al espíritu de la ciencia griega. Durante los siglos n y m quedó embebido de la misma y aquel movimiento fundamentalmente escatológico en sus inicios se transformó en un sistema de especulación filosófica.

Y ello, gracias a personas como Justino, para quien sólo la filosofía conduce a Dios, sólo los filósofos son santos y para él todo aquel que viva o haya vivido «según la razón», incluso aunque su vida haya transcurrido muchos siglos antes de Cristo y haya, incluso, pasado por «ateo», es un cristiano. Tal fue el caso de un Sócrates, de un Heráclito y de otros semejantes a ellos. Tal proceso fue fomentado asimismo y en mucha mayor medida por Clemente de Alejandría, quien trasvasó la filosofía pagana al cristianismo de forma incansable y con inequívoca intención. Así hizo de éste una filosofía de la religión según la cual ya antes de Cristo sólo a la filosofía le fue dado redimir a ciertos hombres, educar a los griegos camino de Cristo, hasta tal punto que un cristiano carente de formación griega no puede comprender a Dios. Clemente, a quien Roma no reconoce como santo, fue el primero que, con su método, «hizo del cristianismo una doctrina capaz de conquistar el mundo antiguo» (Dannmenbauer). Análogo es el caso del «hereje» Orígenes, quien asimismo vertió a raudales la cultura pagana en el paganismo, valiéndose de ésta para formular su concepto de Dios, su cosmología, su pedagogía, su doctrina del logos y la virtud, su antropología y su filosofía de la libertad. Un cristiano perfecto sólo podía serlo, opinaba, el heleno cultivado. Es más, en su obra *Stromateis*, que abarcaba diez volúmenes y se perdió (quizá no por ca-

sualidad), demostraba, según el obispo Eusebio, «todas las tesis de nuestra religión a partir de Platón, Aristóteles, Numenio y Lucio Comuto. El cristianismo, "vástago del judaísmo tardío", experimentó una "total transformación" gracias a Clemente y Orígenes» (Jaeger).⁷⁹

Esta tremenda adaptación, que, de hecho, constituyó también un factor para el triunfo del cristianismo, culmina en Agustín, quien, al igual que Clemente, volvió conscientemente a poner el saber de la antigüedad, en cuanto ello era posible, al servicio del cristianismo. Lo hizo de forma en verdad casi programática en su escrito *De doctrina christiana*, donde, con el cinismo que le era propio y la arrogancia que no le era menos propia, pero solía revestir de humildad, aventura la osada frase de que: «Lo que ahora se designa como religión cristiana existía ya entre los antiguos y no faltó nunca desde los comienzos del género humano hasta la venida carnal de Cristo, a partir de la cual esa verdadera religión, que ya existía previamente, comenzó a llamarse cristiana».⁸⁰

Con todo, ese trasvase de la cultura antigua fue, en Occidente, bastante más lento que el Oriente, donde, verbigracia, Basilio enseña en su *Discurso a los jóvenes* «a sacar provecho de los libros de los griegos» (aunque sea nuevamente la castidad lo que él aprecie más que nada en aquellos:

«Nosotros, oh jóvenes, no apreciamos en nada esta vida humana»; «quien no quiera hundirse en los placeres sensuales como en una ciénaga, ése debe despreciar todo el cuerpo», tiene que «disciplinar y domeñar el cuerpo como los ataques de un animal salvaje [...]». (El consabido tema favorito.) En Occidente los teólogos parecen tener casi siempre mala conciencia -si es que los teólogos pueden tener algo así- respecto al saber científico. A lo largo de todo el siglo ni la Iglesia occidental sigue pensando sobre esta cuestión como Tertuliano. Después, el saber y la cultura fueron tolerados como una especie de mal necesario, convirtiéndolos en instrumento de la Teología: *ancilla theologiae*.⁸¹

«... Despreciando las Sagradas Escrituras de Dios, se ocupaban de la geometría»

Hasta la geometría se les antojaba oprobiosa a los cristianos. Todavía a principios del siglo iv se negaban a hacer obispo a Nemesio de Emesa porque se dedicaba al estudio de las matemáticas.⁸²

La geometría y otras ocupaciones científicas se reputaban poco menos que como actividades impías. El historiador de la Iglesia Eusebio atacaba así a los «herejes»: «Despreciando las Sagradas Escrituras de Dios se ocupaban con la geometría; pues son hombres terrenales, hablan terrenalmente y no conocen a Aquel que viene de lo alto. Estudian afanosamente la geometría de Euclides. Admiran a Aristóteles y a Teofrasto. Al-

gunos de ellos rinden incluso auténtico culto a Galeno. ¿Necesito acaso hacer notar expresamente que quienes necesitan de la ciencia de los infieles para demostrar su herejía y adulteran la candidez infantil de las divinas Escrituras con las argucias de los impíos nada tienen que ver con la fe? Y así, con toda desvergüenza, echaron mano de las divinas Escrituras y pretendieron después haberlas mejorado».⁸³

Las ciencias naturales fueron objeto de particular condena por parte de la teología cristiana. Las repercusiones de esa condena han perdurado por mucho tiempo e incluso llevó a algunos investigadores a la hoguera. En la enseñanza escolar usual en Occidente las ciencias naturales (y la historia, lo que resulta bien elocuente) no hallaron cabida hasta muy entrada la Edad Moderna. En las mismas universidades no se impusieron como «disciplinas» independientes sino a partir del siglo xviii. Ya en los últimos tiempos de la Edad Antigua, sin embargo, la medicina experimentó una fuerte decadencia en todos los pueblos -salvo quizá en Mesopotamia- mientras que la predilección por lo oculto se hacía no menos evidente. El patriarca Severo de Antioquía, por ejemplo, y asimismo el armenio Eznik de Kolb insisten en la existencia de demonios en el hombre y rechazan todo intento de explicación naturalista por parte de los médicos.⁸⁴

Ya el apologeta Taciano, discípulo de Justino, reprueba la medicina y la hace derivar de los «espíritus malignos». «A saber, los demomios apartan con su astucia a los hombres de la veneración de Dios persuadiéndolos de que pongan su confianza en las hierbas y raíces.» Estas palabras rezuman aquella profunda aversión, tan propia de los antiguos cristianos, por la naturaleza, «el más acá», «lo terrenal». «¿Por qué la gente deposita su confianza en los poderes de la materia y no confía en Dios? ¿Por qué no acudes al más poderoso de los señores y prefieres curarte por medio de hierbas, como el perro; de serpientes, como el ciervo; de cangrejos de río, como el cerdo; de monos, como el león? ¿Por qué divinizas lo terrenal?» De ese modo la medicina en su totalidad se reducía a obra diabólica, obra de los «espíritus malignos». «La farmacología y todo cuanto con ella se relaciona, proviene del mismo taller de embustes.» Análoga es la opinión de Tertuliano, que hacía mofa de doctores e investigadores de la naturaleza, y esa actitud prosiguió su marcha errabunda y asoladora a través del Medioevo e incluso hasta más tarde.⁸⁵

Es natural que un Taciano no tenga ninguna estima por la ciencia en su conjunto. «¿Cómo creer a una persona que afirma que el sol es una masa incandescente y la luna, un cuerpo como la Tierra? Todo esto no son más que hipótesis discutibles y no hechos demostrados [...]. ¿Qué utilidad pueden reportar [...] las investigaciones sobre las proporciones de la Tierra, sobre las posiciones de las estrellas, sobre el curso del sol? ¡Ninguna! Pues con semejante actividad científica sólo cuadra un tipo de persona que constituye en ley su opinión subjetiva.» Las explicaciones

puramente científicas no cuentan ya. Aquellas personas que, en el siglo iv, buscaban una explicación geofísica de los terremotos (¡en vez de considerarlos causados únicamente por la ira de Dios!) eran inscritos en la lista de «herejes» por el obispo de Brescia.⁸⁶

Como quiera que el criterio supremo para la recepción de las teorías científico-naturales era el de su grado de compatibilidad con la Biblia, la ciencia no sólo se estancó p'pr entonces, sino que se llegó a desechar el mismo saber acumulado desde tiempos inmemoriales. El prestigio de la ciencia menguó en la misma medida en que ascendía el de la Biblia.⁸⁷

La teoría de la rotación de la Tierra y de su forma esférica se remonta a los pitagóricos del siglo v a. de C., Ecfanto de Siracusa e Hicetas de Siracusa. Eratóstenes de Cirene, el escritor más polifacético del helenismo, trataba ya como cuestiones seguras la de la rotación de nuestro planeta y la de su forma esférica. Otro tanto pensaban Arquímedes y otros sabios. También Aristóteles sabía de ella, y el historiador y geógrafo Estrabón. Tal era también la opinión de Séneca y Plutarco. La Iglesia cristiana renunció a ese conocimiento en favor del relato mosaico de la creación y del texto bíblico predicando que la Tierra era un disco rodeado por los mares. Los estudiantes europeos no volvieron a saber de su figura esférica hasta un milenio después, en la Alta Edad Media, ¡a través de las universidades árabes de España! Y sólo a finales del Medioevo se reasumió esa teoría.⁸⁸

Lactancio difama la ciencia natural calificándola de puro sinsentido. El Doctor de la Iglesia Ambrosio la reprueba radicalmente como ataque a la majestad de Dios. A él no le interesa lo más mínimo la cuestión de la naturaleza o la posición de la Tierra. Eso es algo sin relevancia alguna para el futuro. «Baste saber que el texto de la Sagrada Escritura contiene esta observación: "Él suspendió la Tierra en la nada"». De ahí a poco Ambrosio solventa una cuestión semejante con la respuesta: «A este respecto resulta suficiente lo que el Señor manifestó a su servidor Job, puesto que habló a través de una nube...». Este Doctor de la Iglesia sostuvo en cambio la teoría de que había al menos tres cielos, ya que David mencionó al «cielo de los cielos» y Pablo asegura «haber sido transportado hasta el tercer cielo».⁸⁹

La noción que tiene san Ambrosio de la filosofía natural se ilustra con la sentida afirmación de que «el evangelio según san Juan contiene toda la filosofía natural», que justifica diciendo que «nadie como él, me atrevo a afirmar, ha contemplado la majestad de Dios con tan elevada sabiduría para revelárnosla con tan original lenguaje». No por acaso juzga inútil la filosofía el mismo san Ambrosio, pues que sirvió para que cayeran en el error los arrianos. Y sin embargo, él mismo sufrió, y no poco, la influencia neoplatónica, hasta el punto de no tener reparo en copiar extensas parrafadas de Plotino, el principal representante de esa escuela. Y su

regla cristiana para los sacerdotes. *De officiis ministrorum*, no sólo toma de Cicerón el título, sino también la forma, la estructura, todo en realidad, incluso la secuencia de la exposición y la postura fundamental, aunque revestida con un barniz de cristianismo. Sucede que no era capaz de establecer por sí mismo una regla, lo que le obligó a tomar en préstamo la del autor pagano y ello a tal punto, que se ha podido decir con ironía que Cicerón, gracias a san Ambrosio, llegó a ser casi un Padre de la Iglesia. Al mismo tiempo, no se priva de juicios negativos sobre los dialécticos, cuya ciencia mundana suele negar en bloque.

Puede ser instructiva esta explicación de los hábitos intelectuales del hombre que, al fin y al cabo, desde el siglo vm pasa por ser, junto con Jerónimo, Agustín y el papa Gregorio I, de los más grandes Padres de la Iglesia, al menos en Occidente. De quien dice todavía en el siglo xx un teólogo católico que «su extensa *actividad literaria*», más que la político-eclesiástica, «ha dado lustre a su nombre y merece conservarse para provecho de la posteridad admirada y agradecida» (Niederhuber)⁹⁰

A este famoso vamos a seguir, pues, hasta el terreno que mejor domina, y para dilucidar su arte, tomaremos la que se considera su obra maestra, de manera que nadie pueda reprocharnos una elección tendenciosa.

«... El eco de su nombre y el fruto de su espíritu.»

Las pruebas de san Ambrosio en pro de una casta viudez: El ejemplo de la tórtola; en pro del nacimiento virginal de la madre de Dios: El ejemplo de los buitres; en pro de la inmortalidad: El ejemplo del ave fénix y otras muchas brillantes ocurrencias

Ya en la Antigüedad había cristianos a quienes la exégesis alegórica les parecía bastante boba, irremediablemente subjetiva y en los teólogos de esa especie veían al tipo de persona que da a las palabras tantas vueltas que extraían de ellas lo que ellas debían dar, lo que se quería que diesen. Los exégetas, por su parte, pensaban unánimemente que toda interpretación literal del texto era puramente superficial; que ceñirse a las palabras sólo a veces aportaba algún sentido y en general no el auténtico. Este se hallaba más en lo profundo, había sido misteriosamente cifrado por Dios y sólo ellos podían ponerlo al descubierto mediante la interpretación alegórica. También Ambrosio era de esa opinión. También a él le resultaba imprescindible la suposición de un sentido más elevado en la Escritura de modo que a veces distingue dos tipos de tal sentido, *Uñera* y *sensus altior*; a veces, incluso tres sentidos: *sensus naturalis*, *sensus mysticus* et *sensus moralis*. Pero vayamos a lo concreto.

El paraíso, por ejemplo, cuyo carácter «histórico», naturalmente, no se cuestiona, es una imagen del alma y sus cuatro ríos representan las cuatro virtudes cardinales. El arca hace de símbolo del cuerpo humano y cada una de sus partes se corresponde con otra del cuerpo. Los animales del arca son los apetitos. En *De Isaac et anima*, la boda de Isaac y Rebecca simboliza la unión entre Cristo y el alma humana. En su *De patriarchis*, Simeón representa a los escribas y Leví a los sumos sacerdotes del tiempo de Cristo. En virtud de esas exégesis alegórico-místicas, de esas interpretaciones y reinterpretaciones tipológicas, Ambrosio no sólo fue capaz de desvelar toda una serie de «predicciones mesiánicas», sino también de fascinar a una cabeza como la de Agustín. A partir de ahora, esa otra gran lumbrera, la más brillante de la Iglesia, no tuvo ya «que padecer leyendo los escritos del Antiguo Testamento, la ley y los profetas, con ojos que me los hacían parecer absurdos...». Nada de eso: ahora, una vez que Ambrosio había puesto al descubierto los profundos secretos que se ocultaban tras la inofensiva envoltura, Agustín ya no necesitaba despreciar la religión de su madre como un cuento de viejas; podía, pertrechado con las iluminaciones ambrosianas, considerar superadas las críticas maniqueas al Antiguo Testamento y él mismo, Agustín, descubría paulatinamente ese sentido más alto, oculto por doquier. «A menudo -nos dice- escuché con alegría cómo Ambrosio decía al pueblo: "La letra mata, el espíritu vivifica", cómo él, en aquellos pasajes en que el texto literal parecía enseñar algo torcido, retiraba el velo místico y dejaba patente su sentido espiritual». (En relación con lo cual Ambrosio, con toda naturalidad y siguiendo a los anteriores Padres de la Iglesia, llamaba a los judíos veterotestamentarios «los nuestros» o incluso «nuestros mayores», *maiores nostri*.)⁹¹

Cómo vivifica el espíritu, cómo airea éste el velo místico, es algo que queremos examinar ahora basándonos en ejemplos del ámbito científico natural, por llamarlo así, extraídos de su *Hexaemeron libri sex*, una obra que consta de nueve sermones, pronunciados en seis días sucesivos, acerca de «la obra de los seis días», la narración mosaica de la creación. Como quiera que el obispo de Milán los escribió ya muy entrado en años, como *senex* y pocos años antes de su muerte, prometen ser especialmente abundantes en arte y sabiduría simbólicos, tanto más cuanto que la teología católica más reciente la califica de «obra maestra también desde el punto de vista literario, plena de espléndidas descripciones de la naturaleza» (Altaner/Stuiber), «quizá la obra más bella de Ambrosio» (Moreschini).⁹²

Así por ejemplo el sublime exégeta convierte al pichón de tórtola -que en otro tiempo fue la víctima propiciatoria ofrecida al Señor, según la ley del Señor y a raíz de la circuncisión de ese mismo Señor- en símbolo de la castidad del estamento de las viudas. Ambrosio es un especia-

lista en eso, pues en una obra. *Sobre las viudas*, dedicada expresamente a la cuestión, mostró hasta qué punto el estado de viudez es preferible a las segundas nupcias. Por lo demás el santo, autor de numerosos tratados ascético-morales, obtuvo especial reconocimiento en el ámbito de los teólogos del ramo.

Pero volvamos al pichón de tórtola, al sacrificio por la circuncisión. Ambrosio escribe: «A saber, ése es el auténtico sacrificio de Cristo: la castidad corporal y la gracia espiritual. La castidad se refiere a la tórtola, la gracia al pichón». Y después de aleccionarnos acerca de que «la tórtola, una vez viuda por pérdida del macho, alberga en sí una profunda aversión contra todo lo que signifique apareamiento», ya que «decepcionada y defraudada en este primer amor, amor breve en el goce y amargo en el resultado, más pródigo en dolor, por la pérdida del amado, que en amorosas delicias», este consumado intérprete entra en la moraleja de la historia: «De forma que renuncia a nuevos vínculos y no vulnera las leyes de la caridad ni de los lazos que la unieron a su amado esposo: sólo a él le guarda ella su amor, sólo para él preserva el nombre de esposa. Aprended, mujeres, cuan sublime es el estado de viudez, cuya loa se anuncia ya en el mundo de las aves».⁹³

¡La tórtola fiel más allá de la muerte del esposo! Sí, Ambrosio sintió especial debilidad por la ilustración de las mujeres, a las que dedicó, particularmente a las vírgenes, obra tras obra, desvalidas y postergadas como ellas estaban y siguen estando. Pues, opina el santo Doctor de la Iglesia, «la mujer debe velar su cabeza porque ella no es imagen de Dios». Para ello se remitía a Pablo. El apóstol de las gentes y la tórtola. ¿Quién -pregunta Ambrosio- dio esas leyes a la tórtola? No el hombre. «Pues ningún hombre se hubiese atrevido a ello después de que ni el mismo Pablo se atrevió a elevar a precepto legal la observancia de la viudez.» El apóstol expresa ante las mujeres como mero deseo lo que en las tórtolas es uso permanente. Pero si el mismo Pablo no impuso la observancia de la viudez a las mujeres, ¿quién podría habérsela impuesto entonces a las tórtolas? Sólo Dios, naturalmente. «Dios, pues, imprimió en las tórtolas ese instinto y les dio esa fuerza de la continencia, pues sólo Él puede dar al respecto una ley universal y vinculante. La tórtola no se inflama ante la florida juventud, no se deja seducir por una ocasión tentadora. No sabe lo que es vulnerar su primera fidelidad, pues sabe guardar la castidad prometida a raíz del primer vínculo que le cupo en suerte.»⁹⁴

¡Un Doctor de la Iglesia!

«Bellas descripciones de la naturaleza y sabrosos relatos de la vida de los animales -escribe O. Bardenhewer en su obra estándar, todo un doctor en teología y filosofía, en otro tiempo protonotario apostólico y profesor de la universidad de Munich, haciendo los honores al *Hexameron*—. Los animales son presentados como ejemplo ante el hombre. El no-

tle tono campechano de la homilía del autor se acredita espléndidamente. Es más, «el eco de su nombre y el fruto de su espíritu...».⁹⁵

¡Vemos de pasada en cuánta estima tiene la Iglesia católica al animal! Y toda vez que Ambrosio ha hablado justamente de la «virtud», de la «viudez de las aves», resulta obligado que quiera, ya en el capítulo siguiente, «hablar de la virginidad, que, como se nos asegura, se da incluso en algunas aves. La podemos observar verbigracia en los buitres», los cuales, ciertamente «no se entregan a ninguna relación sexual», cuya concepción «no requiere apareamiento», «cuya generación no necesita del macho», causa, seguramente, de que aquéllos «alcancen una vida tan larga en años que sus días se prolonguen más allá del siglo y no es fácil que les sorprenda la muerte en edad temprana». Y en este punto, el eximio príncipe de la Iglesia presenta ufano su triunfo: todos estos buitres nacidos sin padre (y varias otras aves) testimonian nada menos que la posibilidad y credibilidad del alumbramiento virginal de María.

Más aún, Ambrosio exclama ante la cristiandad y ante un mundo lleno de incrédulos: «¿Qué dicen a ello los burlones, que tanto gustan de hacer mofa de nuestros misterios apenas oyen que parió una virgen; que tienen por imposible el que haya alumbrado una doncella de pudor no maculado por la cohabitación con varón? ¿Se tendrá por imposible en el caso de la Madre de Dios lo que no se cuestiona cuando se trata de los buitres? Pare un ave sin necesidad de macho y nadie lo niega y porque Mana dio a luz estando prometida, se pone en entredicho su castidad ¿Cómo no advertir que el Señor nos previene cabalmente, a través de innumerables analogías de la vida de la naturaleza, con las que ilustra la decencia de su encarnación y da fe de su autenticidad?».⁹⁶

El *Hexaemeron*, «esa interesante y significativa obra» (Bardenhewer), «la obra literaria maestra de san Ambrosio» (Niederhuber), exhibe de esa manera biológica y teológicamente provechosa todo un zoo, incluidas las aves nocturnas, el murciélago y el ruiseñor, símbolo de la alabanza a Dios y del anhelo de la gloria celeste. Toda una gama que va desde la fotófoba lechuza, símbolo de la maligna sabiduría terrenal, alejada de Dios (en el antiguo Egipto era un animal objeto de sagrada veneración), hasta «el canto del gallo, con su significado físico, moral y salvífico». Pues el quiquiriquí no sólo espanta a los ladrones, sino que también despierta al lucero matutino. Y lo que es más importante: «Su canto estremece el sentimiento de piedad que se eleva prestamente buscando ejercitarse en la lectura [de la Escritura]». De ahí que Ambrosio concluya así el quinto libro de su obra maestra: «Así pues, después de acompañar a las aves en sus alegres trinos y de cantar conjuntamente con el gallo, ¡cantemos ahora los misterios del Señor! ¡Las águilas, rejuvenecidas por la expurgación de sus pecados, deben darse cita junto al cuerpo de Jesús! La gran ballena nos ha traído en verdad a tierra el auténtico cuerpo de Joñas (Cristo)...».⁹⁷

¡Dios todopoderoso!

En otro de los alardes geniales de esa misma obra, este corifeo eclesiástico, objeto de loas superlativas, se sirve de la metamorfosis del gusano de seda, de los cambios de color del camaleón y la liebre, y del fénix resurgido como símbolos y pruebas en favor de la resurrección de Cristo.

Sobre el fénix, que según él alcanza en Arabia «una edad de hasta 500 años», Ambrosio nos informa así: «Cuando siente aproximarse el final de sus días se prepara un sarcófago de incienso, mirra y otras plantas aromáticas, en el que entra y muere una vez consumado el tiempo de su vida». El ave ambrosiana no anduvo desacertada al escoger la mirra como símbolo de la resurrección. También del incienso cabía esperar ímpetu. Y nebulosidad. En cualquier caso llevaba ya mucho tiempo humeando en los templos budistas e hindúes, en los de Grecia y Roma, en el culto cananeo a Baal, en el templo a Yahvéh de Jerusalén. Eso antes de que el cristianismo lo condenase como «pasto de los demonios» (Tertuliano) y volviera, también él, a introducirlo en la turificación, de los altares, de las imágenes de santos, en otras ceremonias de consagración y en el culto sacramental de latría, en la liturgia de la misa... y eso ya en en el *Ordo Romanus* más antiguo...⁹⁸

El ave fénix disfruta, pues, de un sarcófago mitológico. Y ahora resurgirá de su «carne putrefacta», como bien sabe Ambrosio, en forma de un «gusanillo» al que «le crecen alas en el término de un plazo bien fijado» hasta que, finalmente, nos hallamos de nuevo ante la misma ave de antaño, contenta como unas pascuas o, digamos, como un fénix: igual que lo estaremos nosotros en la resurrección. «¡Bien puede esta ave, que, sin ejemplo previo y desconocedora del asunto, dispone para sí los símbolos de la resurrección, instruir cuando menos en la fe en esa resurrección mediante el ejemplo que ella misma nos da! Pues las aves existen por mor del hombre y no el hombre por mor de los pájaros. Sírvanos también de símbolo de cómo el hacedor y creador del mundo de las aves no permite que sus santos incurran en sempiterna ruina, siendo así que no permitió tal ruina ni siquiera en el caso de esa ave, sino que dispuso su resurgimiento a partir de su propia semilla para que perdure de por siempre. (O bien), ¿quién le anuncia el día de su muerte para que se prepare el sarcófago, lo llene de plantas aromáticas y lo ocupe para morir de modo que el agradable aroma absorba el hedor del cadáver? ¡Oh hombre, entra tú también en tu sarcófago! ¡Despréndete del hombre viejo y de su conducta y vístete del nuevo!» Así exclama Ambrosio, con palabras de Pablo, que también entró en su sarcófago como «un fénix bueno» y lo «impregnó con el aroma del martirio».⁹⁹

El obispo de Milán autor de casi dos docenas de tratados exegéticos sobre el Antiguo Testamento (mientras que en lo referente al Nuevo únicamente aplicó su virtuosismo al evangelio de Lucas) gusta de equiparar

la filosofía y la sofística, siguiendo la peor parte, por supuesto. Cuanto no le cuadra lo atribuye a la «pérfida capciosidad de la sofística». A menudo echa en el mismo saco la sabiduría de este mundo, el pueblo judío y los «herejes», gentes, todas ellas, que «se regodean en la vanilocuencia, desdeñan la sencillez de la doctrina de la verdadera fe y exhuman tesoros inútiles», pero «no traen salvación al pueblo, pues sólo Cristo puede borrar los pecados del pueblo...».

Lo que semejante cabeza entiende por saber, ciencia e ignorancia, lo que él opina de la ciencia (natural) de su época, resulta meridiano. Son cosas que carecen de interés para él. La ciencia, la sabiduría, la verdad, todo ello no es para él otra cosa que la Biblia, el amoroso padre celeste, el más allá. Hasta Bardenhewer lo concede. «Da inmediatamente de lado a toda cuestión que no revista importancia para la vida eterna.» Y el mismo Ambrosio compara a los doctos con la lechuza cuyas grandes pupilas azules no percibirían las sobras espectrales de la tiniebla. «Los sabios del mundo -escribe- no ven. No miran a la luz; caminan entre tinieblas» y finalmente caen, «al extraviarse, a pesar del día de Cristo y de la luz de la Iglesia, que los iluminan desde muy cerca, en las tinieblas de la eterna ceguera. No ven nada, pero peroran con jactancia».¹⁰⁰

Pero ¿no son cabalmente los teólogos, los Padres de la Iglesia los que peroran jactanciosamente? ¿No son ellos cabalmente los que saben acerca de Dios cosas literalmente increíbles? ¿No son cabalmente ellos quienes resuelven hasta los más arduos problemas bíblicos con su arte exegética, con sus a menudo esperpénticas especulaciones y montajes sobre letras, nombres y números? Y en ello, una vez más, tampoco son siquiera originales. Se limitan a seguir una tradición usual en las escuelas paganas desde el siglo vi a. de C., la interpretación alegórica de Hornero. La carta de Bamabás, verbigracia, a la que Clemente y Orígenes incluyen en las Sagradas Escrituras, ¿no halla acaso profetizada la muerte de Jesús (que no resulta fácil de demostrar a partir del Antiguo Testamento) en la circuncisión de los 318 siervos de Abraham por el hecho de que ese número contiene los signos numéricos griegos I H T (I = 10, H=8, T= 300), siendo así que la I significa Jesús y la T la cruz?¹⁰¹

¿Y no nos ilumina también a ese nivel el más insigne de los Doctores de la Iglesia? Pues también Agustín prefería, especialmente en sus sermones -tan sólo los auténticos llegan a medio millar-, el sentido alegórico. Fue únicamente eso lo que le permitió salir airoso frente a la polémica de los maniqueos contra el Antiguo Testamento. Y cuando el año 393-394 intentó una exégesis del Génesis según el sentido literal interrumpió significativamente su libro (*De Genesi ad litteram imperfectus liber*) apenas interpretado el primer capítulo. (Una dilatada explicación. *De Genesi ad litteram*, iniciada en 401 examina únicamente los tres primeros capítulos.)¹⁰² , , • .

Del arte exegético de san Agustín; sobre lo que creía y lo que no creía. Cómo todo cuanto una persona necesita saber está contenido en la Biblia

A la hora de la interpretación alegórica, Agustín procede tal y como solía y suele ser habitual entre los teólogos de la Iglesia. Según ello la luna es el símbolo de la Iglesia, que refleja la luz de Dios; el viento símbolo del Espíritu Santo y el número 11 símbolo del «pecado», puesto que sobrepasa el 10, símbolo, naturalmente, de los diez mandamientos. Aplicando ese método, Agustín distingue lo siguiente en la parábola del hijo pródigo: a Dios, en el padre; a los judíos, en el hijo mayor; a los paganos, en el menor; la inmortalidad, en el vestido con que se envuelve a quien retomó al hogar; a Cristo (cebado por los pecados del hombre) en el ternero cebado que se sacrifica, etc. El meollo de la parábola parece haberse escapado a su vista. Cómo Agustín solventa, por lo demás, las más insólitas proclamaciones bíblicas es algo que puede ilustrar un ejemplo de sus 124 *Tractatus in Joannis evangelium*, «especialmente valiosos» para Altaner/Stuiber. También el sermón 122 de ese libro, que aduciremos a continuación, lo escribió y predicó tardíamente, no antes del año 418, con gran experiencia de la vida.

Así pues, Agustín leyó en el Evangelio de Juan, 21, 11, que Pedro traigo a tierra «ciento cincuenta y tres grandes peces» por cuenta de la pesca milagrosa en el lago de Tiberíades. Ese número tan exacto dio que pensar a Agustín. Pero así como había desentrañado otros misterios de índole muy diversa, desentrañó el de los 153 peces. ¡Éstos simbolizaban, claro está, a todos los elegidos! He aquí su contundente prueba: 10 es el número de los mandamientos y representa la ley; 7 es el número de los dones del espíritu y representa al Espíritu Santo. Añádase a ello la gracia del Espíritu Santo: eso hace $10 + 7 = 17$. Ahora basta sumar todos los números que van desde el 0 al 17 y ¿qué se obtiene?: ¡el número 153! Algo que asombra al experto y admira al lego, pero que era, es y seguirá siendo un cálculo cabal. Y Agustín, el grandioso intérprete de la Sagrada Escritura, predicó una y otra vez sobre esta pesca milagrosa, sobre esta, digamos, doble pesca milagrosa y sobre el sentido, por él desentrañado, de los 153 peces. ¡Qué sensación de triunfo debió de sentir y qué escalofrío de auténtica veneración por esa sabiduría debieron de sentir los miembros de su grey a sus espaldas!¹⁰³

Todo ello son aspavientos, dicho sea de paso, por un evangelio que no sólo no fue escrito por el apóstol Juan, sino que, rechazado en su tiempo por los círculos ortodoxos, fue reelaborado a mediados del siglo n por un redactor de la Iglesia, quien, entre otras cosas, le añadió todo el capítulo 21, justamente el capítulo en el que nadan «nuestros 153» peces.¹⁰⁴

Los logros intelectuales de Agustín -que son de naturaleza teológica, lo cual, *rebus sic stantibus*, habla especialmente en contra suya- fueron sobrevalorados desde siempre. Si se exceptúan ciertas observaciones psicológicas, siempre escribió bajo inspiración ajena, y se limitó a «convertir en una vivencia personal lo que captaba al meditar sobre los pensamientos de otro.s» (H. Holl). «Nunca en su vida tuvo valor para pensar de forma autónoma.» O algo aún peor: un historiador tan esclarecedor y digno de ser leído como H. Dannenbauer se ve tentado de aplicar a Agustín la vieja sentencia con que Goethe se refería a Lavater: «La verdad rigurosa-mente estricta no fue cosa suya. Se mintió a sí mismo y a los demás».¹⁰⁵

Agustín sentía auténtica adicción por la autoridad. Siempre tuvo que buscar cobijo bajo algo, adherirse a algo, a los maniqueos, al escepticismo académico, al neoplatonismo y, finalmente, al cristianismo. A este respecto, sólo creía en la Biblia en virtud de la autoridad de la Iglesia (la cual basaba su autoridad en la Biblia). La autoridad de la Biblia es a su vez garantía, piensa Agustín, de la verdad. Lo que aquélla afirma es verdad, es completamente infalible. «Es más, la Escritura aparece a veces como criterio del saber profano. De las narraciones históricas, únicamente debemos creer cuanto no contradiga las afirmaciones de la Escritura».¹⁰⁶

Ya en la época de Agustín había menguado tanto el caudal del saber como la calidad de la educación. Con todo, cierta formación clásica contaba aún hasta el punto de que con ella era posible hacer carrera en el imperio romano y acceder a las altas e incluso a las supremas dignidades. Ésa era la ambición de Agustín, y Símaco, el prefecto pagano de Roma, lo alentó y le procuró un puesto de profesor de retórica en Milán. Su debilitada salud, sin embargo, impuso la renuncia a sus ambiciones. Probablemente ello está (también) en relación con el hecho de que Agustín, cuya formación se inició demasiado tarde y concluyó demasiado pronto, sintió «siempre cierto desdén por la ciencia pura» y comenzó a despreciar la educación de entonces «como algo condenado a muerte» (Capelle).¹⁰⁷

El obispo de Hipona no tenía la menor noción del hebreo. También su conocimiento del griego era endeble. A duras penas podía traducir textos griegos. Él, un *rhetor* y durante varios años profesor de varias escuelas superiores, llegaba apenas a leer la Biblia griega. A los clásicos, incluidos Platón y Plotino en la medida en que los conocía, y a la Patrística Griega, los leía en versión latina. Y es probable que la mayoría de sus citas fuesen de segunda mano. Sólo muy pocas provienen de fuentes directas: Livio, Floro, Eutropio, quizá Josefo, pero sobre todo Marco Terencio Varrón, el gran erudito de la antigua Roma, cuyas *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* constituyen su única fuente de información respecto a las divinidades paganas.¹⁰⁸

La formación científiconatural de Agustín era muy débil. Ciertamente que no creía necesario admitir la existencia de pigmeos, de cinocéfalos ni de gentes que se protegían del sol bajo sus pies planos: *creciere non est necesse*. Creía firmemente, eso sí, que el diamante sólo se podía partir con la sangre de un macho cabrío y que el viento de Capadocia preñaba a las yeguas. También creía firmemente en el purgatorio. Es más, fue él el teólogo que sacó a colación esa idea prestándole así entidad dogmática. Creía también firmemente en el infierno, siendo él mismo quien nos lo pinta como fuego realmente físico y quien enseña que la intensidad del calor se rige por la gravedad de los pecados. En cambio, no cree en absoluto que la Tierra sea esférica (*nulla ratione credendum est*) aunque ello hubiese sido demostrado hacía siglos.¹⁰⁹

Las ciencias naturales, según Agustín, son opinión antes que ciencia. La investigación del mundo es a lo sumo investigación de un mundo de apariencias. Eso vale tanto para el teatro como para la ciencia natural o la magia. Afán de espectáculos, curiosidad, eso es todo. «A causa de esa morbosa apetencia, en el teatro se representan piezas efectistas. Partiendo de ahí, uno va más allá con el afán de desentrañar los misterios de la naturaleza exterior a nosotros, el conocimiento de las cuales de nada sirve y no es otra cosa que curiosidad humana.» La *curiositas* dirigida a lo puramente terrenal y no hacia Dios es perversa y peligrosa, una *fornicatio animae*, una fornicación espiritual, una comunidad con los demonios. De ahí que no sólo rechace las artes mágicas, sino que considera asimismo superfluas la medicina y la agricultura. La esencia pura de Dios, enseña como buen neoplatónico, es algo más próximo a nuestro espíritu que todo lo corpóreo.¹¹⁰

Agustín, que se inspira sobremanera en Platón y que durante cierto tiempo creyó que, prescindiendo de algunos términos, platonismo y cristianismo vienen a ser lo mismo, asumió particularmente el neoplatonismo, «una prepedeutica hacia Cristo», por así decir. Filosofía y teología se compenetran sin cesar en la obra del obispo -especialmente a partir del 400- si bien lo contempla todo desde la perspectiva cristiana, la *vera religio* ya que el hombre, según la doctrina agustiniana de la iluminación no puede, en pureza, conocer, si no es iluminado por la gracia y la luz de Dios. El saber y la cultura profanos no tienen por ello ningún valor por sí mismos. Sólo adquieren valor al servicio de la fe y no tienen otra finalidad que el de conducir a la santidad, a una comprensión más profunda de la Biblia. Tampoco la filosofía que, ya en su ancianidad, se le antojaba «charlatanería sutil» (*garrulae argutiae*) tiene para él otro valor que el de mera ayuda para interpretar la «revelación». Todo se convierte así en recurso, en instrumento para la comprensión de la Escritura. En otro caso la ciencia, cualquier ciencia, es alejamiento de Dios.¹¹¹

Todo, en Agustín, gira en el fondo en torno a Dios, a la Iglesia. Es sig-

nificativo que su escrito *De doctrina Christiana*, objeto de lecturas e interpretaciones continuamente renovadas, sea simultáneamente fundamento de la educación cristiana y guía de predicadores. El obispo, que también escribe en ella acerca de la utilidad de las ciencias (profanas) y tami-za toda la cultura antigua -en la medida en que la conoce- condena todo aquello que no resulte útil al pensamiento católico y particularmente al estudio de la Biblia. La curiosidad, el afán de saber siempre creó suspica-cias en el cristianismo. Ya Tertuliano la había combatido con crudeza y Agustín, un representante aún más encarnizado de ese fatal despropósito, ataca casi por sistema esa curiosidad, ese anhelo de saber, toda inclina-ción hacia metas puramente humanas. Lo cual conduce en él, con toda consecuencia, a la anatematización de la ciencia, del conocimiento sen-sorial: instrumentos que atenazan, obstáculos para la fe. «¡Los ignorantes se levantan y arrebatan para sí el reino de los cielos!» De ahí que, ardiendo en el celo religioso, considerase mucho más fiable, en caso de enfer-medad, invocar a los santos que aplicar cualquier remedio medicinal y, consecuente una vez más, recomendaba curar la migraña mediante la im-posición de los evangelios. Su grey, sin embargo, usaba también como medicamento una papilla hecha de pan eucarístico.¹¹²

Siguiendo la tónica que no sólo es típica en él, sino en general en toda esa corriente del cristianismo relativamente amiga de la cultura, Agustín toma en cambio de los paganos, sus «poseedores ilegítimos», todo cuanto le puede resultar útil, que es muchísimo. Es necesario, dice, desposeerlos de sus tesoros al igual que hicieron los judíos en su éxodo cuando se lle-varon consigo el oro y la plata de los egipcios. Así despoja a toda la cultu-ra pagana de su propio valor. La expropia, por así decir, para poner «en el marco de la cosmovisión y la cultura cristianas, sin alterarlo apenas» todo cuanto de aquélla podía aprovechar a su causa. La cultura antigua aparece ahora como «preámbulo del cristianismo», pasa como acervo de «bienes terrenales a usufructo de los cristianos una vez que la filosofía -ya defini-tivamente cristianizada- hubo sometido a su férula todo el saber profano» (H. Maier).¹¹³

Agustín -y ello es bien ilustrativo- desarrolló ideas sobre la enseñan-za que, casi como una cuestión de principio, marcaron la pauta ¡a lo largo de un milenio! El arte apenas juega un papel en ellas, como sigue pasan-do en la escuela actual. La pintura, la música y la escultura son super-fluas. La teoría musical importa, en el mejor de los casos, cuando resulte útil para la comprensión de la Escritura. El mismo juicio le merecen la medicina, la arquitectura y la agricultura, salvo que se las haya de ejercer profesionalmente. Este obispo veía en la Iglesia la Schola Christi y todas las ciencias fuera de ella le eran sospechosas. Uno puede, ciertamente, ocuparse en ellas, pero sólo tras riguroso examen de esa opción y de sus límites. Lo decisivo es siempre si resulta o no fructífero para la religión.

Pues en el fondo todo cuanto una persona necesita saber está en la Biblia y lo que no está allí es nocivo.¹¹⁴

El mundo se entenebrece cada vez más

La cultura era altamente estimada en los siglos iv y v. Era uno de los legados de la Antigüedad y gozaba de una «veneración casi religiosa» (Dannenbauer). Todavía en el año 360 una ley del emperador Constancio podía declarar que el cultivarse era la virtud suprema. Y realmente muchas familias nobles de aquella época, galas y romanas, se consagraban a ella y particularmente en el seno de los proceres senatoriales. Pero eran ya simples custodios de la cultura, a la que no enriquecían. Y también había por doquier círculos y fuerzas sociales de índole muy distinta; incluso en las más altas posiciones. El rey cristiano Teodorico el Grande portaba ciertamente la espada lo suficientemente bien como para atravesar con ella a parientes como Recitaquio o a rivales como Odoacro, pero ya no era capaz de escribir ni el propio nombre sobre los documentos: ni lo eran tampoco la mayoría de los príncipes cristianos hasta la época de los Staufer. Teodorico escribía las cuatro letras LEGI («lo leí») por medio de un molde áureo expresamente forjado para él. La instrucción de los niños godos estaba prácticamente prohibida por él, pues, como parece haber dicho, quien tembló ante los varazos del maestro nunca sabría despreciar los tajos y acometidas de la espada en la batalla.¹¹⁵

En la Galia, al parecer, donde el sistema escolar floreció desde comienzos del siglo ni hasta las postrimerías del iv, las escuelas públicas van desapareciendo en el transcurso del siglo siguiente por más que aquí y allá, en Lyon, Vienne, Burdeos y Clermont hubiese aún escuelas de gramática y retórica aparte, naturalmente, de las privadas. Pero todas las enseñanzas, al menos las literarias, servían exclusivamente para el acopio de material para sermones y tratados, para ocuparse con la Biblia y para la consolidación de la fe. La indagación científica era ya cosa del pasado; ya no se contaba con ella ni se la deseaba. El conocimiento del griego, que desde hacía siglos era el requisito -también en Occidente- de toda auténtica cultura, se convirtió en una rareza. Hasta los mismos clásicos romanos, tales como Horacio, Ovidio y Cátulo se leían y citaban cada vez menos.¹¹⁶

Pero también en Oriente se hizo patente la decadencia. Para Epifanio, obispo de Salamis, la misma filosofía en cuanto tal era sospechosa de «herejía». Su debate con la Antigüedad se limitó a la «pura negación» (Altaner/Stuiber). Pero también el Doctor de la Iglesia Cirilo de Alejandría, supuestamente, «un tipo de intelectual eminentemente cerebral» (Jouassard), se formó ostensible y primordialmente con la Biblia y debió

de rechazar la filosofía. Es más, se ha opinado que deseaba vetar su enseñanza en Alejandría. En general y ya en el siglo iv, la profesión de maestro apenas si resulta atractiva en Oriente. Libanio, el paladín de la cultura helenística, el más famoso profesor de retórica del siglo, se queja de la aversión suscitada por esa profesión. «Ellos ven —dice refiriéndose a sus alumnos— que esta causa es despreciada y tirada por los suelos; que no aporta ya fama, poder o riqueza y sí una penosa servidumbre bajo muchos señores, los padres, las madres, los pedagogos, los mismos alumnos, que ponen las cosas del revés y creen que es el profesor quien los necesita a ellos... Cuando ven todo esto evitan esta depreciada profesión como un barco los escollos.»¹⁷

En la época de Agustín apenas hay ya escuelas de filosofía en Occidente. La filosofía está mal vista, es cosa del demonio, padre original de toda «herejía», y causa espanto a los piadosos. Incluso en un centro de cultura tan importante como Burdeos hace ya tiempo que no se enseña filosofía. E incluso en Oriente, la mayor y más importante de las universidades del Imperio Romano, la de Constantinopla, fundada en 425, sólo tiene una cátedra de filosofía entre un total de 31.¹⁸

El conocimiento de un saber existente desde hacía mucho tiempo se perdió en casi todos los ámbitos. El horizonte espiritual se fue haciendo más y más estrecho. La cultura antigua languidecía desde las Galias hasta África, mientras que en Italia desaparecía prácticamente. El interés por la ciencia natural se esfumó. Sólo quedaron restos de un saber elemental y una predilección convencional por fenómenos de la naturaleza abstrusos, curiosos o considerados como tales. También la jurisprudencia, al menos en Occidente, sufre «estrágos», una «pasmosa demolición» (Wieacker). En vez de filosofar se citan lugares comunes, en vez de historia se leen anécdotas. No interesan ya ni la historia más antigua, ni la posterior, ni la más reciente. El obispo Paulino de Nola, muerto en 431 y sucesor de Pablo de Nola, no leyó nunca a un historiador: actitud bien típica del momento. Caen en el olvido épocas enteras, verbigracia, la época de los emperadores romanos. El único historiador de renombre en las postrimerías del siglo iv es Amiano Marcelino, un pagano. Se desiste de leer las bellas letras. Resulta peligrosa a fuer de mundana. Sínodos enteros prohíben a los obispos la lectura de libros paganos. En suma: cesa la investigación científica; no se experimenta; se piensa cada vez con menos autonomía: la crítica se paraliza; el saber mengua; la razón se desprecia. «El claro espíritu crítico de los científicos griegos parece haber expirado del todo» (Dannenbauer). En cambio, en todos los ámbitos «profanos», en la biología, en la zoología, en la geografía, al igual que en la religión, se creen cosas cada vez más absurdas; cuanto más disparatadas, tanto mejor. Triunfan la ciega obediencia a la autoridad y la mística fantástica. El poder de los santos cura más que el arte de los médicos, dice hacia el año 500 un

sacerdote italiano. Unas décadas después ningún médico pudo sanar al obispo Gregorio de Tours, un hombre con la mente llena de supersticiones, pero sí, milagrosamente, un trago de agua con algo de polvo tomado de la tumba de san Martín."⁹

La educación de los seglares, que todavía persiste en el siglo vi, se extiende prácticamente durante siglos. Sólo los clérigos sabrán aún leer y con frecuencia más que suficientemente mal. Hasta un historiador como Gregorio de Tours (muerto en 594) nos sirve de escandaloso ejemplo. Su estilo es bárbaro. Abunda en gravísimos deslices gramaticales, con usos defectuosos de las preposiciones -cosa que él mismo sabe y confiesa- con empleo del acusativo en lugar del ablativo y viceversa. Confunde a menudo los géneros, usa nombres femeninos por masculinos, masculinos por femeninos, masculinos por neutros. Hasta los reyes fueron durante un largo período analfabetos. En el siglo vn la cultura estaba prácticamente postrada. Desde África hasta las Galias, la única lectura eran leyendas de santos y novelas monacales. La única base de la instrucción en las escuelas eran los salmos. Sólo en España, donde al menos había algunos obispos semi-letrados, hallamos un saber mínimo en el clero, limitado, desde luego, al conocimiento de la Biblia y de las leyes canónicas. Pues ocurre que en la medida en que la cultura profana languidece -caduca, de hecho- en los inicios de la Edad Media, la eclesiástica se hace más estrecha, unilateral y rígida. Los prejuicios contra aquélla aumentan. Su rechazo es cada vez más decidido y pasa por impropia del estado sacerdotal. El auténtico manual de instrucción del clero son los salmos y son particularmente los monjes quienes desarrollan una decidida aversión contra la cultura, especialmente contra la filosofía. Todo ello es superfluo, nocivo, necia sabihondez.¹²⁰

Para la admisión en un monasterio benedictino del siglo vi no cuenta para nada el hecho de si se sabe o no se sabe leer y escribir. Si se leía algo, había de ser la Biblia, la *lectio divina*. «En ninguna parte hallamos mencionada otra finalidad de la lectura» (Weissengruber). Lo decisivo para ingresar en el monasterio era que el novicio comprendiera unas reglas monacales machaconamente inculcadas. No había enseñanza para novicios y si algo se aprendía era como autodidacta. La *lectio*, como se llamaba a semejante *studium*, no era tanto un proceso de enseñanza y aprendizaje como un ejercicio ascético-religioso. «En la mayoría de los casos a la *lectio* se le asignaba el papel de mera oración», era un «acto sacral» (Illmer). Y durante la «clase», los niños -algunos de los cuales venían ya con cinco años o directamente de la cuna al monasterio- estaban allí metidos entre otros monjes, analfabetos adultos, algunos casi ancianos. Situación que se denominaba *schola sancta*.^m

Como quiera que casi todo el mundo se entontecía gradualmente, aumentaba también la creencia en toda clase de bobadas, verbigracia, en toda una caterva de espíritus malignos.

IRRUMPE LA OBSESIÓN CRISTIANA POR LOS ESPÍRITUS

«A través de todo el Nuevo Testamento se presupone [...] firmemente
la existencia y actividad de los espíritus. Siguen operantes
las prácticas de la antigua magia.»

E. SCHWEIZER, TEÓLOGO²²

«En la época de Cristo floreció la práctica de conjurar a los demonios.
Tanto los adeptos de la piedad helenística como los rabinos judíos
conjuraban a los demonios y otro tanto hacían Jesús y los apóstoles.
La virtud exorcizadora de los demonios constituye uno de los rasgos
históricos mejor documentados en Cristo.»

F. HEILER, TEÓLOGO²³

«La **cruz** es el terror de los demonios [...]. Se espantan
apenas ven esta señal.»

CIRILO DE JERUSALÉN, DOCTOR DE LA IGLESIA²⁴

«Presto desaparecen si uno se protege con la fe y la señal de la cruz.»

ANTONIO, PROTOMONJE²⁵

«Y así, tanto la literatura patristica como la hagiografía están llenas
de ejemplos de una fe palpable en los demonios, en una jerarquía
infernál que perdurará en igualdad de derechos con
la jerarquía de los coros angélicos hasta el día del Juicio Final.»

B. RUBÍN²⁶

«El cristiano no puede dudar de la *existencia de espíritus malignos*
pues 1) *¿a Sagrada Escritura nos ofrece las pruebas más firmes*
y convincentes de aquélla [...]; 2) *el mismo Jesús expulsaba*
a los demonios [...]; 3) *Jesús concedió a los apóstoles ese*
mismo poder.»

S. LUEGS en 1928, TEÓLOGO CATÓLICO²⁷

«No es posible dejar de lado el mal sin perturbar el ensamblaje
de todo el conjunto [...]. El demonio existe».

J. RATZINGER, CARDENAL²⁸

La creencia en espíritus en la época precristiana y en ámbitos ajenos al cristianismo

Los espíritus -sean los de los muertos, los de los ancestros, los domésticos, los de la naturaleza, el bosque o las alimañas- encarnan poderes de vivencias humanas. Hicieron su aparición ya mucho antes del cristianismo, individualmente o en tropel, con o sin sustrato sensible. Por su número eran legión. Si no obtenían sacrificios, vagaban sin reposo causando enfermedades, epidemias, locuras y muertes. También terremotos e inundaciones. En la Edad Media cristiana amenazarían asimismo la potencia, la cohabitación sexual, el embarazo.¹²⁹

Ya entre los súmeros se expulsaba a los demonios con la ayuda de máscaras animales. La religión védica sabía de clases enteras de demonios: antropoformes, zooformes, deformes, es decir, raksas, yatu, pisak. Especialmente fértil en demonios era la demonología egipcia. Presuponía la existencia de demonios en el más acá, en el más allá y, en su caso, en el submundo y hacía obrar a los demonios en un marco dualista, bajo el aura de lo extraordinario, lo milagroso, lo peligroso, bien a favor, bien en contra de los hombres.¹³⁰

A menudo estos espíritus eran dioses demonizados con todo su séquito. Tales los 42 jueces compañeros de Osiris, cuyos nombres hablan por sí mismos: «tritador de huesos», «chupasangres», «devorador de entrañas», «devorador de cadáveres». Este último tenía cabeza de cocodrilo, trasero de hipopótamo y torso de leona estando al acecho, fauces abiertas, de muertos juzgados con excesiva benevolencia. Algún que otro demonio se transformó al correr de los tiempos y de ser un dios bueno se hizo malo. El ejemplo más siniestro fue el de Seth, el asesino de Osiris. Perdió su templo y acabó siendo el símbolo del mal por antonomasia. El enano Bes siguió más bien un desarrollo opuesto y de ser mero protector de las mujeres en el puerperio ascendió a protector universal convirtiéndose en uno de los dioses benefactores de culto más difundido en la Antigüedad.¹³¹

Más tarde, Egipto, que pasaba por ser el país de la magia por excelen-

; cia, fue cuna de una demonología sincrética que perduró hasta bien entrado el cristianismo, de recepción y asimilación más intensas que las habidas en otros países, de creencias judías, griegas, gnósticas y coptas relativas a los espíritus. Figura entre éstos Abraxas, de pies de reptil, cabeza de gallo, cubierto de un caparazón, el más conocido de los demonios de esta era sincrética. En los amuletos aparece asimismo con frecuencia la serpiente Khnoubis, de cabeza de león. Pero son sobre todo los espíritus de los muertos los que se concentraban en Egipto. Una oración típica en texto grecoegipcio va dirigida a un numen de carácter difuso cuyo nombre se compone de cincuenta letras: «Guárdame de todo demonio del aire, de la tierra, de debajo de la tierra, de todo ángel y de toda visión engañosa, de toda aparición y fantasma, de todo tropiezo demoníaco».¹³²

En Mesopotamia, Siria y Asia Menor el demonio femenino Dimma (o Lamastu) ponía enfermas a las parturientas y a los lactantes y también devoraba a hombres y doncellas con huesos y sangre. Encumbrada sin más a diosa maligna, era representada de la forma más cruel: con cabeza de león o de águila, dientes de perro, cuerpo de asno y patas con garras. Un cerdo y un perro maman de sus pechos, lavados con sangre. La tríada demoníaca surgida de la furia de las tempestades, Lilú, Lilitu y Ardat Lili, corruptoras del nacimiento, del placer del amor y de la noche de bodas, es probablemente la encarnación del fracaso sexual desde la perspectiva masculina y femenina, como el íncubo y el súcubo.¹³³

El monoteísmo israelita combatió ciertamente la creencia en los espíritus, pero ésta se extendió después de la época de los reyes y especialmente en las tendencias más piadosas del jahvehísmo. El mismo Yahvéh adoptó rasgos demoníacos. La naturaleza en general fue demonizada. Los astros, el mar, el huracán, el desierto (poblado entre otros por gran profusión de demonios caprinos), todo lugar yermo, algunas horas del día, como los ardientes mediodías; también los avestruces, las lechuzas, todos los animales peligrosos, las mismas enfermedades, todo ello fue sentido como demoníaco o vinculado a demonios, lo cual estimulaba la creencia en espíritus. Los demonios tenían también su morada bajo el umbral de la puerta y a algunos de estos engendros, los Sedím, les fueron ofrecidos sacrificios; incluso sacrificios humanos.¹³⁴

Los querubines y serafines eran entidades semidemoníacas. Sobre aquéllos, serpientes aladas, cabalgaba la deidad. Éstos rodean el trono de Yahvéh. También la frontera entre los ángeles punitivos, los «emisarios de la muerte», los «ángeles de la peste», los «ángeles crueles» y los espíritus malignos es difusa.¹³⁵

El judaísmo primitivo y el helenístico veía el origen de los malos espíritus en la denominada caída de los ángeles. Los ángeles rebeldes, juntamente con su cabecilla, fueron precipitados a los espacios aéreos y paulatinamente, el supremo de entre los espíritus malignos, el ángel de las ti-

nieblas, fue apareciendo como encarnación de todos los poderes hostiles a Dios y al hombre. Cargó con la responsabilidad de la caída de Adán y Eva y se convirtió en el tentador por antonomasia. Pero en su papel de Satán, el primordial, permitió sobre todo que la divinidad se desprendiera de sus rasgos negativos. El diablo, figura que condensaba en sí conceptualmente a todos los poderes y espíritus malignos, penetró en el judaísmo procedente de Persia, cuyas religiones antiguas habían desarrollado especialmente la creencia en los demonios: Belial, Belcebú (el «Dios de las moscas» o «Dios del estiércol»), pero llamado generalmente Satán: originalmente uno de los «hijos de Yahvéh», de sus herederos.¹³⁶ Entre los rabinos había exorcistas de profesión que iban de aldea en aldea expulsando demonios. Y aunque Dios había dispuesto verdaderas legiones de ángeles protectores para los buenos, tan poderosos, incluso, que por causa suya «caían mil demonios de un lado y otros tantos del otro» y uno podía llevar textos bíblicos como protección contra los malos espíritus, sobre todo el salmo 99: «No es menester que temas los espantos de la noche [...]», muchos israelitas, incluidos los muy piadosos, llevaban adicionalmente amuletos. A causa de la inmensa eficacia del maligno, estaba permitido salir, sábados inclusive, con un huevo de langosta, un diente de zorro y un clavo de horca.¹³⁷

Los rabinos del judaísmo talmúdico, que reputaba a Dios como creador de los demonios (creados según Gen. R. 7, 7 como cuarto género de los seres vivos durante el crepúsculo del sexto día), creían casi sin excepciones en la existencia de éstos. Sobre ellos imperaban -como sobre otras cuestiones- las más diversas ideas. Rabi Johanam sabía de 300 clases de demonios. Y los que protegían el templo eran miríadas. Poblaban sobre todo las regiones aéreas. (Todavía hoy, según la mentalidad de los habitantes de la moderna Palestina, el aire está tan cuajado de demonios que una aguja caída del cielo tendría indefectiblemente que tocarlos.) Los demonios intentan encaramarse hasta el divino sitial para acechar el futuro mirando la cortina de su trono. También penetran en los congresos de los estudiosos, deambulan por campos y casas y se sienten especialmente atraídos por las inmundicias. De ahí que sientan predilección por los cementerios, los retretes, los restos de comida, desagües y charcos. También, desde luego, por determinados árboles, especialmente las palmeras.¹³⁸

Estos demonios carecen de pelo, de sombra, de cuerpo. Dejan no obstante huellas en forma de patas de gallina y se les puede matar, dejando entonces restos de sangre. Llevan una máscara que se quitan frente al pecador. Actúan especialmente miércoles y sábados y sobre todo de noche. Después del canto del gallo pierden, no obstante, su poder. Por supuesto que en su mayoría son malignos. Simulan figuras humanas y voces celestes, suscitan «sueños quiméricos», causan enfermedades múltiples, daños en los alumbramientos, temblores de rodillas en los doctos, enfermeda-

des en los pies y también desgaste en los vestidos. Pueden penetrar en personas y animales y tomar posesión de ellos.¹³⁹

Era forzoso protegerse contra tal legión de demonios, tanto más si se era débil o enfermo. Aunque los rabinos prohibiesen curarse con «citas de la Escritura» más de un piadoso no podía por menos de aplicar, por ejemplo, el versículo 26 del capítulo 15 del Éxodo en la parte del cuerpo dolorida: «No te afligiré con ninguna de las enfermedades con que he afligido a los egipcios, pues yo soy el Señor, tu médico». El Talmud ofrece un sinnúmero de recetas contra todos los males posibles. «Contra la fiebre terciana, toma siete puntas de siete palmas datileras, siete cenizas de siete hornos diferentes; no olvides siete pelos de siete perros diferentes y cuélgate todo ello, atado con un cordel blanco, delante del pecho: ¡eso es infalible!». ¹⁴⁰

La defensa frente a los espíritus malignos requería el exacto conocimiento de su número y nombres y también el de su conjuro. Se han conservado muchas fórmulas de conjuro; también citas de versículos bíblicos. La invocación de Dios, la observación de sus mandamientos y la oración asidua también constituían una protección; y no la última. Ahora bien, los demonios podían ser puestos al servicio de los hombres, ser interrogados sobre el futuro para lo cual eran invocados y se les ofrecían sacrificios de animales, de forajidos y exvotos de metal fundido. El interés mágico centrado en ellos era considerable y muy difundido.¹⁴¹

La obsesión espiritista de los antiguos apologetas cristianos y Padres de la Iglesia procedía de distintas fuentes: del sincretismo religioso propio de la época; de concepciones filosóficas y populares y de nociones del judaísmo tardío. Con todo, esas creencias tenían su base más firme en la Sagrada Escritura.¹⁴²

Jesús «expulsó muchos demonios... »

Es cierto que el cristianismo eliminó más de una superstición pagana, combatiendo desde un principio adivinación y hechicería. Al mismo tiempo, sin embargo, ofreció una buena dosis de nigromancia propia.

No cedamos ahora a la tentación de hablar de cuestiones como la de la deificación de un hombre, del descubrimiento muy posterior del Espíritu Santo (como última de las tres divinas personas, que son sin embargo una sola deidad), de la virginidad de María (*ante partum, in partu, post partum*), de su ascensión en vida a los cielos y de otras misteriosas cuestiones, aunque sería hartamente difícil hacer creíble que cosas semejantes han fomentado la indagación científica, el pensamiento autónomo y la emancipación espiritual del hombre. Lo mismo podría afirmarse de alguna que otra mutación de birlibirloque como la transformación de las obleas en carne o de la sangre en vino, aunque todo ello suceda -por razones evi-

dentes- de manera invisible. El que desde tiempos inmemoriales se dé pábulo a esos encantamientos mediante la afirmación de que cosas análogas, cuando suceden en otras religiones, no son sino la negación del dios verdadero, oficios demoníacos y entrega a Satán, no contribuye precisamente a hacerlos más convincentes.¹⁴³

Por no hablar del hecho de que incluso algunos demonios paganos también volvieron a hallar acomodo en el cristianismo. Tal fue el caso de Acéfalo, una figura acéfala de las creencias populares griegas que reaparece en la literatura mágica del sincretismo religioso como dios poderoso de la revelación y encarna también al Osiris descabezado. Es ostensible que también reaparece en los acéfalos cristianos, reaparecidos que retornan tras morir decapitados. Acéfalo jugaba sobre todo un gran papel en relación con los mártires de la decapitación. Entre los numerosos vestigios paganos integrados en las creencias cristianas acerca de espíritus está también Poncio Pilato como «demonio de los jueves», por citar algunos ejemplos de entre otros muchos similares.¹⁴⁴

A través de todo el Nuevo Testamento «se presupone firmemente la existencia y la actividad de los espíritus. Siguen operantes las prácticas de la antigua magia» (E. Schweizer). Es más, toda «la obra salvífica de Cristo» va estrechamente unida a la rebelión de los demonios, a la liberación de los hombres de las garras de aquéllos: todo ello constituye un pensamiento verdaderamente central en la teoría patrística de la redención, expuesta a menudo de forma altamente dramática. Hasta los niños de padres cristianos están inicialmente en poder de los «espíritus malignos», que deben ser expulsados antes del bautizo: el *daemon adsistens*, *daemon adsidens*, *daemon adsiduus*. En este punto estaban, digamos, al corriente de las cosas más increíbles.¹⁴⁵

En virtud de su acusada tendencia dualista, el Nuevo Testamento distingue espíritus buenos y malos, espíritus paganos y aquellos enviados por Dios. Los demonios, que entre los griegos -contrariamente a lo que creían los judíos- eran criaturas semidivinas, están subordinados al diablo, mientras que el Espíritu Santo de Dios habla por boca de Jesús. Los sinópticos hablan con relativa frecuencia de exorcismos, espíritus impuros y demonios, designaciones que usan como intercambiables.¹⁴⁶

Según algunos escritos del Nuevo Testamento Dios «precipitó en el Tártaro» a los demonios, a los ángeles caídos «los entregó a las prisiones tenebrosas reservándolos para el juicio» (2. Pe. 2, 4), tal como hizo con Sodoma y Gomorra a causa de su fornicación «contra natura [...] sufren la pena del fuego perdurable» (Jud. 6). En otros pasajes del Nuevo Testamento, sin embargo, se afirma en contradicción con todo ello que los demonios siguen activos en la Tierra hasta el día del juicio, como «espíritus malos de los aires» e incluso merecen la denominación de «señores del mundo» (Efe. 6, 12).¹⁴⁷

Los evangelios no sólo atribuyen a los demonios la posesión diabólica, sino, de forma ocasional, también la enfermedad. (El «espíritu de la enfermedad» es, según Jesús, el mismo «Satán»). Los malos espíritus pueden, incluso, participar del saber sobrenatural, saber de su futuro destino; pueden morar en una persona, pero también ser expulsados de ella. Si no es Dios quien ocupa después esa morada, el espíritu volverá con otros siete espíritus malignos. Es Jesús mismo quien enseña que un «espíritu impuro» desea volver a la «morada» que abandonó. «Cuando entra en ella, la halla vacía, barrida y en buen orden. Al momento va y lleva consigo otros siete espíritus peores, incluso, que él mismo y entran y se aposentan en ella [...]».¹⁴⁸

El Jesús de la Biblia se toma muy en serio la expulsión de los malos espíritus, lo que ya no resulta muy grato a los oídos de los apologetas. Pero el texto es relativamente abundante en conjuraciones de espíritus, exorcismos, que no son, en principio, sino órdenes dirigidas a los demonios para que «*salgan de personas y cosas o no les sean adversas*» (Luegs).¹⁴⁹

En la sinagoga de Cafarnaúm Jesús expulsa a un «espíritu impuro» de un hombre: «¡Cállate y sal de él!». El poseso se retuerce espasmódicamente y finalmente el «espíritu impuro» sale «dando un fuerte grito». El pueblo se asombra: «¡También manda a los espíritus impuros y éstos le obedecen!». No es de admirar que aquella misma tarde «le llevaran a todos los enfermos y endemoniados». Marcos relata que «echó muchos demonios y a éstos no les permitía hablar». Poco después cuenta Marcos que Jesús recorrió «toda Galilea y echaba a los demonios». También curó a la hija de una mujer cananea «horriblemente atormentada por un espíritu maligno» y a numerosas mujeres de su entorno personal, a Juana, a Susana y a «muchas otras». De María Magdalena había expulsado hasta siete demonios.¹⁵⁰

Jesús cura a los endemoniados, a los lunáticos y a los epilépticos. A veces expulsa los «malos espíritus» tan sólo mediante «la palabra», a veces por medio del «dedo de Dios». A veces se retiran calladamente, pero es más frecuente que «den gritos» y no olvidan lanzar éste: «Tú eres el Hijo de Dios». Cuando en cierta ocasión libera a un poseso mudo de un «espíritu maligno» y el pasmo de la gente es tan enorme como en similares ocasiones, los fariseos opinan que «expulsa a los espíritus en alianza con el príncipe de los malos espíritus». Jesús, ciertamente, afirma expulsarlos «con el espíritu de Dios».¹⁵¹

La muestra más brillante de este arte supremo de conjurar a los diablos la constituye a buen seguro la curación de dos endemoniados en el país de los gadarenos (que, probablemente, quiere decir «gerguesenos»). Aquéllos, literalmente, pobres diablos, «salieron de los sepulcros y eran sobremanera furiosos» estando poseídos por toda una «legión» de espíritus malignos (una legión romana tenía entonces unos 6.000 hombres).

Pero Jesús expulsó a los espíritus malignos «hacia una numerosa piara de cerdos», que pacía lejos de allí, a raíz de lo cual aquélla se lanzó por un precipicio al mar y se ahogó. Nada menos que «unos 2.000 animales», según Marcos. Los animales no significaban nada ya desde los comienzos del cristianismo y la misma pesca milagrosa muestra diferencias crasas respecto a la más antigua de los pitagóricos. De ahí que este milagro evangélico no me parezca a mí tan «gracioso» como a Percy Bysshe Shelley, quien no obstante, comenta sarcástico: «Se trataba de una cofradía de cerdos hipocondríacos y magnánimos, muy distintos de todos aquellos de quienes tenemos tradiciones fehacientes».¹⁵²

Jesús confirió a sus discípulos el mismo poder. Y a raíz de su «vocación» les concedió «poder sobre los espíritus impuros, de modo que tenían virtud [...] para expulsarlos». Y también con ocasión del discurso de la «misión» de los doce les ordena así: «Expulsad a los espíritus malignos [...]». Éstos fracasan en algunos intentos y se preguntan mutuamente con irritación: «¿Por qué *nosotros* no hemos podido expulsar este espíritu?»; pero en general aciertan: «¡Señor, hasta los espíritus malignos se nos sometían en virtud de tu nombre!». Y a partir de ahí se alejan «dando grandes gritos»: incluso a través de los pañuelos y el ceñidor de Pablo.¹⁵³

El exorcismo constituyó una de las piezas clave del antiguo cristianismo

Fue nada menos que Atanasio, en el siglo iv, quien, haciendo un recuento de los componentes esenciales del cristianismo, menciona, y en un destacado segundo lugar, la potestad sobre los demonios. En su época, en efecto, el mundo se concebía todo él como atribulado por las más variadas especies de fantasmas, como si éstos pululasen por tierra y aire, de modo que el temor ante ellos era tremebundo y muy difundido. El cristianismo participaba de esas creencias y las supo aprovechar. Cuando Jesús y sus discípulos aparecen en el escenario, lo hacen también, como mínimo, en calidad de conjuradores de demonios. Sus sucesores afirman asimismo poder expulsar a los demonios y entre todos los charlatanes religiosos cultivadores del arte de alejarlos son ellos los que se granjean mayor fama. De ahí que la Iglesia no se descuidase, a la vista de sus éxitos en la lucha contra los «espíritus malignos», en crear prontamente una dignidad especial que aún persiste, la del exorcista.¹⁵⁴

(Bien entrada la segunda mitad del siglo xx se practican consiguientemente expulsiones de demonios cuyo efecto es, ocasionalmente, no la expulsión del diablo, sino de la vida: tal fue el caso de Anneliese Michel, una estudiante de veintitrés años que sufría de epilepsia, pero que en 1976, a raíz del «exorcismo de Klingenberg», en la Baja Franconia, sucumbió

víctima del arte de dos sacerdotes comisionados para ello por el obispo de Würzburg, J. Stangl, con la condición de «mantener al respecto la más rigurosa discreción». El encargado del dictamen, el experto jesuita A. Rodewick, «uno de los más conspicuos representantes de la creencia en demonios dentro de la Iglesia católica» [*Frankfurter Rundschau*] declaró entonces -¡en 1976!- no sólo que él mismo se había topado con «muchos espíritus malignos», sino que «entre nosotros hay muchas brujas y brujos que mantienen una alianza con el diablo y que son instigados por aquél para causar daños». Esta imbecilidad criminal tiene ampliamente cubiertas las espaldas por parte de la jerarquía y, entre otras cosas, gracias a una declaración del papa Pablo VI pronunciada en el curso de la audiencia general del 15 de noviembre de 1972: «Todos estamos sujetos a una tenebrosa dominación, la de Satán, príncipe de este mundo y enemigo número uno». Por lo demás, por esos mismos años, murió en Tarento [Italia] otra mujer en el curso de una «expulsión del diablo». Cosas así -¡y otras muchas!- no son únicamente propias del cristianismo antiguo, sino incluso del próximo milenio.¹⁵⁵

Ya en el cristianismo inicial, todas las comunidades numerosas tenían sus exorcistas (tan sólo la de Roma tenía 52 en la época de Novato). Actuaban éstos con tal frenesí que hasta los paganos y los judíos comenzaron tempranamente a intercalar el nombre de Jesús en sus lacónicos conjuros. Justino, Tertuliano - de quien oímos que los cristianos también «soplan» I los demonios—, Minucio Félix, Cipriano y otros Padres de la Iglesia se jactaban a sus anchas gracias a tales expulsiones.¹⁵⁶

Los «espíritus malignos» según la creencia y el dictamen de los Padres de la Iglesia

San Justino no se cansa de referirse a las innumerables ignominias de aquellos espantosos fanticos. Así, por ejemplo, los mitos de los poetas habrían sido concebidos a inspiración suya «para adormecer y seducir al género humano». También la lucha de los paganos contra los cristianos se efectúa bajo el signo de la alianza de aquéllos con los «demonios malignos», «como si sus autoridades estuvieran cabalmente poseídas por éstos». También los «herejes» están todos ellos endemoniados y es la ayuda de los demonios la que les permite operar «obras de magia», prodigios, como los de cierto samaritano llamado Simón, en Roma, o los del samaritano Menandro en Antioquía. También el «hereje» Marción halló sus seguidores «entre todas las naciones gracias a los demonios». «Muchos han creído en él como si estuviese en posesión exclusiva de la verdad», sin ser, no obstante, otra cosa que «ovejas arrebatadas por el lobo, botín de doctrinas impías y de los demonios».¹⁵⁷

Era (y es) muy frecuente, casi habitual, en el cristianismo el demonizar al adversario teológico o político.

Ya el Nuevo Testamento increpa a los «herejes» tildándolos de «hijos de la maldición», «hijos del diablo». Poco después el Padre de la Iglesia Ignacio de Antioquía califica los oficios divinos de los «herejes» de «oficios diabólicos» e Ireneo, otro Padre de la Iglesia, inicia la demonización del «hereje» en cuanto persona mientras san Cipriano ve al diablo desplegar una especial actividad entre los «herejes». Y cuando san Antonio se traslada a Alejandría, a ruegos de los obispos, al objeto de refutar a los arrianos, aquél los condena declarando que «ésta es la última herejía y precursora del anticristo» (Atanasio, *Vita Antonii*). La gran Iglesia vituperó desde siempre a sus adversarios, tildándolos de «primogénitos de Satan», «voceros del diablo», y demonizó también las doctrinas de los cristianos discrepantes.

Ya en el siglo u y en el curso de la lucha contra el montañismo (cuya predicación no se oponía a la doctrina eclesiástica aunque sí a su moral, por laxa) se intentó en Frigia ajusfarle las cuentas a la profetisa Priscila mediante el exorcismo. «Tan cierto como que hay un Dios en el cielo es que el bienaventurado Sotas de Ancialo quiso expulsar al espíritu de Priscila. Los hipócritas, sin embargo, no lo permitieron.»¹⁵⁸

Por consejo del papa Inocencio I, los montañistas fueron equiparados a los criminales el año 407; sus bienes expoliados y sus testamentos declarados nulos. Todavía en el siglo vi, Justiniano prosiguió la lucha, con mayor aspereza aún, contra sus restos. Encerrados en sus iglesias, algunos de ellos ardieron vivos junto con éstas. El confidente clerical del emperador, Juan de Amida, obispo de Éfeso, fanático evangelizador de paganos y expoliador de sinagogas, se ufanaba hacia 550 de haber reencontrado y destrozado los restos de los profetas montañistas.

No obstante lo cual, todavía en el siglo ix, Iglesia y Estado proceden unidos contra ciertos «frigios».¹⁵⁹

Hasta en 1988 habla el teólogo católico M. Clévenot del montañismo como si fuese una peste, aunque, concede, éste no quiso en modo alguno provocar un cisma. Por todas partes ve intoxicación y contagio en acción, habla de una «plaga nacional» y opina que una vez decretada la excomunión por parte de la Iglesia, «sólo restaba tratar a los condenados como se merecían: como enemigos peligrosos, como enfermos de una peste contagiosa a quienes había que perseguir y exterminar». ¡Tal es el tono de un «progresista» católico en el umbral del tercer milenio!¹⁶⁰

Naturalmente, los «ortodoxos» son superiores a todos esos servidores del diablo. Pues aquéllos, asegura Justino, tienen éxito hasta en casos sumamente difíciles, en los que fracasan los exorcistas paganos o judíos. Sucede, en efecto, que muchos cristianos «han curado invocando el nombre de Cristo, el crucificado bajo Poncio Pilato, a toda una multitud de

poseos por todo el orbe y en vuestra capital, a quienes no pudieron curar los demás conjuradores, encantadores o ensalmadores [...]». ¹⁶¹

Mayor aún es la jactancia con la que Tertuliano se manifiesta hacia el año 200: «Llévese a un poseo ante el juez y por orden de cualquier cristiano el espíritu se dará a conocer [...] como demonio, aunque ante otros se presente falsamente como un dios. Si no confiesa de inmediato que es un demonio, por no atreverse a engañar a ningún cristiano, derramará al punto la sangre de éste, el más descarado de los cristianos». ¹⁶²

El más grande de los teólogos de los primeros tres siglos. Orígenes, sostiene el parecer de que sobre los espíritus malignos hay que «juzgar con madura reflexión» y sabe, incluso, que algunos son más fáciles de expulsar si se les habla en la lengua egipcia, otros en la persa, etc. (¡saber es poder!). ¹⁶³

No todo el mundo, desde luego, se dejaba embaucar así. Ya desde mediados del siglo n los conjuradores cristianos de demonios se granjearon la fama de prestidigitadores o de nigromantes. El hecho de que cada secta cristiana negase rotundamente que las demás poseyeran el sublime arte del exorcismo y de que todas se imputasen mutuamente engaño y embaucamiento no puede, ciertamente, haber contribuido a fomentar la confianza por doquier. Según Ireneo, los exorcistas de los «herejes» obran «para perder y seducir mediante embustes mágicos y toda clase de engaños, más en detrimento que en ventaja de aquellos que les creen». El santo pudo, en cambio, convencerse de que los católicos podían incluso ¡resucitar a los muertos! ¹⁶⁴

La historia entera del cristianismo abunda en apariciones malignas. En cada persona, en cada animal podía ocultarse un demonio. A Jorge el Chipriota se le apareció en el campo un espíritu maligno en forma de liebre y le provocó una enfermedad en los pies. También el hecho de que los cristianos se preocupasen ya muy tempranamente por el emplazamiento de sus tumbas dependía esencialmente de «su temor a la proximidad de los demonios en los cementerios paganos» (Schneemelcher). Los doctos ortodoxos estudiaron con renovado afán y gran detenimiento los «espíritus malignos» acumulando así conocimiento tras conocimiento, si bien muchas cosas, como ocurre a menudo en la ciencia, eran controvertidas y sujetas a diversos pareceres, incluso, más de una vez, entre los mismos «Padres». ¹⁶⁵

Originalmente el cristianismo distinguió entre los ángeles del diablo, los denominados ángeles caídos, y los demonios. Después ambos géneros fueron revestidos de las mismas propiedades, lo que condujo paulatinamente a su homologación. Puesto que según el cristianismo todo procede de Dios, también el *princeps daemonum* y sus servidores, los «espíritus malignos», proceden, naturalmente, de Dios. En virtud de su libre albedrío, se separaron, sin embargo, de Él. Según algunos, a causa de su so-

berbia y rebeldía; según otros, por su vinculación con mujeres terrenales. Se «rebajaron a relacionarse camalmente con mujeres y engendraron niños, los denominados demonios», escribe Justino, quien, al igual que otros apologetas de la Antigüedad, distingue tres clases de diablos: Satán, que sedujo a Eva, los ángeles malos, reos de comercio camal con mujeres, y sus hijos, los demonios o *daemones terreni*, como los denomina Lactancio. A veces hallamos las mismas doctrinas en mutua contradicción: en un caso, caída a causa de la soberbia; en otro, a causa de la lujuria. Eso incluso en un mismo autor patristico, como acontece con Atenágoras y Ambrosio.

Según algunos aquella caída se produjo después del pecado original del hombre. Según otros, que acabaron imponiéndose, antes de aquél. En cualquier caso, el diablo y los ángeles caídos, una vez proscritos del cielo, tienen que establecer su morada en la Tierra, donde, imitando al Espíritu de Dios antes de la creación del mundo, gustan de ponerse sobre las aguas. Pero prefieren, sobre todo, ocultarse en el aire, es decir, en las zonas aéreas bajas, como corresponde a su naturaleza. Todavía a lo largo de la Edad Media se creía en un purgatorio poblado de demonios y suspendido en el aire. No obstante, explica Orígenes, toda persona está también rodeada de innumerables demonios.¹⁶⁶

La primera creencia paleocristiana, según la cual los espíritus malignos tienen un cuerpo -sobre cuya naturaleza había también versiones discrepantes- y se alimentan de los sacrificios ofrecidos por los hombres a los dioses, degustando con fruición el humo grasiento y la sangre, fue desechada posteriormente. Se trajo a la memoria su origen angélico y se les declaró incorpóreos. Todos ellos «carecen de carne y poseen un organismo como hecho de humo y de niebla», sabía el sirio Taciano, quien afirma, no obstante, la posibilidad de verlos, aunque únicamente por parte de quien goce de la protección del «Espíritu de Dios». En general, sin embargo, se les denomina invisibles. Ciertamente que no gozan de la ubicuidad del Dios Padre, pero se les concibe como alados y en giro vertiginoso por encima del mundo, a velocidades superlativas.¹⁶⁷

Si los espíritus malignos moraban o no en las estatuas de los dioses, eso era también objeto de controversia. Algunos estudiosos del cristianismo inicial así lo aseguran. Otros lo cuestionan. El apologeta Atenágoras niega resueltamente que los demonios puedan profetizar y curar y declara ambas cosas como puro embuste, pero muchos autores, desde Tertuliano hasta Agustín, enseñan lo contrario. Según ellos, también los demonios hacen milagros aunque de menos entidad que los cristianos. Sus predicciones son asimismo oscuras y equívocas, sin que puedan compararse a las infalibles de los cristianos. Y mientras que una minoría de los Padres de la Iglesia, siguiendo la doctrina origenista de la *apokatastasis*, concede a los demonios la posibilidad de la penitencia y, subsiguientemente, la de la

redención, la mayoría considera falsa esta creencia. Según ellos, la desolada existencia de los demonios es definitiva y su perdón algo imposible como en el caso del hombre, una vez ha muerto.

Moren o no esos espectros en las estatuas de los dioses, gustan de co-bijarse en los templos, donde se agitan furiosos, frenéticos y de donde no huyen hasta que no se invoque al Salvador. Sobre todo al mediodía -hay expresamente para ello un «demonio del mediodía»- y por la noche se complacen molestando a los transeúntes. Como hora favorita de los demonios se considera siempre la medianoche y en general las horas sin luz. Estos corruptores atacan con predilección a los hombres por la espalda, penetran en ellos y se posesionan de ellos. Antes de la redención toda la humanidad estaba endemoniada: como lo siguen estando los judíos. Y como su jefe es el diablo, el «padre de la mentira» (Jn. 8, 44), todos ellos son mentirosos empedernidos, taimados por demás, falsos, malvados, llenos de embustes y astucias. Son virtuosos en el arte de la seducción, simulan siempre algo distinto de lo que realmente se proponen. Son instigadores al pecado, iniciadores en muchos vicios, incitadores y promotores de la idolatría. Ellos son los artífices de las adivinaciones y prodigios de los dioses, de las «herejías», de las persecuciones contra los cristianos. Son los antagonistas de los ángeles de la guardia. Son causantes de enfermedades, pedriscos, malas cosechas, vendavales, sequías y hambrunas.¹⁶⁸

En principio, el poder de los «espíritus malignos» ha sido ya quebrantado y naturalmente restringido por la obra salutífera de Jesús; tanto más cuanto que los cristianos, como subditos de Dios, son más fuertes que ellos. Con todo, el Padre de la Iglesia Juan Damasceno canta victoria antes de tiempo cuando escribe hacia mediados del siglo vm: «Ahora ha cesado ya el culto a los demonios; la creación ha sido santificada mediante la sangre divina, los altares y los templos de los idólatras han sido demolidos». Pues la lucha continúa. Incluso después de la muerte, los cristianos sólo acceden al paraíso atravesando las legiones de los «espíritus malignos», lo cual conduce a una guerra entre éstos y los ángeles.¹⁶⁹

La Iglesia tomó muy en serio esa locura de los demonios. Según las Constituciones Apostólicas, los posesos no podían ser clérigos. Sólo después de la expulsión del demonio se les abría nuevamente esa posibilidad; Más tarde, cuando ya había suficientes sacerdotes, se adoptó un enfoque más rígido. De ahí que una recensión del *Liber de ecclesiasticis dogmatibus* de Genadio, proveniente de los comienzos del siglo vi, prohibiese estrictamente la ordenación sacerdotal de todo aquel que «hubiese incurrido alguna vez en estado de demencia o hubiese sido hostigado por el diablo». Algo parecido decretó el 11 de marzo de 494 el papa Gelasio I. También los sínodos de Orange (441) y de Orleans (538) ordenan alejar de la dignidad sacerdotal a los clérigos epilépticos. Quien tuviese trato con los demonios no podía aspirar al cargo de sacerdote ni tomar pose-

sión del mismo. «Esa concepción de los antiguos mantiene también su vigencia en la Iglesia» (*Léxico de conceptos para la Antigüedad y el cristianismo*)¹⁷⁰

„; •

Los demonios y los monjes

Objeto predilecto de los ataques de los «espíritus malignos» lo constituyen los monjes. Por otra parte, sin embargo, los monjes arrojan el guante de desafío a los servidores de Satán. Ya el simple hecho de adentrarse lo más lejos posible en el desierto, que según creencias populares es sede de los demonios, equivale a una declaración de guerra. Los diablos del desierto atacan a esos piadosos con pensamientos pecaminosos, pasiones y toda clase de tentaciones. Se aparecen en figura humana, ofrecen opíparos alimentos, incitan a los ascetas a volver a la civilización. Los monjes, a su vez, combaten a los malignos con ayunos y oraciones, teniendo estas últimas un efecto casi cauterizador sobre aquéllos. Por supuesto que sin el soporte de los ángeles custodios todos los actos de fuerza de los «atletas de Cristo» serían vanos.¹⁷¹

La canalla infernal gusta especialmente de aproximarse a monjes y enclaustrados en figura de mujer, a veces horrible, pero otras de aspecto muy atractivo y seductor. En la *Vita* del papa Onofre, un copto, el demonio se aparece como en figura de monja y lleva una lasciva vida amorosa con el eremita. Se creía firmemente que estos «espíritus», al igual que los dioses, podían relacionarse sexualmente con los humanos, idea delirante que jugó un papel devastador en el tema de la brujería occidental.¹⁷²

Por lo demás, los demonios raramente se presentan como son, a saber, feos y negros, con ojos centelleantes. Continuamente insuflan, eso sí, pensamientos malvados, pecaminosos, en la mente de los ascetas, a los que, de una u otra manera, acosan, asedian, atribulan y atormentan de continuo. En la tristemente famosa *Vita Antonii* de Atanasio, quien ostensiblemente creía firmemente en la existencia de estos espectros, el héroe del libro vence una y otra vez en los terribles combates librados con la stirpe infernal. También libera a algunos hombres de esta última, cura a una muchacha endemoniada y a otras doncellas. Los «perros» de Satán, que asumen figuras muy diversas y especialmente la de alimañas que atacan a Antonio, son concebidos como criaturas enteramente reales. En más de un aspecto son superiores a las personas. Penetran por puertas cerradas, son más rápidos que los monjes viajeros, que las crecidas de las aguas del Nilo. Al ser más rápidos, también son capaces de hacer predicciones.¹⁷³

Naturalmente Satán tienta también a Antonio «en figura de una mujer», que se le insinúa en distintas posturas. ¡En vano! El santo piensa fijamente en Cristo y el infierno... y resiste. El maligno enemigo lo apalea

hasta dejarlo inconsciente junto a una tumba, pero Antonio -que, según conjetura el profesor de medicina Steingiesser, era epiléptico- canta salmos y supera también ésta y otras aflicciones, como luchas contra el demonio y las visiones diabólicas. El mismo Agustín ensalza como «gran hombre» al eterno luchador contra los espíritus y exulta al ver que en la Iglesia del Señor «han sucedido cosas tan incontrovertiblemente milagrosas». Es más, ¡confiesa que también debe su conversión a la aparición de Antonio y al entusiasmo que por él reina!⁷⁴

También Agustín enseñó toda clase de bobadas sobre los «espíritus malignos» y se convirtió en el «teólogo de la locura de las brujas

Según Agustín, uno de los ángeles, el príncipe de entre ellos, incurrió en pecado, se convirtió en demonio y arrastró a otros en su caída. ¿Cuándo? La Escritura calla al respecto. Agustín sabe, sin embargo, que los «espíritus malignos» nada sabían acerca de su caída antes de que ésta se produjese. Y en cuanto a su comercio sexual con las hijas de los hombres, dice Agustín, sería vergonzoso negarlo considerando cuántos cristianos dignos de confianza lo aseguran. La culpa de aquella apostasía colectiva residía desde luego en la voluntad falsa y perversa de los caídos, sin que él nos indique, ni mucho menos, cuál fue la razón de la misma; Sólo al final de su vida afirma Agustín que la parte mejor de los ángeles permaneció fiel en virtud de un acto de la divina gracia. ¿Por qué ese acto de gracia no alcanzó a los demás? Agustín no se devanó los sesos sobre ese punto. Las cosas fueron así. Son así, ¡y basta!⁷⁵

Según el obispo de Hipona, los demonios se hacen pasar por dioses, se aposentan en las imágenes de los dioses y reciben los sacrificios. Son, sobre todo, peligrosos porque dominan sobre «muchos, que no son dignos de participar en la verdadera religión, como sobre vasallos y prisioneros y saben presentarse convincentemente como dioses ante la mayoría de ellos por medio de señales embaucadoras, bien sean hechos, bien adivinaciones». Agustín concede, incluso, que las estatuas de los dioses pueden hablar, como es el caso de la diosa Fortuna, algo explicable, según él, por la «astucia y perfidia» de los «malignos demonios».¹⁷⁶

Pero aunque se hagan pasar por dioses, dice Agustín, asumen en realidad una «posición intermedia entre los dioses y los hombres», «condicionados en ese sentido por su cuerpo aéreo», «por su morada situada en lo alto», «su morada residente en un elemento más elevado», en una palabra, «en el aire». No hay, pues, razón para venerarlos. No veneramos á los pájaros ergo tampoco «a los demonios, más vaporosos aún». Agustín sabe que éstos no están constituidos, de seguro, por carne humana (*caro*),

sino que tienen más bien un cuerpo sobremanera sutil, similar al aire, si bien «no especialmente valioso». Ello resulta de una degradación, ya que los espíritus, antes de su caída, se ornaban con un cuerpo de resplandeciente éter. Por otra parte, Agustín no desecha el imaginárselos también completamente incorpóreos, lo que ciertamente contradice su idea de que debían tener forzosamente cuerpo, puesto que, según Mat. 25,41 «el fuego eterno» está expresamente «dispuesto para el diablo y sus ángeles». Estos, en efecto, son ciertamente «racionales», pero «por ello mismo (!) desdichados» y seguramente «por toda la eternidad», y ello tan sólo «para que su desdicha no pueda tener fin». Y así, aunque, según él, sólo Dios conoce los secretos pensamientos de los hombres, en otro pasaje afirma asimismo que los demonios, en virtud de su larga vida, tienen conocimientos mucho más amplios que los hombres, cuyos pensamientos conocen también.¹⁷⁷

Para las frecuentes contradicciones del gran santo en relación con los «espíritus malignos» se ha dado la explicación de que la Biblia, a la que se remite de continuo, «se muestra al respecto extraordinariamente parca» (Van der Nat), pero de ello no se sigue concluyentemente que Agustín haya de entrar en contradicción consigo mismo. Éste niega, afirma, declara finalmente que el problema no tiene tanta importancia, pero opina que «el espíritu no deja de extraer cierto provecho ejercitándose en cuestiones de esta índole [...]». Donosa afirmación a la vista de una especulación tan fantasmagórica.¹⁷⁸

En un capitulillo de su obra principal, que dedica expresamente a la cuestión, Agustín expone que es absurdo reverenciar a los viciosos demonios y contar con su intercesión. En otro afirma que éstos son amantes de las artes mágicas. Agustín es capaz de llenar decenas de páginas con absurda seudoerudición acerca de la naturaleza de estos demonios. El santo Doctor de la Iglesia sabe que son espíritus que se regodean en el mal ajeno, privados en absoluto de espíritu de justicia, henchidos de soberbia, pálidos de envidia, trapaceros en el engaño, etc. Con todo, en otro lugar aventura la afirmación de que el cáncer de pecho de una cristiana de Cartago fue sanado simplemente haciendo la señal de la cruz.¹⁷⁹

El más grande de los Padres de la Iglesia creía en innumerables absurdos de esta índole, apoyaba y defendía además tales creencias. Es más, él fue el autor de un escrito explícito de *Arte adivinatoria de los demonios*, criaturas peligrosas, como él bien sabe: dotados de una sobresaliente capacidad perceptiva, de enorme velocidad -más rápidos que los pájaros- pero, sobre todo, de una «experiencia longeva». Agustín no sólo pretende haber visto un demonio con sus propios ojos, sino que estaba asimismo convencido de la existencia de faunos al acecho de las mujeres. Creía en la posibilidad de consultar a los espíritus solicitando su consejo, de concluir pactos con el diablo y de mantener relaciones sexuales con él. Fue

sobre todo la autoridad de Agustín la que mantuvo viva durante siglos esa creencia en los demonios y en el diablo y él mismo se convirtió, gracias a ello, en el «teólogo de la locura de las brujas». Apenas es posible evaluar exageradamente la importancia de Agustín. Su doctrina no es sólo la «*filosofía de la Iglesia católica*», sino que él mismo fue el «auténtico maestro de la Edad Media» (Windelband/Heimsoeth) y aún siguió contaminando las cabezas cristianas de la Edad Moderna.¹⁸⁰

Encantamientos cristianos en prevención de los «espíritus malignos»

Puesto que toda creencia en el diablo, toda demonología, conduce indefectiblemente a la magia, el cristiano se protege de toda aparición infernal mediante bendiciones eclesíásticas, mediante encantamientos, por así decir, más o menos oficiales, pero también mediante amuletos y todo un repertorio de recursos de la magia pagana, la cual «conoció, enriquecida con elementos cristianos, un nuevo florecimiento» (*Léxico de conceptos para la Antigüedad y el cristianismo*)¹

La cruz era, desde luego, el sortilegio más importante contra los «espíritus malignos».

La imagen de la cruz era algo que ya existía mucho antes del cristianismo. La cruz era un símbolo muy difundido del sol, del cielo y del viento, ya en la prehistoria. Ninguna representación de la cruz cristiana, en cambio, está documentada con seguridad antes del siglo ni. Seguro es que, desde época muy antigua, la cruz servía de signo protector en algunos sarcófagos judíos y que, en términos generales, en la Palestina judía se conocía la cruz como protección contra el mal.¹⁸²

Según la creencia, muy difundida, de los Padres de la Iglesia, la cruz era un arma de gran efectividad en la mano de los cristianos. Con ella se ahuyentaba a los demonios. El tramo vertical servía de apoyo, mientras que el horizontal hacía justamente de estaca en ese uso especial contra los «espíritus malignos». Las mujeres y las doncellas alejaban a galanes y amantes importunos mediante la señal de la cruz. Actuaba asimismo como medio para combatir la posesión demoníaca. También el distintivo monacal, el cingulo, se lleva formando una cruz en prevención de los demonios, pese a lo cual está expuesto a ataques especiales. San Antonio recomendaba la señal de la cruz contra los asedios nocturnos del demonio. Cirilo de Jerusalén la denomina derechamente «espantadiablos» y afirma: «Se espantan apenas ven este signo», a la par que aconseja: «Haz esa señal al comer, al beber, cuando te sientes y cuando te acuestes, cuando te levantes, cuando hables, cuando te marches. Para decirlo en una palabra: cuando hagas cualquier cosa». Juan Crisóstomo recomienda a los

cristianos portar una cruz en vez de los usuales amuletos antiguos, pues aquélla abre las puertas cerradas, las del cielo y las del infierno, destruye los venenos mortales, sana las mordeduras de los animales salvajes, corta los «tendones del diablo». La señal de la cruz se llegó a grabar, incluso, en conjuros mágicos como «señal viva de nuestro Señor» para protegerse de los espíritus infernales.¹⁸³

Al nombre mismo de Cristo se le atribuía ya un poder que expulsaba los demonios. Ahuyentaba a los compinches de Satán de los cuerpos y las almas. El carácter impreso por el bautismo protegía de forma duradera contra los «espíritus malignos», a los que, en los misterios órficos, se trataba de alejar mediante pieles y máscaras de animales. Y toda la preparación para el bautismo cristiano -un catecumenato que duraba cuarenta días en algunas comunidades y tres años en otras- no era en absoluto otra cosa que un cotidiano conjuro contra los demonios aplicando sal bendecida, persignaciones y soplos de aire. Esos soplos jugaban un amplio papel en la hechicería. Ya el mago babilónico quemaba serpientes mediante el soplo. De ahí que a la señal de la cruz, como ceremonia preliminar de las bendiciones y las preces, le fuese inherente el soplo contra el diablo. También la esputación de saliva tenía la virtud de alejar a los demonios y era por ello usual en el rito bautismal del cristianismo primitivo. En el romano, el sacerdote toca al catecúmeno con saliva. (También los santos mártires gustaban de escupir sobre las imágenes de los dioses, esos demonios malignos. Ello era no sólo expresión de mofa, repulsa y desprecio, sino también un gesto exorcista de protección contra los espíritus.) El bautismo cristiano se recibía -y así ha sido en Occidente hasta el siglo xm (¡en Oriente hasta hoy mismo!)- completamente desnudo, debiendo las mujeres dejar su pelo suelto no fuese que algo «extraño», un demonio eventualmente oculto en él, echase a perder el agua del «renacimiento». Todavía hoy el catolicismo lanza toda una serie de conjuros en el caso del bautismo de adultos y sus sacerdotes siguen conjurando a los «espíritus malignos», tanto en la bendición dominical del agua como en la consagración de los «santos óleos» en Jueves Santo. Y el «gran exorcismo» se sigue practicando con especial solemnidad en el caso de los «endemoniados».¹⁸⁴

En el ritual del bautismo de la Iglesia Ortodoxa Griega, el sacerdote pronuncia estas palabras: «A ti, diablo, te reprende el Señor que vino al mundo [...]. Es Él mismo quien te ordena por boca nuestra: espántate, sal y aléjate de esta criatura. No vuelvas más a ella, no te ocultes en ella, no te toques con ella, no obres sobre ella, ni de día, ni por las mañanas, ni al mediodía; regresa más bien a tu Tártaro hasta el gran día del juicio que te está preparado. Ten espanto de Dios [...], ante quien tiemblan el cielo y la tierra y todo cuanto en ello habita. Sal fuera y aléjate de este recién signado atleta de Cristo, nuestro Dios [...]. Sal fuera y aléjate de esta criatura con todo tu poder y todos tus ángeles [...]».¹⁸⁵

Según una antigua superstición, también la fumigación ahuyenta los «espíritus malignos». La fumigación es por ello usual en Nueva Guinea, en Babilonia, en Persia, en Egipto (patria y centro por antonomasia de la fumigación espantademonios). También Roma fumigaba y en el sur de Alemania, con motivo de la festividad de los Reyes Magos (el 6 de enero) se siguen «purificando con humo» las casas católicas con un artificio de fumigar especialmente bendecido para el caso. Se sabía que los demonios gozan de un olfato especialmente sensible, de ahí que se les hostigara con malos olores. Pero como se barruntaba que se sentirían bien justamente entre malos olores, se usaron también los buenos contra ellos, creyendo que también con ello se les podría ahuyentar: con ello y también, claro está, con buenas acciones, las cuales exhalan un olor grato al olfato de Dios, al igual que el incienso.¹⁸⁶

También el óleo de los santos protegía eficazmente de los «espíritus malignos» y como lugar para practicar la expulsión de los demonios se escogían con especial predilección las iglesias, en la proximidad de las reliquias. También el bronce y el hierro resultaban peligrosos para los malignos (temerosos de los productos de culturas más recientes) y asimismo el fuego, los ajos y las cebollas. Estas últimas eran ya sagradas para los egipcios y pasaban por ser un expediente especialmente aquilatado por la experiencia. Muy efectiva a la hora de combatir a los infiernos era la abstención de la carne de cerdo, pues en Oriente y en más de un lugar de Grecia, el cerdo era considerado animal demoníaco. El repique de campanas tenía asimismo importancia profiláctica: como el resonar de los tambores entre los «primitivos» de la jungla. La secta de monjes mesopotámicos denominados «orantes» («mesialianos» en sirio y «euquitas» en griego) conjuraba al demonio mediante la danza, el chasquido de los dedos y el esputo con intención profiláctica.¹⁸⁷

Había, en suma, mil posibilidades y, lamentablemente, también mil urgencias para mantener en jaque a la legión de los «espíritus malignos». Había, en cambio, una única razón para el amplio embrutecimiento de los cristianos mediante todo esos métodos discutidos en los últimos cuatro capítulos, es decir, a través de las falsificaciones, las patrañas sobre los milagros y las reliquias, la superchería de las peregrinaciones y los ataques contra la ciencia antigua. Esa razón única era y sigue siendo la de la sujeción de las masas con el propósito de explotarlas.

CAPÍTULO 2

--

EXPLOTACIÓN

«¿Qué es lo que el cristianismo ha enseñado al mundo? "Ametrallaos
los unos a los otros. Proteged las sacas de dinero de los ricos.
Oprimid a los pobres; quitadles la vida en mi nombre si se vuelven
excesivamente poderosos [...]. ¡La Iglesia debe amontonar tesoros
a costa del sufrimiento de sus hijos! ¡Debe bendecir los cañones
y las granadas, levantar una fortaleza tras otra, ir a la caza de puestos,
meterse en política, regodearse en la corrupción
y agitar mi pasión como un látigo!»

EMIL BELZNER

LA PRÉDICA ECLESIAÍSTICA

«Así como el que avanza por un camino se siente tanto mejor cuanto más ligero es su hatillo, en el camino de la vida halla tanta más felicidad quien alivia su peso mediante la pobreza y no suspira bajo el lastre de la riqueza.»

MINUCIO FÉLIX, ESCRITOR ECLESIAÍSTICO¹

«¿Por qué te apoca, pues, el hecho de no tener corcel con bridas de oro? Ahí tienes, sin más, el sol, que en su rápida carrera refulge para ti con su luz, como una antorcha a lo largo del día. No tienes oro ni plata fulgentes, pero tienes la luna, que te ilumina con su luz de mil reflejos. No montas en carruajes dorados, pero tienes en tus pies un vehículo propio, congénito [...]. No vives bajo un techo dorado, pero tienes el cielo, que resplandece con la inefable belleza de sus astros.»

BASILIO, DOCTOR DE LA IGLESIA²

«¿Ves ahí el cielo, cuan hermoso, cuan inmenso es y cuan alta su curva bóveda? Pues el rico no disfruta un ápice más que tú de tal magnificencia [...]. Es más [...], nosotros, los pobres, disfrutamos de ella aún más que los ricos. Estos, sumidos a menudo en borracheras, se limitan a alternar entre el banquete y el sueño y apenas si se percatan de todo ello [...]. De ahí que tanto en los baños como en muchos otros lugares podamos ver que al rico lo consumen el dispendio, la ansiedad y el afán, mientras que el pobre, libre de todo cuidado, goza por pocos óbolos del fruto de todo aquello [...]. Pero los manjares que aquél degusta, me dirás, son sin embargo más exquisitos. Con todo, esa prerrogativa es más bien nimia y veremos, por lo demás, que también a este respecto estás tú en ventaja [...]. La única ventaja del rico consiste en debilitar más el cuerpo y almacenar más materias para las enfermedades... ¡No te lamente, pues, por la pobreza, madre de la salud!»

J. CRISÓSTOMO, DOCTOR DE LA IGLESIA³

La situación político-financiera antes de Constantino

Originalmente, ningún pueblo indogermánico conocía la propiedad privada del suelo o del subsuelo. Éstos pertenecían a la comunidad cuando se efectuaron los asentamientos y mediante sorteo pasó a ser propiedad de las estirpes (gentes), de familias particulares cuya propiedad, al menos por lo que respecta al terreno de la casa de labranza, fue pronto reconocida tanto entre los griegos como entre los germanos y, seguramente, también entre los romanos.⁴

En la península itálica, más concretamente en las regiones costeras de la Toscana y en la época paleoetrusca, entre 700 y 650 a. de C., el desarrollo material alcanzó un notable auge. Creció la riqueza, y con ello el poder de algunas familias particulares, de modo que ya en la Roma arcaica y a partir de la capa social de campesinos pequeños y medios, se fue destacando (mediante una evolución cuyos factores no están aún bien determinados) una capa superior de grandes terratenientes nobles. Sus posibilidades financieras, ya muy superiores, les permitieron ir ampliando ininterrumpidamente sus posesiones, sobre todo cuando se enseñorearon por la fuerza de las tierras estatales, el *ager publicus*, que subsistía hasta entonces junto a la propiedad privada, el *ager privatus*, y provenía en su mayor parte del botín de las guerras. Estas tierras ocupaban en el siglo m un sexto, aproximadamente, de la península itálica. Aunque esa acumulación de la propiedad no siguiera en modo alguno una trayectoria lineal y admitiera numerosas excepciones, con todo, mostró ser la tendencia dominante. Cada crisis, fuese familiar o política, y, sobre todo, cada guerra enriquecía aún más a una élite dominante: ello fue así tanto de resultados de la devastadora guerra civil desde Sila hasta Augusto, que duró varias décadas, como a raíz de la guerra contra Aníbal, guerra que asoló amplias regiones del sur de Italia y afectó especialmente al estrato social del pequeño campesinado, pilar fundamental del ejército romano.⁵

Fue justamente el conflicto contra Aníbal el que creó una situación completamente nueva. Al igual que, ya en el siglo iv a. de C., las continuas guerras favorecieron en Grecia la formación de latifundios, mien-

tras agobiaban y arruinaban al campesinado libre, que había conocido hasta entonces un auténtico esplendor, ahora, en Roma, la clase media campesina, financieramente débil, resultó prácticamente aniquilada por los impuestos de guerra y las devastaciones. El campesino romano feneció en el campo de batalla o bien se empobreció o endeudó a menudo a causa del absentismo forzado por la guerra. El estamento nobiliario, en cambio, que era habitualmente el acreedor de los depauperados campesinos, se cobraba con las granjas de éstos, compraba nuevas tierras, tras enriquecerse aún más por cuenta de la guerra, y pudo explotarlas ahorrando muchos costos gracias a la mano de obra barata y las legiones de esclavos de guerra que iban llegando a Roma en oleadas sucesivas."

Durante los siglos i y ii d. C. la economía agraria basada en el latifundio fue adquiriendo proporciones todavía mayores. Un número cada vez más restringido de terratenientes disponía de una extensión de tierras en continuo aumento, explotadas como pastizales para el ganado o como plantaciones de vino y de aceite (lo que provocó la reducción del cultivo de cereales y la ruina del campesinado). Fueron, sin embargo, los mismos emperadores quienes, a partir de Claudio y Nerón, se convirtieron en los mayores latifundistas y ello gracias a las confiscaciones, las donaciones y las roturaciones de nuevas tierras. Fue desde luego en la misma Italia donde la gran propiedad conoció un crecimiento más rápido y ello se debió a toda una serie de factores, en cuya discusión no entramos aquí -uno de ellos estribaba en que, a partir de Trajano, un senador debía invertir como mínimo la tercera parte, posteriormente, la cuarta parte, de su patrimonio en bienes inmuebles sitos en la península-, pero también en las provincias creció sin cesar la gran propiedad y especialmente en África, donde lo hizo vertiginosamente, hasta alcanzar proporciones casi inverosímiles. En el siglo ii de la era cristiana, Plinio el Viejo, nos informa en su enciclopédica *Naturalis historia* (abarcaba dos mil libros) de que la mitad del suelo total de las provincias africanas pertenecía a seis grandes terratenientes.

Una representación muy gráfica de la extensión de estos latifundios nos la presenta, de forma retórica pero sustancialmente verídica. Séneca, él mismo un acaudaladísimo ministro de Nerón, cuando se dirige a otro de sus homólogos «con una seria advertencia»: «Y dado que ningún particular quiere oír nada de ello, digámoslo, pues, públicamente. ¿Dónde queréis trazar la linde de vuestras posesiones? El distrito que antes abarcaba todo un municipio se le antoja ahora estrecho al señor terrateniente. ¿Hasta dónde queréis ampliar vuestras tierras de cultivo, puesto que el ámbito de una provincia entera os parece demasiado angosto para una única finca? Hay ríos afamados cuyo cauce transcorre por una única propiedad y corrientes caudalosas, de las que separan naciones enteras, que pertenecen a un solo dueño desde su fuente hasta su desemboca-

dura. No estaréis contentos hasta que vuestras posesiones fundarías no abracen a los mares, mientras vuestros administradores no imperen también más allá de los mares Adriático, Jónico y Egeo, mientras las islas y las patrias de los celebrados héroes mitológicos no figuren como si tal cosa entre vuestros dominios y lo que antes fue un reino se convierta ahora en una finca».⁷

El crecimiento de los latifundios conllevaba, obviamente, el del patrimonio dinerario: no en vano fueron los romanos quienes hicieron mayor aprecio del dinero en la Antigüedad y quienes elevaron a Pecunia al rango de una diosa. Y los bienes pecuniarios aumentaron, naturalmente, de modo muy análogo a como lo habían hecho las fincas: mediante el botín de guerra, indemnizaciones de guerra, créditos, proscripciones y confiscaciones. En suma: las posibilidades del «lucro político» eran entonces casi ilimitadas. Con el denominado cambio de era, ya antes del mismo y, sobre todo, después del mismo, «el dinero afluía a Roma en cantidades tales, que ninguna época de la historia grecorromana había conocido algo así; y esa afluencia iba en continuo aumento» (Finley). Y si bien es verdad que una parte quedaba en poder del erario público, la parte mayor -ése era el quid de los negocios, debidos en no pequeña medida a la guerra- iba a parar a manos privadas. Y cuanto más nobles, es decir, cuanto más grandes y más poderosas eran estas manos, más obtenían: algo que ya entonces, como en cualquier otra época, «ennoblecía» aún más, fuesen tierras o fuese dinero -el cual tiene la ventaja adicional de que nunca huele mal- lo que cayese en el propio bolsillo.⁸

Sila, por ejemplo, «padre y salvador» de Roma y uno de sus innumerables gángsteres políticos de alto vuelo, rapiñaba dinero por todos los medios posibles: mediante herencias, matrimonios -verbigracia, a través del matrimonio con su cuarta mujer (de la poderosa estirpe de los Méte-los), Cecilia Métela, de la cual se hizo divorciar mientras ella sufría bajo una enfermedad mortal. Sila ganó dinero mediante la expoliación de las provincias, y de modo especial gracias a sus lucrativos negocios en el norte de África. Pero no fueron menores los beneficios obtenidos mediante las confiscaciones y proscripciones (que Livio, Veleyo, Plinio y Séneca condenaron una y otra vez), medidas que sirvieron para desterrar y expropiar 40 senadores, 1.600 caballeros y un total de 4.700 ciudadanos romanos y sirvieron de fundamento a otras de las grandes fortunas de la época. Algo semejante ocurrió, desde luego, después de que Antonio fuese vencido por Augusto, ese hombre al que, ya desde sus mismos comienzos, el cristianismo reputó como gobernante ideal por antonomasia, como instrumento de la divina providencia y a quien acabó por glorificar mediante una «teología de Augusto». Eso después de que los paganos, por su parte, lo hubiesen considerado ya como mesías, redentor, salvador y rescatador de la humanidad, luz del mundo e hijo de Dios: conceptos y tí-

tulos, todos ellos, que jugaron un papel nada desdeñable en la configuración de la imagen neotestamentaria de Cristo.⁹

Marco Craso pasaba por ser el hombre más rico de la época cesárea, con un patrimonio evaluado en unos 170 millones de sestercios. Con todo, las generaciones siguientes -opina Mommsen- miraban hacia atrás para ver esa época como afligida por la pobreza. El patrimonio de Séneca, ministro e íntimo consejero de Nerón, lo cifraban sus enemigos en 300 millones de sestercios (en los que, aparte de un componente considerable en intereses usurarios, habría que incluir también en cualquier caso una participación en los bienes confiscados al cuñado de Nerón, Británico, envenenado antes de su catorceavo cumpleaños por instigación de la madre imperial, Agripina). Al jefe de gabinete del emperador Claudio, el liberto Narciso (envenenado en 54 d. de C. y elevado al rango de dios) se le atribuía una fortuna de 400 millones de sestercios. Plinio el Joven, nacido poco después del año 65 -año en que Séneca se quitó la vida por orden de Nerón-, tenía unos ingresos anuales de unos dos millones de sestercios (correspondientes a un valor de un millón de días de trabajo, habida cuenta que en la primera época imperial un trabajador asalariado ganaba en Roma dos sestercios diarios). Con ello Plinio no pertenecía al grupo de los senadores más pobres, pero tampoco al de los más ricos. Todavía a principios del siglo V, las primeras casas senatoriales de Roma obtenían una renta anual que suponía un capital de por lo menos 4.000 millones de sestercios del valor de los de antaño. Su lujo estaba en consonancia con ello. No solamente era de oro la vajilla en que comían y bebían, sino que también lo eran los bacines en que defecaban.¹⁰

Claro es que cuanto, más se enriquecía aquel exiguo grupo, más se empobrecía la masa, como debió de pasar siempre, salvo diferencias mínimas, en cualquiera de las épocas conocidas de la historia. Y aunque las razones de ello fuesen de muy diversa índole, todas ellas guardaban entre sí una relación más bien estrecha que lejana.

Por lo pronto, el ejército romano, siempre en continuo crecimiento» engullía sumas cada vez más cuantiosas.

Michael Grant, uno de los más conspicuos historiadores de la Antigüedad del área anglosajona, nos ofrece un cálculo según el cual el sueldo anual de un legionario romano en la época de Augusto tenía un monto de unas 225 monedas de plata (denarios). Bajo Domiciano (asesinado el 96 d. de C.) ese sueldo era de 300 monedas. Un siglo más tarde, bajo Septimio Severo, era de 500. El hijo de este último, Caracalla (liquidado el año 217 y al que se atribuye la sentencia «nadie, salvo yo mismo, debe tener dinero y yo lo tengo que tener para dárselo a los soldados», propia del apodo por el que se le conocía: el «emperador de los soldados»), mimó al ejército y mejoró su soldada en un 50 %. Ahora bien, como durante esos dos siglos el costo de la vida subió, como mínimo, lo que la

soldada de los legionarios y probablemente bastante más, la tropa, a consecuencia de la incesante inflación, apenas si ganaba más que antes y en muchos casos bastante menos."

• ;

Para obtener más dinero los emperadores bajaban de continuo la ley de las monedas. El contenido metálico del denario acuñado bajo Trajano correspondía al 85 % de su valor nominal; el del acuñado bajo Marco Aurelio todavía al 75 % y el de la época de Septimio Severo (194-195) sólo al 60 %. Las minas de oro estaban agotadas o situadas en territorios poco seguros. Las monedas de oro estaban en manos de acaparadores de monedas. El sistema monetario basado en la plata se desplomó y los precios, tan sólo del año 258 al 275, subieron en muchas regiones del imperio -si no en la casi totalidad- probablemente un 1.000 por %. Pese a ello, ya antes del año 300 se inició una nueva espiral inflacionista con subidas máximas de precios.

Fracasaron además dos enérgicos intentos de frenar el alza arrolladora de los precios, intentos propiciados por el, en varios aspectos, interesante emperador Diocleciano. En primer lugar hizo acuñar dinero de valor estable en tres metales, oro, plata y bronce plateado, a la par que -iniciativa inusual- adoptó una medida deflacionaria, rebajando el valor nominal de las monedas a la mitad. Más inaudita aún fue su segunda tentativa: mediante un edicto promulgado en 301-302, fijó precios máximos para todas las mercancías y trabajos en todo el Imperio Romano, prohibiendo bajo pena de muerte su incumplimiento. (Los fragmentos que se conservan indican precios máximos para 900 productos, desde los alimentos hasta el vestido; 41 tarifas máximas para los distintos transportes y los salarios para 113 trabajos distintos.) Este edicto, chocante anticipación de la moderna política de precios y rentas, es «el documento más valioso de toda la historia de la economía de la Antigüedad» y decreta «oficialmente el final de una época del librecambio de mercancías y de toda actividad económica absolutamente libre de trabas y ello con tal perfección que han sido necesarios mil seiscientos años para volver a vivir algo así» (Grant).¹²

A despecho de ello, todo fracasó. Ni fue posible imponer el cumplimiento de aquellas disposiciones, ni tampoco controlar el consumo. Y aunque Diocleciano hubiese fijado ya en 50.000 denarios el precio de una libra de oro, esa cuantía experimentó un alza rampante hasta llegar a 300.000 denarios un cuarto de siglo más tarde, bajo el primer emperador cristiano. Los diversos intentos de apoyar una moneda en continuo declive y de mantener estables el nivel de precios y el conjunto de salarios en modo alguno apuntaban en primera línea al pueblo, sino más bien al ejército, la columna del poder. Pues como quiera que la elevación de las soldadas apenas podía mantener el ritmo con la devaluación del dinero, se había introducido, ya tiempo atrás, la costumbre de engrosar aquéllas con donativos. Primero mediante participación en el botín de guerra; después

mediante donaciones dinerarias o gratificaciones extraordinarias, coincidiendo, sobre todo, estas últimas con las ascensiones al trono, con fechas del año o con otras ocasiones festivas. A diferencia de los otros donativos, estas gratificaciones se pagaban en moneda de oro de ley. En suma: la fidelidad del soldado (*fides militum*, *fides exercituum*), tan gustosamente ensalzada, tan ornada de loas religiosas y patrióticas, debía ser continuamente comprada por los soberanos en moneda contante y sonante. De lo contrario podría costarles el trono y la vida.¹³

Caracalla, el «emperador de los soldados», que realizó dispendios militares especialmente cuantiosos, impuso asimismo tributos aún más elevados. Elevó al doble dos de los impuestos ya existentes, el impuesto sobre las herencias, respecto al cual abolió cualquier tipo. de dispensas, así como el impuesto por la manumisión de esclavos. Aparte de ello, elevó enormemente los ingresos fiscales mediante un nuevo edicto, la Constitutio Antoniniana (212-213), por el que concedió los derechos de ciudadanía a todos los habitantes del imperio (con muy pocas excepciones, tales como la de los esclavos, libertos con antecedentes penales y antiguos enemigos del país). Hasta entonces esos derechos estaban reservados a los itálicos y a una privilegiada minoría de las provincias. A partir de ahora, los nuevos ciudadanos tenían que pagar asimismo el impuesto sobre la herencia y el exigido por la manumisión de esclavos y por cierto, como era ya usual para todos, según la tarifa redoblada. Por si todo ello no fuera bastante, el nuevo emperador estableció un impuesto completamente nuevo sobre las rentas, el «canon por la corona», que recaudó en repetidas ocasiones para celebrar con él supuestas victorias.¹⁴ "

De este modo, el ejército pasó al primer plano político. Se convirtió en el factor determinante del Estado y devoró de continuo -también los contemporáneos sabemos algo de esto— gigantescas sumas. De algún sitio tenían que salir y salieron, naturalmente, de allí de donde el arte de gobernar las supo extraer siempre y las extrae ahora.

Caracalla, Septimio Severo y Maximino I (235-238) procedieron también a confiscar. Marco Aurelio, a vender propiedades del Estado. Pese a todo ello la devaluación prosiguió su inflexible marcha y los precios galoparon a tal ritmo que el ejército estaba siempre subremunerado. Tampoco las entregas en especie -distribución de vituallas, uniformes y armas— alivió gran cosa la situación, puesto que todo ello (durante el siglo n) se deducía de la soldada. A partir de ahora, sin embargo, Septimio Severo (siguiendo el consejo que él mismo dio a sus hijos: «Permaneced unidos, enriqueced a los soldados y despreciad todo lo demás») y sus sucesores procedieron a elevar sistemáticamente los tributos en especie, llamados posteriormente *annona militaris* y a distribuirlos además gratuitamente. Ello resultaba tanto más gravoso cuanto que aquellas entregas en especie sobrepasaron bien pronto y en medida considerable los desembolsos en

dinero y se convirtieron así en la parte esencial de la manutención de las tropas, en la base esencial del aprovisionamiento del ejército y en el impuesto, con mucho, más importante del imperio.¹⁵

Ya antaño, en situaciones de emergencia, las entregas en especie que la población civil hacía en favor del ejército se realizaban sin que fuese resarcida por ello. Por regla general, sin embargo, e incluso a lo largo del siglo u, el gobierno había pagado por ellas, si bien nunca de acuerdo con su verdadero valor. Ahora bien, en el siglo m se hizo usual no ofrecer compensación alguna por ellas. Y así, mientras una gigantesca organización, sistemáticamente ampliada con nuevos cuarteles generales en las ciudades, con bases de apoyo, con una policía especial y policía militar, con soplones y públicanos, se cuidaba activamente de las entregas comunes en especie -los ricos podían pagarlas en oro o incluso conseguir exención de las mismas-, la población de las ciudades y la del campo veía cómo la atribulaban con fuertes requisas y cómo se llevaban sus vacas, temeros, cabras, heno y vino. Las contribuciones eran tanto peores cuanto que, a menudo, eran arbitrarias, distintas de lugar a lugar y nunca, en absoluto, evaluables de antemano. Así fue al menos hasta Diocleciano, quien estableció una recaudación de impuestos que, como mínimo, estaba regulada, e introdujo -por vez primera en la historia- un plan presupuestario fijo y un sistema de impuestos radicalmente nuevo. Ni que decir tiene, por lo demás, que la tropa incordiaba a la población y que también requisaba por su propia cuenta.¹⁶

Las quejas de los ciudadanos, las cartas petitorias, se hacían cada vez más apremiantes. Hay quien manifiesta en ellas que está al límite de su paciencia, que se sustraerá a todos los pagos y prestaciones por medio de la huida. Algunos egipcios escriben así: «Resulta difícil, incluso si se nos trata con justicia, cumplir plenamente con nuestras obligaciones». Los frigios confiesan a Filipo el Árabe, que llegó al trono imperial mediante el asesinato de su antecesor, Gordiano III: «Se nos martiriza y extorsiona del modo más cruel por parte de aquellos que tienen el deber de proteger al pueblo, es decir, por oficiales y soldados, por dignatarios que ocupan cargos municipales, y por los propios funcionarios, tus subordinados». La tribulación padecida por la inmensa mayoría se expresa íntegramente en esta breve pregunta a un oráculo: «¿Se me embargará? ¿Me convertiré en mendigo? ¿Debo huir? ¿Llegará mi huida a algún término?». ¹⁷

Pareceres acerca de la riqueza y la pobreza en la antigüedad precristiana

La actitud ante la riqueza era en general unánime en la antigüedad precristiana. Se consideraba una suerte y gozaba de gran estima, pues

daba independencia, permitiendo el ocio y toda clase de lujos. Ese parecer constituía la regla y así continuó siéndolo. La pobreza, en cambio, se reputaba como desgracia, como sigue siendo aún el caso en la actualidad. A juicio de Aristóteles -que ya había elaborado una teoría avanzada sobre el dinero- el concepto de «hombre libre» implica que «no se viva bajo las restricciones impuestas por otro».⁸

En la antigua Grecia, el dinero y el afán de ganancia constituían los resortes principales de la economía y la política. El aristócrata homérico, ciertamente, consideraba aún vil el comercio, pero entre los siglos viii y vi se desarrolló un importante comercio ultramarino y desde el v, circulaban ya por casi toda Grecia las monedas, inventadas en el siglo viii en Lidia, una zona de Asia Menor, rica en oro y patria de Creso. Ello permitió la ampliación del comercio y el aumento de la riqueza. Todo se hizo venal, si se contaba con dinero y éste se hizo imprescindible para todo. A finales del siglo vi, los negocios de los cambistas desembocaron en bancos. Éstos, los reyes del helenismo y los templos se convirtieron en los principales prestamistas de modo que, desde la introducción de la moneda en Grecia, el negocio crediticio experimentó un gran auge. Ocasionalmente, los poetas griegos acentúan la importancia del dinero y Aristófanes lo califica de máximo poder sobre la tierra; Hesiodo, de alma y sangre para los mortales, por lo que, según Sófocles, es lo más codiciado entre los hombres.¹⁹

Con todo, los escritores romanos hablan con mucho mayor énfasis del dinero. Éste procura diversiones, escribe Cicerón; da una sensación de seguridad, dice Petronio; con él se compran hasta los dioses, opina Propertio. Júpiter mismo, dice Ovidio, ha mostrado el poder del oro cuando penetró en Danae en forma de lluvia de oro. Y también el conjunto del pueblo -como, por lo demás, ocurre también hoy- consideraba el dinero como el mayor de los bienes.²⁰

Si la riqueza era tenida por suerte, la pobreza tenía, forzosamente, que ser tenida por lo contrario. No obstante, y a diferencia de lo que pasa hoy, todo trabajo realizado por el simple hecho de obtener un salario era ya de por sí afrentoso. Quien trabajaba por dinero se rebajaba al nivel del esclavo. Ese juicio ciceroniano era típico para toda la aristocracia romana. En un pasaje famoso del *De Officiis* Cicerón reprueba -y está, según asegura, de acuerdo con la opinión general- en gran medida el trabajo manual y el comercio, este último, en todo caso, «en la medida en que sea vil»; si es rico y variado y distribuye entre muchos «sin fraude», no «debe ser enteramente criticado». Con todo se desapruueba no sólo la profesión de aduaneros portuarios y de los usureros, sino también la «actividad de todos cuantos trabajan por un salario, de aquellos a los que se paga no por su arte sino por su fuerza de trabajo, pues en éstos su propio salario es título de servidumbre». Semejantes profesiones son indignas de un hom-

bre libre. Son oficios viles y también son considerados tales los «del comercio de los que compran a otros para volver a vender, pues no pueden obtener ningún lucro sin mentir mucho... Además es bajo todo oficio mecánico pues un espíritu libre no puede prosperar en un taller». Claro que Si el comercio arroja buenos beneficios y éstos se invierten en tierras, entonces es ya algo admisible.²¹

Cierto que en la Antigüedad había también otros pareceres acerca de la riqueza y la pobreza, pero a título excepcional.

Algunos escritores griegos hicieron constar ocasionalmente que a veces los ricos eran mala gente y los buenos, pobres; que una gran riqueza difícilmente podía haber sido adquirida por medios justos y que el oro, como decía Sófocles, destruye las ciudades y la conciencia. Safo consideraba que sólo en manos de personas de carácter noble y racional podía ser buena la riqueza. Y esas personas, según Píndaro y Teócrito, la usan para el bien, en ayuda de los amigos y los poetas.²²

La doctrina atribuida a Pitágoras, que vivió en el siglo vi a. de C., de que los amigos han de tener todo en común, la interpretaron posteriormente sus biógrafos como renuncia a la propiedad privada en una comunidad que lo comparte todo. Anaxágoras renunció a su patrimonio para profundizar en el estudio de la naturaleza. Demócrito no tenía estima por el dinero, pero lo gastaba en viajes de investigación. Sócrates, que vivía con la mayor sencillez para aproximarse a la condición divina, mostró con el ejemplo de toda su vida que todos los bienes externos, riqueza, belleza, fuerza y fama le eran indiferentes: todos los socráticos coincidían con él al respecto. También Platón consideraba nocivos el comercio, el dinero y la especulación dineraria. Su sociedad ideal no debe conocer ni la riqueza ni la pobreza y sólo una cantidad mínima de monedas de oro y plata:

los mayores peligros para la moral ciudadana. De ahí que para el Estado diseñado en *Las Leyes* prevea un país de carácter agrario, a unos 80 estadios de la costa, pues el mar sólo inspira en los hombres el afán de comerciar y obtener ganancias.²³

Entre los cínicos el dinero no valía nada. Veían en él el destructor del orden natural y social. Su juicio acerca del mismo era totalmente negativo y, en clara contraposición a la opinión dominante, declaraban que la pobreza propiciaba más la rectitud que la riqueza.

Antístenes, el fundador de la escuela cínica, cuya doctrina se califica a menudo de filosofía del proletariado ateniense, propaga el ideal de la autarquía. Recomendaba la total expropiación de bienes fúndanos y de todo patrimonio y aconseja darse por contento con lo absolutamente necesario para satisfacer las necesidades más urgentes. Crates de Tebas (h. 360-h. 280 a. de C.), el discípulo más importante del cínico Diógenes, donó toda su hacienda, arrojó al mar su dinero en metálico y vivió, al parecer, querido por todos, sin echar absolutamente nada en falta. Rechazaba las

normas convencionales y cualquier sujeción al Estado (es muy probable que la palabra cosmopolita tenga su origen en él). A su hijo lo educó en ese mismo espíritu. Hijo que tuvo, por cierto, de la rica doncella Hiparquía, quien se casó con él tras confesar, él, que no poseía otra cosa que lo que llevaba puesto.²⁴

Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica, quien al principio había seguido a Crates, proclamaba como meta auténtica la de «una vida según la naturaleza»; exigía sin más la abolición del dinero para su estado de una sociedad universal y creía poder prescindir de templos, tribunales y gimnasios. Con todo, la *Stoa* tenía una visión más serena de la riqueza y del dinero que la escuela cínica y no extrajo consecuencia práctica alguna de sus teorías acerca de la renuncia a la propiedad y la comunidad de bienes. El estoico Crisipo hizo ya un intento de justificar la propiedad y declaró que, en sí, ésta no era ni buena ni mala. Y Epicteto, que prevenía ciertamente contra la codicia, califica como auténtico don de Dios la posesión de mucho dinero y aconseja el adquirirla sin más, si ello no conlleva la pérdida de la autoestima, la generosidad y la fidelidad.²⁵

En la Sagrada Escritura de los judíos, los profetas, los primeros socialistas de la historia, como suele decirse, protestaron reiteradamente contra el estrujamiento de los pobres. En los libros más recientes del Antiguo Testamento abundan más aún las expresiones de hostilidad contra el dinero. Probablemente porque la expansión de la economía dineraria contribuyó a intensificar la sed de posesiones. Esa tendencia se acentúa todavía más en los escritos apócrifos del judaísmo, pues el dinero, madre de todas las maldades, conduce, según ellos, a la idolatría, al infierno. A los injustamente enriquecidos se les amenaza con la aniquilación y la condenación.²⁶

También la orden judía de los esenios descalificó por cuestión de principio la propiedad privada. Ésta era entregada al conjunto de los miembros al ingresar en su seno y se vivía en comunidad de bienes. «De ahí que -escribe Josero- no haya entre ellos ni pobreza ruin ni riqueza en demasía, sino que todos disponen como hermanos del patrimonio común constituido con las posesiones de los distintos miembros de la secta.» Los esenios despreciaban la riqueza, no conocían el comercio, no compraban ni vendían nada entre ellos y no acumulaban oro ni plata. La economía dineraria era rechazada de plano, ya que el dinero seduce conduciendo a la codicia y al pecado. Entre todos los hombres, constata Filón, son casi los únicos en vivir sin dinero ni posesiones. Pero también los terapeutas, hombres y mujeres judíos que se dedicaban al estudio del Antiguo Testamento en el retiro del campo, entregaban a amigos o parientes su patrimonio cuando ingresaban en la comunidad.²⁷

Esas opiniones e ideales, por fragmentaria y asistemática que haya sido la presentación que de ellas hemos hecho, muestran sin embargo que

ya en la época precristiana se daba y desarrollaba lo que volvió a repetirse más tarde, en una trayectoria que va desde la bienaventuranza de los pobres hasta el capitalismo de altos vuelos de la posterior Iglesia cristiana. Las ideas centrales de los Padres de la Iglesia acerca de la propiedad personal: que el hombre no es propietario, sino mero administrador de este mundo terrenal; que el dinero es donación de Dios y en sí mismo ni bueno ni malo; que es sólo el uso el que lo convierte en *materia virtutis o bien materia mali*; que la codicia es causa de muchos males; que hay que distinguir entre falsa y auténtica riqueza, todo ello se halla ya en la antigüedad pagana. Son ideas defendidas, entre otros, por Eurípides, Diógenes de Sínope, Lucrecio, Virgilio, Horacio, Epicteto, Plutarco y otros.²⁸

El ideal de la comunidad de bienes reaparece, ciertamente, en los escritos de algunos Padres de la Iglesia, pero nunca fue llevado a la práctica en el cristianismo, ni siquiera, lo más seguro, en la comunidad primitiva. La idea se halla ya en Platón y su realización en los esenios. De ahí que algunos obispos exigieran donar cuando menos una parte de las propiedades, sea la mitad, un tercio, una quinta parte. Pero incluso esa propuesta se aplicó tan sólo en contadísimos casos. El pagano Luciano de Samosata, figura perteneciente a la segunda sofística, burlón, escéptico y escritor de alto rango, había abogado por una expropiación del diez por ciento. Según Luciano, los ricos deberían pagar las deudas de sus amigos pobres y, en general, ayudar a los menesterosos. Así podrían gozar en paz de su riqueza; en caso contrario provocarían únicamente la revolución, la redistribución de la riqueza.

Todas esas corrientes, tan semejantes y tan diversas entre sí, vinieron, pues, a confluir en el cristianismo y se ensamblaron en un abigarrado cosmos de disonancias, ambivalencias, desencuentros y ambigüedades. Se unieron entre sí tendencias y estructuras en grotesca oposición mutua, dando así origen a aquella ideología paradójica en la que, como dice M. I. Finley, «el agresivo afán de ganancia se compaginaba con una inclinación hacia el ascetismo y la pía pobreza, con sentimientos de inquietud e incluso de culpa».²⁹

Pero en el cristianismo antiguo no sólo nos topamos con un estridente abismo entre la teoría y la praxis, sino también con actitudes mentales disparatadas, groseramente discrepantes entre sí, respecto a la riqueza y la pobreza, actitudes presentes en las homilías de los escritores neotestamentarios y asimismo en la patrística y la jerarquía pre y posconstantinianas. Todo ese cristianismo no es sino un único y tremendo equívoco que, sin embargo, se convirtió paulatinamente, al menos por lo que respecta al aspecto práctico, en algo pavorosamente inequívoco.

Pronto sonó para la Iglesia cristiana la hora en que no hubiese ningún fin que no justificase el uso y el abuso del dinero: pues ya en el Nuevo Testamento se lo emplea para todo lo posible, para fines económicos, re-

ligiosos, sociales y criminales; como patrimonio, medio de pago, préstamo, empréstito, salario, capital empresarial y depósito bancario. Como dinero tributario, como pago de rescate, para ofrendar, para sobornar a Judas, a los guardias de la tumba, etc.³⁰

La tendencia hostil a la riqueza en el cristianismo primitivo

Lo que el Jesús, supuestamente histórico, pueda haber predicado -si es que predicó algo- y cuántas de las sentencias bíblicas acerca de los ricos y de los pobres provienen de él mismo, es algo que ni sabemos, ni podemos conjeturar con cierto margen de seguridad.

Lo que sí sabemos es que los discursos anticapitalistas de los sinópticos, los del Jesús de Lucas en especial, están inmersos en la tradición de la literatura profética y esenia. Sabemos que ese Jesús bíblico vive en la más completa pobreza; que no tiene ni donde reposar su cabeza; que se presenta como desposeído entre los desposeídos, como amigo de los marginados, de los desheredados, de los pecadores. Juzga de la riqueza de forma diametralmente opuesta a la del judaísmo oficial de su época. No la ensalza nunca ni en ningún lugar. Al contrario. Son reiteradas sus invectivas contra el «*mammón* injusto», contra la «riqueza engañosa». El evangelio de Lucas pone en sus labios una lamentación múltiple acerca de los ricos. Y en el *Magnificat* se profetiza una época en la que Dios «derriba a los potentados de sus tronos y ensalza a los humildes. Llena de bienes a los hambrientos y a los ricos los despide con las manos vacías», Jesús exige renunciar a toda propiedad: «Vended vuestras posesiones y dadlas a los pobres». «Ninguno de entre vosotros puede ser mi discípulo si no renuncia a cuanto posee.» Llama loco a quien se jacta de sus tesoros; es más fácil, predica, que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico al reino de los cielos.³¹

Todo ello es inequívoco. Pese a ello los teólogos de hoy en día -en dependencia de su actitud doctrinal, de su carácter, o falta de carácter- lo interpretan de modo más o menos radical; habitualmente de la manera más laxa posible.

Sin embargo, y ya desde un principio, había círculos cristianos que rechazaban el derecho a la propiedad remitiéndose para ello a la predicación de Jesús. No es casual que en la comunidad primitiva, aquella sobre la que su doctrina acerca del dinero y la propiedad y su forma de convivir con sus discípulos debía tener las repercusiones más directas, se practicara una especie de comunismo religioso, denominado también «comunismo del amor», una especie de comunidad de bienes. Presumiblemente no todos lo entregaban todo; muchos, posiblemente, sólo una parte de sus

bienes. Había, en todo caso, una caja común y cada cual recibía según sus necesidades. A la vista del inminente fin de los tiempos, la preocupación por la propiedad se había convertido de por sí en algo inesencial. El libro de los *Hechos de los Apóstoles* idealiza, de seguro, las cosas aunque sólo sea por no quedar atrás respecto a las comunas, más antiguas, de griegos y judíos: «La muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y un alma sola, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común [...]. No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido, y lo depositaban al pie de los apóstoles y a cada uno se le repartía según su necesidad».³²

Por lo demás abundan en el Nuevo Testamento otros elementos socialrevolucionarios de índole muy diversa y se exige la más radical renuncia a las necesidades con palabras como estas: «Si tenemos el vestido y el alimento, bástenos con eso. Pues quienes quieren ser ricos caen en los lazos de la tentación, dan en placeres insensatos y nocivos, que abisman a los hombres en la perversidad y condenación. El dinero es, en verdad, la raíz de todos los males». O bien se lanza este clamor: «¿Acaso no son justamente los ricos quienes os tratan violentamente y quienes os llevan ante los tribunales?» La carta de Santiago les amenaza furibundamente con el juicio final. «Vuestra riqueza está podrida; vuestros vestidos consumidos por la polilla; vuestro oro y vuestra plata, comidos del orín y el orín será testigo contra vosotros y roerá vuestras carnes como fuego [...]. Habéis vivido en delicias sobre la tierra y, entregados a los placeres, habéis engordado para el día de la matanza» La historia entera, opina Selín, «apenas si conoce un arrebato más feroz» que esta «exultación, plena de odio, de la carta de Santiago, exultación por la segura ruina de los potentados en el próximo día de la matanza».³³

En todo caso ningún otro factor contribuyó como éste a asegurar el éxito de la misión cristiana: el *pathos* social del evangelio, que la Iglesia traicionaría después para siempre. El grueso de las comunidades, su estrato básico, vivía en la indigencia, y hasta finales del siglo II se componía de pobres, esclavos en su mayoría, permanentemente atenazados por las tribulaciones, la penuria, las levas forzosas y las revueltas militares. También por las guerras civiles y las incursiones de los bárbaros; por hambrunas, pestilencia, proscripciones y saqueos. Muchísimos de entre ellos se vieron desheredados, desarraigados, llevados al borde de la ruina o a la ruina misma. Se convirtieron en colonos, en vagabundos y no pocas veces en salteadores (*latrones*), de quienes informan frecuentemente las fuentes de los siglos I y II. Tal fue el sustrato en el que germinó la semilla cristiana, la buena nueva de la paz, del amor al prójimo, del «*mammón* injusto», del rechazo de la riqueza; de los potentados a quienes debían derribar de su trono; de los pobres a quienes debían ensalzar. Pero también

las sentencias de los apologetas surtían efecto. Pues estos cristianos no tuvieron el menor reparo en negar, quizá con la mayor sinceridad, hasta lo más obvio; de hacer pasar sus sermones por una práctica efectiva, y de afirmar, por ejemplo, que «[...] si antes estimábamos el dinero contante y la propiedad por encima de todo, ahora lo ponemos todo al servicio de la comunidad y hacemos partícipes a todos los necesitados» (Justino). O de jactarse así: «Somos también hermanos por la comunidad de bienes, mientras que entre vosotros estos últimos son los que desgarran los lazos de la fraternidad. Todo lo tenemos en común salvo las mujeres: lo único que vosotros tenéis en común» (Tertuliano). Capaces también de declarar que si entre ellos hay un pobre «y ellos no tienen nada sobrante, entonces ayunan dos y hasta tres días para que el necesitado pueda cubrir su necesidad de alimento» (Aristides). Justamente eso, ¿verdad?, eso es lo que hoy observamos entre los cristianos: por eso nadie sufre ni muere de hambre sobre la Tierra. La masa de los pobres, de los oprimidos, anhelaba un mundo nuevo y mejor en el que el rico se tostaría en las llamas y el pobre gozaría de placeres paradisíacos, justamente lo que prometía el cristianismo. Éste creció en medio de un mundo de creciente depauperación y extrajo ventajas de ello: y de forma perpetua y generalizada ha extraído y sigue extrayendo ventajas de la miseria. «Allá donde el mundo se desangra por mil heridas, allí suena la hora de la Iglesia católica» (cardenal Faulhaber).³⁴

Sólo los círculos heréticos y los estigmatizados como tal, si dejamos aparte los monjes, hicieron realmente un deber de la carencia de bienes.

Los ebionitas, «los pobres», sucesores de la comunidad original, hacían remontar su pobreza práctica a los apóstoles. Los gnósticos Carpócrates y su hijo Epifanes, difamados por san Ireneo como mensajeros del diablo, exigían la comunidad de bienes. También los apotáticos, los apostólicos de los siglos u y m, que querían seguir en todo las huellas de los apóstoles y se expandieron ampliamente por Asia Menor durante el siglo iv, reprobaban íntegramente la propiedad. (A quienes abjuraban durante las persecuciones, no volvían ya a readmitirlos.) Según los encratitas, el dinero era algo superfluo y sólo conducía al vicio y la contaminación pecaminosa. Quien lo tenía, debía repartirlo entre los pobres. Maniqueos y pelagianos juzgaban asimismo negativamente el dinero. También Tertuliano, posteriormente un «hereje», se presenta como mucho más hostil al dinero que los Padres de la Iglesia «ortodoxos» y por cierto por razones puramente religiosas. Su rigor es mayor que el del evangelista Lucas. «Su principio es el del desprecio del dinero, la *comtentio pecuniae*» (Bogaert). En cambio, mientras que en África y en el siglo m el mismo san Cipriano sigue aún llamando pecado a la riqueza, al igual que Tertuliano, allí mismo, pero ya en el siglo iv, obispos como Optato de Mileve o Agustín son ya declaradamente conservadores, archirreaccionarios, en lo social.³⁵

Incluso en los albores del siglo v hallamos aún voces cristianas que elevan clamores apasionados lamentando la injusticia social, entre otras el escrito *De divitiis*, de procedencia italiana, cuyas fogosas proclamas de signo social-comunista están religiosamente motivadas por los mandamientos y la vida de Jesús, el ejemplo de la comunidad primitiva y las doctrinas de los Padres de la Iglesia. Allí se ataca con vehemencia a la clase de los propietarios y se reprueba la riqueza. La desigualdad dominante por doquier se considera resultado de la injusticia humana y no de la voluntad divina, que desearía la igualdad incluso en la posesión de los bienes terrenales.³⁶

Ahora bien, todo ello son (en el mejor de los casos) ensueños desideológicos, teoría, pura imaginación literaria, en última instancia, frente al que se yergue una realidad enteramente distinta y también, y no es lo último a tener en cuenta, una predicación cristiana de carácter enteramente opuesto. Pues mientras los unos, de buena o mala fe, con o sin segundas intenciones, sembraban la esperanza entre las masas, atrayendo y tutelando a los explotados, otras o, con harta frecuencia, las mismas personas, se entendían también con los explotadores. De ahí que en un mismo dignatario eclesiástico -y toda precaución será poca a ese respecto- hallemos los pareceres más diversos, más opuestos entre sí, de los que, según interese en cada caso, se puede sacar el provecho deseado. En efecto, no pocos «Padres» abogaban sin más por el «*omnia ómnibus communia*» (todo es común para todos), pero sólo muy de vez en cuando, inconsecuentemente y sólo cuando la ocasión les parecía oportuno. Si resultaba útil predicar lo contrario, lo predicaban también sin más. Practicaban el engaño con las consabidas fintas, con la doble moral de que tanto gustaban: ¡la que siempre han practicado desde entonces! A la vez que criticaban a los círculos de los poderosos y abrían en principio la perspectiva de una reconfiguración del orden social, glorificaban en cambio, sin consideración alguna a la vista de una miseria generalizada, la propiedad y apoyaban el sistema económico capitalista, sistema que ellos mismos adoptaron y con el que prosperaron hasta hoy. Ésta es la situación real aunque la enmascaren gustosamente. Eso si no la tergiversan en su totalidad como cuando afirman: «También la Iglesia, en cuanto corporación, tomó contacto con la riqueza. Las cargas que tenía que soportar eran cada vez más pesadas y tuvo que procurarse fuentes de ingresos» (Rapp).

Pero no es que la Iglesia tuviese que hacerse rica a causa de sus crecientes cargas, sino que al hacerse más rica, al aumentar su aparato administrativo, sus pretensiones y sus ansias de poder; al actuar simultáneamente como si fuese la «Iglesia de los pobres» -lo que le resultaba forzoso para conducir y mantener bajo sí a las masas- se fingía caritativa, evangélica, tenía que fingirlo así, y por cierto en tanta mayor medida cuanto menos lo era en realidad: al igual que hoy exhibe su compromiso social,

evangélico, su «*caritas*» aunque (¡y precisamente porque!) ello le reporta gigantescas ganancias. Las auténticas prestaciones caritativas, que realmente se daban acá o allá en la Iglesia antigua, fueron posibles gracias a su prosperidad económica y no, desde luego, a la inversa. Toda esa palabrería acerca de las siempre crecientes cargas que justificarían su riqueza se desmonta ante el hecho de que en la Iglesia antigua, *tal y como suena* ¡un solo obispo obtenía tanto como la totalidad de sus pobres!, ¡un solo obispo tenía tantos ingresos como todos los clérigos de su diócesis! *Nota bene*: dentro de la más completa legalidad, pues gracias a la ilegalidad la situación de algunos metropolitanos era todavía mucho más favorable.³⁷

Hacía ya mucho tiempo que esta Iglesia había traicionado el milenarismo, una especie de utopía social consistente en la vehemente espera de una felicidad puramente terrenal, una concepción de la fe que ejerció una enorme fuerza sugestiva, y no sólo sobre las masas, sino también sobre algunos obispos y Padres de la Iglesia en el cristianismo primitivo. Una utopía que favoreció la actividad misionera de un modo que apenas si cabe exagerar. Hacía mucho tiempo que esa Iglesia, ya rica y poderosa, había difamado ese milenarismo: como concepto judaico, camal, como «opinión particular», «malentendido», «extraviado y quimérico» hasta el punto de que llegó a falsificar la literatura milenarista para, finalmente, hacerla desaparecer casi por completo. Hacía ya mucho tiempo que «profetas», «inspirados» y sacerdotes hambrientos de poder tenían interés en la conversión de los pudientes. Hacía ya mucho tiempo que muchos autores cristianos se habían acomodado a la nueva situación, si no es que, al igual que Pablo, tendían ya a ella desde el principio. Pues en el mismo Nuevo Testamento hay ya presente una tendencia diametralmente opuesta y manifestaciones favorables al dinero y a la propiedad. En él leemos acerca de la preferencia por los creyentes ricos respecto a los pobres en los oficios divinos y de comunidades que se ufanan así: «Soy rico, sí, me he hecho rico y no me falta de nada». Leemos de discordias, disputas, enfrentamientos. «Matáis -se dice- y envidiáis sin que, no obstante, se cumplan vuestros deseos [...]»³⁸

La tendencia favorable a la propiedad en el cristianismo antiguo y el comienzo de la táctica sinuosa

Un ejemplo instructivo lo constituye Pablo, en las antípodas, una vez más, del Jesús de los sinópticos, y también, asimismo, introductor de doctrinas completamente nuevas, de la teoría de la redención, de la del pecado original, de la predestinación. Con Pablo da comienzo la ascética en el cristianismo y también el menosprecio de la mujer, la difamación

del matrimonio y una praxis radicalmente distinta en la predicación, la babeante intolerancia.³⁹

Este Pablo piensa ya de distinta manera acerca de la pobreza y la riqueza. Propaga, sí, el mandamiento del amor al prójimo y equipara la codicia de dinero a la idolatría, pero no hallamos ya en él ninguna de las duras invectivas de Jesús contra la riqueza. Pablo valora positivamente la riqueza en cuanto tal y no quiere que el amor fraterno de los cristianos se exagere hasta el extremo de que el donante pase él mismo estrecheces. «Pues lo que para otros es un alivio no debe resultaros a vosotros una carga.» Eso suena ya *radicalmente distinto* al tono en que habla Jesús. Y mientras éste señala a los pájaros que van por el cielo, que ni siembran ni cosechan y sin embargo viven, los textos paulinos enseñan a «buscar el honor en el hecho de que llevéis una vida tranquila, atendáis a vuestros propios negocios y os ganéis vuestro pan con el trabajo de vuestras manos». Se ordena expresamente: «¡Quien no quiera trabajar, que no coma!». Y mientras que Jesús manda a sus discípulos proclamar el evangelio sin dinero en el cinto y, según Marcos, únicamente les permite un bastón de viaje y unas sandalias -según Mateo y Lucas les prohíbe también el bastón y el calzado-. Pablo permite a los mensajeros del evangelio la aceptación de dinero, es más, él mismo, se afana por recogerlo, si bien no siempre en interés propio.

Resulta, con todo, chocante la frecuencia con que Pablo se refiere a este punto. «Pero quien reciba instrucción en la palabra de Dios ha de permitir que su maestro participe en todos los bienes.» «¿Acaso no tenemos derecho a exigir la bebida y la comida?» «Pues está escrito en la Ley Mosaica: "¡Al buey que trilla no debes ponerle bozal!"» «Si hemos sembrado lo espiritual entre vosotros, ¿es acaso extraño que cosechemos lo terrenal de entre vosotros?» ¡A *eso* sí que se ha atendido fielmente el clero cristiano! *Eso* es algo que no ha manipulado ni tergiversado, ni tampoco suavizado, como hizo con los mandamientos radicales de Jesús. Y tampoco de sus comunidades nos informa Pablo que tengan los bienes en común, sino más bien que «se muerden y devoran entre sí» y que deben guardarse de «que se traguen unos a otros». Ésa es cabalmente la praxis dominante entre los cristianos, la que conocemos desde hace dos mil años. Sí, también es eso lo habitual fuera del cristianismo, ¡pero aquí nos ocupamos del cristianismo!⁴⁰

Que la comunidad primitiva no se andaba con bromas en cuestiones de dinero nos lo muestra el siniestro «milagro punitivo» de Pedro. Cuando un tal Ananías vende unas tierras pero, de acuerdo con su mujer Safira, no entrega la totalidad del importe a Pedro, sino que retiene para sí una parte, el príncipe de los apóstoles proclama: «No me has mentido a mí, sino a Dios». Palabras desorbitadas, reflejo de la superlativa megalomanía de estos pequeños cofrades. Palabras preñadas de consecuencias

tan significantes como devastadoras: Ananías es abatido a los pies de Pedro, exhala el último suspiro y su cadáver es retirado de inmediato. Después de tres horas llega Safira, a quien Pedro castiga asimismo con la muerte: «Mira, los pies de los que han sepultado a tu marido están ya a la puerta y éstos te llevarán a ti. Cayó al instante a sus pies y expiró». Ése es el «espíritu» que hizo escuela en el cristianismo. El *interés propio*, el del círculo conducido por ellos -que, conviene reiterarlo incansablemente, es declarado siempre como interés *de Dios*-, pasa por encima de todo lo demás, por encima de cadáveres y más cadáveres y además de un modo más hipócrita que el aplicado por cualquier otro interés de este mundo. (El magisterio eclesiástico ha ratificado expresamente el derecho del Estado a pronunciar sentencias de muerte y -pese a las objeciones planteadas una y otra vez- nunca revisó ese parecer.)⁴¹

También la conocida disputa en el seno de la comunidad primitiva -entre los «helenistas» y los «hebreos»- afectaba ya al ámbito económico, aunque estuviesen en juego muchas cosas más. Los «helenistas» se sentían en todo caso preteridos en la distribución del sustento diario (en especie o en efectivo) y protestaron ante los apóstoles.⁴²

También en lo social comenzó bien pronto el cristianismo a comportarse como todo el mundo. Al no llegar el esperado Reino de Dios sobre la Tierra hubieron de conformarse con el reino vigente. Es cierto que el cristianismo más antiguo, y la esperanza escatológica no era al respecto la causa menos influyente, inculcó un fuerte odio contra el Estado. De ahí que el Nuevo Testamento lo denomine la «gran prostituta» y «monstruo de la tierra». «Por todas partes hallamos en él una negación radical» (teólogo Weinel) y todo cuanto el Estado hace está «al servicio de Satan» (teólogo Knopf). Pero a pesar de que las tendencias hostiles al Estado perdurarían aún por mucho tiempo, ya Pablo -y él es, recordémoslo una vez más, el más antiguo, sin discusión, de los autores cristianos- mudo de parecer al respecto, obligado, él también, por la incomparecencia del Señor.

Ya en Pablo da comienzo, en contraposición a la actitud de Jesús -para quien los Estados pertenecen a la *Civitas Diaboli*, al ámbito del poder diabólico y los hombres de Estado, a los atropelladores de pueblos-, el reconocimiento, la glorificación del Estado. Y si Jesús había proclamado: «Sabed que quienes dominan sobre las naciones, las sojuzgan y que los poderosos las atrepellan», Pablo, en cambio, declara que la autoridad estatal -que, si hemos de creer a la tradición cristiana, acabaría acortándole a él mismo el cuerpo del cuello para arriba- «está ordenada por Dios» y caracteriza a los gobiernos como la quintaesencia de lo justo y lo razonable: el fundamento de una sangrienta colaboración ya bimilenaria.⁴³ La temprana tendencia favorable al Estado, sin embargo, se fue imponiendo en el cristianismo y acabó siendo vencedora. Ya los antiguos apo-

logetas entonaron todos esa misma canción. Arístides de Atenas ensalzaba sin descanso la dignidad del hombre cristiano ante los emperadores. Ese hombre «no cometía adulterio ni actos deshonestos», encarecía, «no presta falso testimonio ni prevarica con el dinero dejado en depósito; no codicia lo que no es suyo [...]». Las esposas cristianas, oh emperador, son puras como doncellas y sus hijas, de buenas costumbres. Sus maridos se abstienen de todo negocio ilícito y de toda deshonra [...]». (Naturalmente «en espera de la recompensa que les aguarda en el otro mundo [...]».) Esos cristianos se arrastran ante los emperadores -emperadores paganos, ¡adviértase bien!- a los que difamarían con la mayor vileza en el siglo iv. Ahora, sin embargo, besaban todavía servilmente su nobilísimo culo. El «orbe entero», afirma en el año 177 Atenágoras en su *Apología* «se beneficia de la acción bienhechora» de su majestad imperial. A esa acción, certifica, le acompaña «la sabia moderación», «el amor a los hombres» en «todas las cosas», también «el talento y la cultura» y solicita con la mayor de las devociones que la imperial cabeza asienta a sus ruegos. «¿Pues cuáles de vuestros subditos merecen antes que nosotros que prestéis oídos a sus ruegos, ya que *somos nosotros quienes rezamos por vuestra dominación* para que el gobierno pase en justa sucesión hereditaria de padres a hijos y vuestro imperio crezca y prospere hasta que todo el mundo se os someta? Y en ello estriba también nuestro interés, para que nuestra vida transcurra tranquila e imperturbada, pudiendo así cumplir de buen grado con todo lo dispuesto».⁴⁴

Y al igual que se adaptaron tempranamente al Estado como tal, los cristianos se adaptaron también a la restante vida profesional y económica una vez que la esperada implantación del Reino de Dios sobre la Tierra se evidenció como un fiasco.

Un banquero protocristiano convertido en papa. Mirada de soslayo a la doctrina social de los papas en el siglo xx

Ya en el siglo i, y más aún en el u, se producen regateos, contiendas y litigios entre cristianos. Todo ello constituye una forma de conducta y de autoafirmación estrictamente prohibida por Cristo. Hacia el año 200, los cristianos se ocupan por doquier en oficios manuales y en el comercio y la mayoría de los Padres de la Iglesia reconocen la necesidad de este último (aunque se lo prohíban a menudo a los clérigos). Tertuliano, cuyo juicio respecto de la riqueza es aún más riguroso que el de Lucas y que condena en buena medida el comercio como raíz de todos los males, subraya cómo los cristianos toman parte en la vida comercial y despliegan su actividad en todos sus géneros. Los ve chalanear en el foro, y en el merca-

do; trabajar en talleres y tiendas. Intervienen incluso en el comercio de ultramar. Hasta el fundador de la más antigua de las iglesias y creador del primer Nuevo Testamento, el posterior «hereje» Marción, un cristiano difícil de sobrestimar en más de un sentido, era un acaudalado naviero de Sínope, en la orilla sur del mar Negro. Ya en el año 139, al incorporarse a la comunidad de Roma, hace entrega a la misma de 200.000 sesteracios. Después de cinco años rompería sin embargo con ella y recuperaría su dinero: ya tenían más que suficiente.⁴⁵

También el negocio bancario, ya en la transición del siglo n al m, fue ejercido por los cristianos. Conocemos nominalmente a dos banqueros cristianos de esa época. Uno era Teodoto el Cambista. El otro era un banquero especialmente afectado por el perfume de los escándalos en la *piscina pública* y que -quizá por ello mismo- se encaramó hasta el solio pontificio: san Calixto. También el papa actual Juan Pablo II, a quien de seguro le tocará ser santo en su día, se vio -envuelto a través del presidente de la banca vaticana, el arzobispo Marcinkus, perseguido durante meses por la policía italiana- en los peores escándalos financieros, juntamente con personajes tales como, verbigracia, los banqueros de la mafia, Roberto Calvi, posteriormente asesinado, y el ex alumno de los jesuitas Michele Sindona. En verdad, que no fue él el único entre los «Santos Padres» del siglo xx. Pío XII murió en 1958 dejando un patrimonio privada de 80 millones de marcos en oro y divisas. Ya en el siglo m, y especialmente en el iv, hallamos comerciantes cristianos que se hicieron de oro, fabricantes, navieros, poseedores de gigantescos latifundios. En Alejandría, Antioquía, Constantinopla, Éfeso, Corico, Corinto, Cartago y Roma hay ya cambistas y banqueros cristianos. En la capital, los *collectarii* fundaron finalmente una corporación que compraba y vendía monedas de oro (*solidi*) en el mercado libre y especulaban con el negocio crediticio.⁴⁶

Así pues, por lo que respecta a su composición social, la «Iglesia de los Santos» no tenía un aspecto muy diferente al de la sociedad romana de la Antigüedad tardía, dividida en dos grupos: primero, en el poco numeroso de los ricos, que poseían casi todo y llevaban una vida de placeres tan desenfadada como irreflexiva, entregada a un lujo inimaginable gracias al uso de la moneda áurea. Segundo, en la masa de los que no tenían nada o casi nada, que vegetaban en medio de un sordo fatalismo; que vivían, más bien mal que bien, del trabajo de sus manos, pagaban con dinero inflacionario, de cobre o de plata, y eran despreciados por los señores. Cierta clase media, muy abigarrada, apenas si jugaba un papel social. Hacía ya mucho tiempo que había desaparecido el pequeño campesinado libre. Los grandes terratenientes, y más tarde la misma Iglesia, poseían ellos solos la casi totalidad de la tierra y gozaban de inmunidad fiscal. Los impuestos los pagaban los estratos sociales medios e inferiores.⁴⁷

Los dirigentes eclesiásticos se veían así enfrentados a una situación precaria. La gran masa de los cristianos era pobre o, a lo sumo, contaba con escasísimos bienes. Paulatinamente, sin embargo, se fueron aproximando personas pertenecientes a capas poseedoras de bienes, acomodadas o ricas, a las que irritaba, y no poco, el *pathos* pauperístico, la equiparación usual de cristiano y pobre. Y era preciso, ante todo, no incomodar a los ricos. Los Padres de la Iglesia y los dirigentes de ésta tenían que ser deferentes con ellos sin agraviar y menos aún perder el grueso de sus seguidores.

De ahí que, por una parte, no eran pocos los autores cristianos que fustigaban estrictamente el horrible abismo que separaba a ricos y pobres. Es más, cuando, ya en el siglo iv, el contraste social en el seno de las comunidades cristianas se hizo gradualmente evidente y por añadidura -en virtud de la rápida mundanización de la Iglesia- también la discrepancia entre lo que ésta predicaba y lo que practicaba, las acusaciones de algunos de sus dirigentes se hicieron, si cabe, aún más acres. Un cristiano tan noble como el Doctor de la Iglesia San Basilio aboga, incluso, de vez en cuando por la comunidad de bienes voluntaria y califica de ladrones y de salteadores a aquellos cristianos que todavía osan llamar propiedad suya a cualquier cosa. Más aún, a todo el que, por egoísmo, no ayuda a un menesteroso lo equipara a un asesino. Es precisamente ese mandamiento del amor al prójimo el que demuestra, según Basilio, que el rico sí que carece aún totalmente de amor auténtico. Pues si bien cada cual «debe recibir únicamente un poco para el sostén de su vida, es, simultáneamente, deber de todos repartir su patrimonio y entregarlo a los pobres. Quien, pues, ama al prójimo como a sí mismo no poseerá nada más que lo que posee el prójimo». Y el obispo Basilio podía permitirse hablar así, pues en época de hambre, según se dice, vendió todo lo que poseía y con el producto obtenido alimentó gratuitamente a los pobres. También el Doctor de la Iglesia Gregorio de Nacianzo vituperaba las grandes diferencias sociales en el seno de las comunidades cristianas viendo cómo los ricos nadaban en el lujo y banqueteaban opíparamente mientras los pobres carecían a menudo de lo más necesario; cómo aquéllos moraban en suntuosos palacios mientras éstos no tenían ni techo sobre sus cabezas; cómo los primeros cubrían sus cuerpos con ropas preciosas mientras los segundos iban en harapos. Y tampoco él se limitó a la crítica verbal. También él, si bien no antes de hacer testamento, legó todo su patrimonio a la Iglesia y a los pobres.⁴⁸

Con todo, y a la vista de tales actos de generosa donación por parte de algunos santos católicos, se impone guardar cierta prudencia. Es fácil, a este respecto, dejarse deslumbrar por determinadas leyendas que, desde mucho tiempo ha, se convirtieron en «historia» por, digámoslo así, disposición oficial. Así por ejemplo, san Cipriano habría donado todo su pa-

trimonio a los «pobres», o a la Iglesia en su caso, en el momento de bautizarse. Después, sin embargo -así nos lo cuenta su biógrafo Poncio-, recuperaría sus «huertos» por disposición de la gracia divina. Las gigantescas posesiones en latifundios -éste es el caso más famoso dentro del género- que los santos obispos Basilio y Gregorio de Nisa legaron a la Iglesia quedaron de hecho «vitaliciamente en sus manos como patrimonio privado» (Staats). El siniestro demoledor de templos, el obispo Porfirio de Gaza, regaló todo su patrimonio a los pobres a raíz de su conversión. Así nos lo asegura una fuente de comienzos del siglo v, pero al final de su vida disponía nuevamente de un patrimonio más que considerable.⁴⁹ ʘ•

Los ejemplos en pro de un compromiso social muy fuerte, cuando menos en el plano verbal, podrían llenar una biblioteca. Es de presumir que tales prédicas respondían también a menudo a sentimientos sinceros, al menos las de aquellos pocos que donaron total o parcialmente su propio patrimonio. Estos actos magnánimos eran al mismo tiempo las más eficaces señales dirigidas a los ricos para que ellos mismos se entregasen a la beneficencia, lo que usualmente equivalía a respaldar la actividad caritativa de la Iglesia. Ese respaldo, a su vez, suponía, de un modo u otro, que la primera beneficiada era ella misma a la par que constituía una excelente jugada para mantener en jaque a los pobres. Con ello, ciertamente, apenas se mitigaban las tensiones sociales, pero, con todo, se impedía a los cristianos pobres que cambiaran su mísero destino por medio de la violencia. Como mínimo se impedía si a todo ello se le sumaba un adoc-trinamiento incesante que inculcaba sin parar el deber del vasallaje, la obediencia, la paciencia, la humildad, la abnegación, la infinita recompensa a obtener en el cielo o la conminación con los tormentos del infierno, etc.

El problema se conocía desde mucho tiempo ha. Ya los antiguos tratadistas griegos del Estado, el mismo Platón y también Aristóteles, subrayaban que la pobreza suscita descontento y afán de evertir el orden establecido, fomenta la agitación. Aún más extendida estaba la opinión de que la pobreza era el subsuelo de todos los males. Pero lo que menos necesitaba la Iglesia era una revolución y otro tanto cabe decir del Estado con el que aquella colaboraba del modo más estrecho desde el siglo iv. La situación se hizo tanto más peligrosa cuanto que en la era posconstantiniana no era una revuelta de esclavos lo que amenazaba a los grupos dominantes sino más bien una revuelta de las masas populares explotadas del modo más inicuo. De ahí que la Iglesia -caritativamente- perpetuase íntegro el viejo orden fingiendo dispensar algo nuevo y, sobre todo, mucho mejor, lo único auténticamente de verdad, lo único beatificante. Y así como desde Constantino -y hasta el presente- apoyaba las guerras del Estado, hacía otro tanto -y lo sigue haciendo- con la explotación. En esa misma medida se fue ahondando, aún más, el abismo entre poseedores y

desposeídos. Tanto más cuanto que «la mayoría de los ricos, y entre ellos algunos dignatarios de la Iglesia, adoraban el oro y la plata como al Baal pagano» (Gruszka).⁵⁰

Ésta era, expuesta en cuatro pinceladas, la situación en la que desembocó el cristianismo y a la que realmente se atenía a la par que aparentemente defendía los intereses de los ricos y *también* los de los pobres, siendo así que objetivamente sólo lo hacía con los primeros. Algo tanto más fatal cuanto que no sólo se daba crudamente de bofetadas con la predicación de Jesús, con su descalificación básica tanto del capitalismo extremo como del mismo bienestar material, aturdidor del alma, sino que además fingía querer mejorar la suerte de los pobres y solidarizarse con ellos.

Sí, situándonos brevemente en la perspectiva de nuestra época, contemplamos, por ejemplo, la política social de los papas en las postrimerías del siglo xix y en el xx -los papas no escribieron en tiempos anteriores encíclica social alguna: ¡lo hicieron sólo a partir de Marx!- los veremos seguir en ello, todos sin excepción, las antiquísimas huellas de la tradición eclesiástica: todas sus encíclicas hallan su punto culminante en la bagatelización de las desavenencias entre los que tienen y los que nada tienen. De ahí que todos ellos, al igual que León XIII -conde Pecci antes de papa-, partan «de un orden de cosas dado e inmutable de una vez para siempre», «según el cual es imposible en última instancia, en la sociedad civil, una nivelación entre la cúspide y la base, entre ricos y pobres». Todos están convencidos, como Pío XII, el gran cómplice de los fascistas y multimillonario en la esfera privada, «que siempre hubo ricos y pobres y que ello será siempre así [...]». Pío XII, como ya hiciera León XIII, veía en ello una especie de armonía natural. Patronos y obreros, pensaba el gran capitalista papal, eran «colaboradores de una única empresa. Comen, casi se podría decir (!) a la misma mesa [...]. Unos y otros obtienen su propio provecho». Y no tiene nada de casual que el actual «vicario de Cristo», Juan Pablo II, se remita a las no muy sociales manifestaciones de sus predecesores. Ni lo es que hable con tal desparpajo delante de los obreros acerca de «la dignidad del trabajo», de la «nobleza del trabajo»; que les recuerde que también el Hijo de Dios «nacido pobre», que «vivió entre los pobres». Que, ¡por amor de Dios!, no reputen «la riqueza como la quintaesencia de la felicidad», sino que reconozcan más bien que «los pobres a los ojos de Dios» son también los «ricos». De ahí que en el miserable barrio de Vidigal en Rio de Janeiro pusiera sordina al clamor de los humillados por partida doble y que no olvidase recordarles que «todos somos hermanos [...]».⁵¹

Esta desvergonzada manera de echar arena a los ojos tiene ya una tradición de 1.900 años justos. Justamente por ello y en correspondencia con su lamentable significado merece que la tratemos y documentemos con algo más de detalle.

Yo gano dinero a manos llenas; mi mujer practica la caridad [...]. De Clemente Romano a Gregorio Niseno

Ahí tenemos, sin ir más lejos, hacia finales del siglo i, la sedicente carta de Clemente Romano, que aboga ya sin paliativos en pro de la desigualdad social imperante: «Que el fuerte vele por el débil y que el débil se preocupe por el fuerte; que el rico apoye al pobre, pero que el pobre dé gracias a Dios de que éste haya dado al rico lo necesario para remediar su penuria». Con razón se ha visto ya en tal expresión la eficacia del «mecanismo de la explotación». Y está en consonancia con ello el que Clemente ordene también a las mujeres «que amen a sus esposos de recta manera» y que «se mantengan en los límites de la sumisión». Como lo está también el que incluya a las autoridades paganas en la extensa oración con que concluye la epístola.⁵²

Hacia mediados del siglo n la sedicente segunda carta de Clemente exhorta, ciertamente, a no ser codicioso, sino a dar limosnas que borren los pecados. Con todo, esta homilía, la más antigua en absoluto de las conservadas del cristianismo, explica a su manera el hecho irritante -ya lo era en el Antiguo Testamento- de que los malvados sean a veces ricos y los hijos de Dios, pobres: los buenos obtienen su recompensa en el cielo. Si ya la obtuvieran aquí, la veneración de Dios degeneraría en negocio cuyo objetivo no sería la piedad sino el lucro. ¡Pues y qué es todo este asunto sino un negocio, el mayor de todos, en busca de lucro!⁵³

La *Didaché* o «Doctrina de los doce apóstoles» ordena, en verdad, «compartir todo» con el hermano, no tener nada por propio y, lo que es más, amar al prójimo más que a la propia alma. Pero, por cierto, exige también lo siguiente: «¡Deja que la limosna sude en tus manos hasta que j^^ no sepas bien a quién se la das!». Y es acabalmente ese modo de pensar el que nos topamos nuevamente en los Doctores de la Iglesia San Agustín y el papa Gregorio I, quienes lo citan como pasaje bíblico, muy repetido hasta bien entrada la Edad Media.⁵⁴

El apologeta Arístides de Atenas entona ciertamente una larga loa a la virtud de los cristianos ante el emperador Antonino Pío (138-161) y su antecesor Adriano. Pero también entona ya un himno al imperio, al «orden estatal común a todos» y en la más antigua de las apologías que conservamos del cristianismo asegura al regente, a la vista de las desorbitantes diferencias entre ricos y pobres, que «de esa manera, la situación vigente, tanto por lo que respecta a los pobres como a los ricos, es naturalmente beneficiosa y útil y no hay otro modo de vivir»: «Un testimonio realmente conmovedor del cristianismo antiguo [...] todavía débil y desmañado y con todo de seguro instinto para el futuro» (canónigo de la colegiata real Kaspar Julius).⁵⁵

Todo ello trae a la mente otra apología que san Justino, hacia el año 150, dirigió probablemente al mismo emperador, a quien promete la «alegre obediencia» de los cristianos. A éstos los recomienda como los más firmes pilares del trono debido a su temor a los castigos eternos: «En todo el orbe no podréis contar con mejores colaboradores y aliados para el mantenimiento del orden vigente que nosotros [...]». «Procuramos adelantarnos a los demás en el pago de tasas e impuestos a vuestros funcionarios [...]».⁵⁶

También Taciano, su discípulo, continúa en la misma línea: «El emperador ordena pagar los impuestos: estoy dispuesto a pagarlos; el señor • exige servirle y obedecerle: yo conozco los deberes del subdito». Y este cristiano sabe meridianamente lo que conviene al esclavo: «Si soy esclavo, soportaré mi servidumbre». Taciano domina ya el arte de apaciguar a los pobres como si hubiera sido obispo de Roma. La riqueza no es en absoluto tan ventajosa, escribe. Y cuando el rico se sacia, siempre quedan en último término algunas migajas para el pobre. Más aún, mientras que el rico siente las mayores necesidades, no siempre fáciles de contentar, el pobre obtiene fácilmente lo poco que él necesita.⁵⁷

Este diáfano argumento resurge a lo largo de dos mil años de «literatura social» cristiana. Aparece verbigracia en san Cipriano, decapitado el año 258. Por supuesto que Cipriano, como todos los de su laya, aboga enérgicamente por la caridad, califica de peligrosos los bienes terrenales y tiene como ideal la comunidad de bienes de la comunidad primigenia de Jerusalén. Siendo él mismo muy acaudalado vendió su patrimonio, aunque no en su totalidad, en beneficio de los pobres. Pero, ¡oh Dios!, ¡cuántas preocupaciones -expone el santo obispo y antiguo maestro de retórica- acarrea la riqueza, cuántos horrores de los que el pobre no tiene ni idea! A lo largo de toda su vida, en medio de sus francachelas y placeres el rico lleva el miedo pegado como una lapa, le atormenta el temor de que un salteador pueda expoliar sus bienes, de que un asesino esté a su acecho, de que la envidia, la calumnia o cualquier otra circunstancia lo agobien con procesos legales.⁵⁸

Como un gran progresista en esta cuestión de la riqueza y la pobreza se nos presenta el Padre de la Iglesia Clemente de Alejandría, muerto entre el 211 y el 215, inspirado sin duda por la atmósfera de aquella ciudad comercial fundada por Alejandro Magno, el emporio más importante del imperio romano por su situación entre el Este y el Oeste. De entre sus aproximadamente 800.000 habitantes casi una décima parte estaba constituida por ricos señores del comercio y grandes terratenientes, quienes aparte de extensos latifundios poseían asimismo de diez a veinte casas. Otra décima parte eran pobres y el resto, pequeña burguesía en su casi totalidad.⁵⁹

De ahí que algunas de las palabras de Jesús, y muy especialmente, la

del joven rico aspirante a discípulo, pusieran en aprietos a los acaudalados cristianos alejandrinos. Por ello mismo, Clemente modifica el evangelio al gusto de esta sociedad objeto de sus cortejos y muestra en una homilía redactada hacia el 200, *Quis dives salvetur* («Qué rico puede salvarse»), que Jesús tampoco cierra las puertas del paraíso al capitalista, tan importante para la Iglesia.⁶⁰

«Ve y vende cuanto tienes [...]» ordena -en vano- el Señor a aquel joven del evangelio y Clemente pregunta: «¿Qué significa esto? Él no le ordena, como algunos interpretan superficialmente, que deseche los bienes que posee renunciando a esa posesión, sino que aleje de su alma los pensamientos posesivos, el amor pasional por aquellos, el anhelo irreprimible de ellos, la desazón enfermiza por ellos, espinas de la vida terrenal que ahogan la semilla de la vida eterna».

El teólogo e historiador de la Iglesia francés M. Clévenot presenta a un negociante alejandrino, comerciante de importación y exportación, escuchando las frases de Clemente -un ufano sexagenario- y haciendo este comentario: «Eso es justamente [...] lo que yo siempre pensé. El evangelio no condena la riqueza; lo importante es no apegarse a ella [...]. Yo gano dinero a manos llenas, mi mujer practica la caridad y así ambos nos ganamos el paraíso [...]».⁶¹

Clemente defiende la riqueza privada con energía. La riqueza en sí misma no es censurable; sólo la codicia. La riqueza, el bienestar son más bien una buena cosa, tanto más cuanto que el rico puede ser compasivo. ¡No es el rico quien por ello queda excluido del reino de los cielos sino el pecador que no se convierte! Clemente no omite reconvenir a los pobres que se alzan contra los ricos; no omite calificar de «rico» al apóstol Mateo ni enseñar que la humanidad ni tan siquiera podría existir si nadie poseyera nada.⁶²

Todo parece pues indicar que Clemente «ha entregado a los ricos una coartada teológica en pro de su bienestar», una «teoría de la limosna» (Hausschild). Y ciertamente, lo que a la larga quedó en el terreno de los hechos, aunque no sólo en el caso de Clemente, sino en general, era la simple limosna.⁶³

Desde luego que esto lo había ya entre los griegos, pero éstos no lo consideraron virtud. Y por parte romana ha llegado a nosotros esta sentencia de Herodes Ático, un amigo del emperador Adriano: «El dinero de los ricos ha de servir a la dicha de los pobres». En el cristianismo, sin embargo, la caridad raras veces, o nunca, estuvo motivada socialmente. El motivo era casi siempre religioso. No se daba para eliminar los males de la sociedad, para elevar el nivel de vida, para fomentar el arte, la ciencia o la cultura, sino para lograr la propia salvación del alma. ¡Uno se hacía el regalo a sí mismo! El dinero, enseña Cirilo, que durante casi cuarenta años -de 348 a 386- fue obispo de Jerusalén, abre una puerta al cielo

si con él se practica la caridad. Lo decisivo, y los Padres de la Iglesia no se cansaban de recalcarlo, era esto: dar para obtener la dicha. No aquí, sino en el cielo. Era el egoísmo (religioso). Dicho más finamente, a la manera teológica: era la justificación por las obras. «Quien da a un pobre, presta al Señor y obtiene su lucro», sentencia de san Basilio y plenamente representativa de la actitud de la patrística. «Todas las acciones fueron contempladas desde este punto de vista» (Bogaert).⁶⁴

Y es eso justamente lo que hace tan repulsiva toda esa actitud pretenciosa de la caridad cristiana. Por lo general no se basa en nada sino en el principio *do ut des*, en el dogma (en el fondo ya veterotestamentario) de la recompensa, en la moral del premio y el castigo, totalmente banal, primitiva, pero muy efectiva entre las masas, moral que ya Marción repudió con toda vehemencia. Pero, con toda energía e insistencia, el cristianismo conjura, justamente, una y otra vez esa fuerza salutífera de la limosna, el *pro salute animad* Una y otra vez, y especialmente la Iglesia paleocatólica (más o menos de 150 a 312), propaga la buena obra, la «labor caritativa», la beneficencia, como sacrificio que extingue el pecado. Los poseedores de bienes sólo tienen que dispensar una parte, una pequeña parte, de los mismos para ser recompensados por Dios.⁶⁵

Algunos como Gregorio de Nisa, el hermano menor del Doctor de la Iglesia Basilio, anunciaban la divina recompensa ya para este mundo, lo cual tendría un atractivo no menor, sino más bien superior. Gregorio sabía ciertamente que los pobres, los *Lazan*, los predilectos de Dios, yacían a millares ante las puertas de los ricos, acostumbrados a un lujo sibarítico. De ahí que él recomiende los donativos, la beneficencia; y contra la codicia, el ayuno. Ahora bien, este santo nos informa también de que su abuelo perdió bajo Diocleciano su vida y todo su patrimonio, a despecho de lo cual la «fe» hizo prosperar de tal modo la hacienda de sus herederos que ninguno de sus antepasados había llegado a tal riqueza. Hay más: aunque esa hacienda fuese dividida en nueve lotes entre sendos hijos, la bendición de Dios hizo aumentar cada lote hasta el punto de que todos los hijos llegaron a tener un patrimonio superior al de los padres.⁶⁶

A lo largo del siglo ni, y más aún durante el iv, se impuso de forma cada vez más inequívoca el afán de seguir, por una parte, conduciendo de forma paternalista a la masa de los pobres -que a lo largo de los tiempos ha constituido el grueso de la cristiandad- y, por la otra, de no espantar a los ricos. Ahí radica también una de las razones para explicar el radicalismo ético de Jesús como una directriz dada para los «perfectos», los ascetas, los monjes, lo cual no debía preocupar a los ricos: no, el cielo abre sus puertas a todos, si tienen fe, si son «buenos» cristianos.⁶⁷

Los «revolucionarios» salvan a los ricos.

Los Doctores de la Iglesia Gregorio de Nacianzo y Ambrosio de Milán

Gregorio de Nacianzo, hijo de un obispo, censura ciertamente la ganancia injusta, fustiga a quienes especulan con el trigo o a los mercaderes que usan dos pesos o dos medidas. Reprueba que se atesore el dinero por amor al dinero y que el corazón se apegue a él. El sabe por otra parte, sin embargo, que Dios bendice a los píos con abundancia de bienes. Siendo él mismo muy acaudalado, Gregorio ve en la riqueza un don de Dios. La riqueza permite al hombre la independencia material y la ayuda a los necesitados. Desde luego, este santo acomodado no exige ninguna cuota determinada para distribuir entre los pobres en merma del propio matrimonio. Es más, ni siquiera muestra gran insistencia en la distribución de limosnas. «Al menesteroso, dale sólo un poco -dice interpretando el evangelio a su manera-, pues ello no será poco para quien padece la necesidad.» En determinados casos, ya basta con la «buena voluntad». Además, quien está acostumbrado a la desgracia -otra ventaja y, nada desdeñable, de los pobres- no necesita tanta ayuda como aquel que ya fue pudiente y después cayó en la penuria. De ahí que Gregorio exhorte a hacer diferencias en la caridad y a tratar mejor a los que, debido a una desgracia, a un naufragio, a un asalto o a la inmisericordia de los usureros, pasaron bruscamente de la riqueza a la pobreza. Éstos necesitan más misericordia y más ayuda que los demás pobres. Quien desde su misma cuna está habituado a la miseria, la soporta mejor que el rico que pierde súbitamente su riqueza. De ahí que éste deba tener más prerrogativas. A los pobres, desde luego, les promete el obispo Gregorio «los lugares supremos en el reino de los cielos y no cargos en esta ciudad pequeña e insignificante».⁶⁸

¡Oh sí, el cielo, la gran dicha de los pobres! En la tierra, en cambio, las cosas son, sin más, como son y Gregorio es también suficientemente realista como para no hacerse ilusiones. «Aunque todos tenemos la misma piel, a unos les está dado mandar; a los otros, ser mandados. A los unos les es dado fijar los impuestos; a los otros, el pagarlos. Los primeros quedan impunes si cometen una injusticia. A los otros sólo les queda el recurso de hacer lo posible para sufrir lo mínimo».⁶⁹

También el colega de Gregorio, Ambrosio, obispo de Milán y Doctor de la Iglesia, es suficientemente desapasionado como para ver las cosas como son, es decir para practicar la política social de los de su esfera. Aboga virilmente, eso sí, en favor de los pobres, pero cuida de no indisponerse con los ricos de cuya parte está aunque sea tan sólo por su alcurnia y posición. Ambrosio ha sido, sin la menor duda, uno de los más consumados maniobreros que la Iglesia y el mundo hayan visto jamás.

Por una parte, el popular obispo ataca duramente, en ocasiones, la riqueza y el dinero. Es más, niega resueltamente que la propiedad privada esté basada en la naturaleza. Ésta «ha producido los alimentos [...]. Todo ello lo ha entregado gratuitamente a todos en común para que tú no te arroques la propiedad de nada en particular» (*hace communia dedil ne tibi aiūqua velut propia vindicares*). Toda propiedad privada es antinatural y se basa en la arrogancia y la codicia. Según el designio de Dios, la humanidad debería vivir en comunidad de bienes y poseer la tierra en común. «La naturaleza creó el derecho de la propiedad común, la usurpación hizo de ello el derecho a la propiedad privada.» Según este «comprometido abogado de los pobres y de los oprimidos» (Wacht), la comunidad de bienes responde a las intenciones del creador y la propiedad privada incompatible con la ley divina y contraria a la naturaleza. «No es tu propiedad lo que repartes entre los pobres; te limitas a devolverles lo que es suyo. Pues tú has arrebatado para tu particular usufructo lo que fue confiado a todos para beneficio de todos. La tierra pertenece a todos y no a los ricos.»

Todo ello suena muy radical, casi revolucionario. Ahora bien, este santo, descendiente de una de las más nobles familias romanas -su padre había sido gobernante de Las Galias-, mantenía él mismo estrechas relaciones con los emperadores y durante ciertas épocas despachaba casi cotidianamente con ellos o les servía a menudo de guía. De ahí que no deseara en realidad la comunidad de bienes. Se limitaba a exigir la caridad y valoraba de forma básicamente positiva la propiedad inmueble. Y la riqueza no sería en modo alguno despreciable en sí misma, ni mala en absoluto sino, antes bien, un don de Dios, un viático para la vida eterna, si se hace buen uso de ella y se ayuda a los pobres.

Huelga decir que Ambrosio no desea la lucha contra los ricos, sino sólo limosnas. «Quien se acrisola en la riqueza -enseña-, es en verdad perfecto y digno de la fama.» En el nombre del Señor el pobre vale ciertamente tanto como el rico, el débil tanto como el poderoso; el jornalero no es, en principio, diferente del latifundista, pues también éste es un «jornalero de Cristo» (frase que podemos leer nuevamente, casi idéntica, en Pío XII, gran capitalista en su ámbito privado). Ni la miseria ni la escasez deben afligir a los pobres. «¡Que nadie se queje de su penuria, de que tuviera que abandonar su casa con la bolsa vacía! La golondrina es todavía más pobre, que no posee ni un ochavo y está sobrecargada de trabajo [...].» Otro de los famosos símiles ambrosianos, tomados del mundo de los animales. Pues así como el ave fénix sirve de prueba de la inmortalidad, el buitre lo es de la virginidad de María y la tórtola de la auténtica fidelidad en la viudez, la golondrina por su parte es más pobre que el más pobre y, sin embargo, construye su casa. ¡Sin poseer un ochavo!

El Doctor de la Iglesia presupone como lo más natural del mundo el

orden social basado en la propiedad privada, aceptando el *statu quo* económico que explica como resultado del pecado original: las personas de su laya no pierden nunca el aplomo. ¡Tanto más justa resulta así la propiedad de la Iglesia, pues ella está al servicio del prójimo y todo lo da a los pobres! Ambrosio afirma con la mayor seriedad del mundo que lo único que ella posee en exclusiva es la fe: «*Nihil ecclesia sibi nisifidem possidet [...]*».⁷⁰

El semisocialista Doctor de la Iglesia Juan Crisóstomo y su discípulo Teodoreto

El mismo Juan Crisóstomo, dotado de una gran sensibilidad social, practica en el fondo el mismo juego marrullero de sus colegas: como ocurre con más de uno de esos, hoy tan admirados, obispos latinoamericanos.

Por una parte, este santo es un pastor que ve en la comunidad de bienes la forma adecuada y natural para la vida humana y en la propiedad de los ricos el patrimonio perteneciente a los pobres. Según él, no es posible adquirir ni mantener la riqueza sin cometer injusticia y en ocasiones predica una especie de evangelio comunista, enseñando que «se posean todas las cosas de forma comunitaria». Escribe que «no es posible hacerse rico sin cometer injusticia, ni tampoco continuar siéndolo con honor», de forma que a veces se le ha calificado de «comunista» o de «socialista». Sabe taxativamente, o predica al menos, que la codicia es un impulso contra natura, una peste que se ha apoderado de todos en mayor o menor medida, que ha desgarrado y esclavizado al mundo, que convierte a los hombres en «insensatos», en «irracionales», en «cínicos y perrunos o peores que los perros» (¡como si justamente los perros hubieran de ser malvados!); «ella los convierte de perros en demonios». A menudo ve en el patrimonio el resultado de la injusticia, conseguido gracias a negocios comerciales y financieros repletos de trampas o mediante el soborno de los jueces: «Quienes dictan el derecho son jueces tan sólo de nombre, en realidad son ladrones y asesinos». Las fortunas resultarían con frecuencia del copo fraudulento de herencias, de los intereses usurarios, de la especulación en tiempos de hambre. El afán de dinero y posesiones provoca litigios, robos, asesinatos, guerras. Por ello aconseja no tener miramientos con el dinero, entregarlo a los hermanos o compartirlo al menos con los menesterosos, dándoles la mitad o un tercio como rescate de su alma. A saber, la caridad extingue los pecados y es así que los pobres, al llevarse el dinero que se les da, se llevan también los pecados de quien se lo da.⁷¹

Como regla general, desde luego, este príncipe de la Iglesia no exige a los ricos la entrega de su capital. Nunca dio por suprimido el derecho a

la propiedad privada, ni vio en la riqueza como tal una injusticia, sino sólo en caso de uso injusto de la misma. Con ello se limita a proseguir las consabidas tácticas y doctrinas vigentes hasta hoy en día. Intentó aliviar la suerte de los pobres por medio de la misericordia y no suprimiendo la injusticia. Trató de hallar la «justa palabra cristiana», válida para ambas partes; para los explotadores y para los explotados: los unos debían moderarse en sus goces, desistir de su arrogancia, de su desmedido desprecio hacia los pobres y hacia el trabajo físico. En contrapartida, los otros debían sudar la gota gorda alegremente y con voluntad tanto más firme, ¡en favor, claro está, de sus hermanos ricos! «No te veas a ti mismo como servidor de un hombre, sino de Dios, obligado por tanto a hacer los honores al cristianismo. Entonces hallarás más fácil el acomodarte a todo: a obedecer a tu amo y a soportar sus caprichos y arrebatos repentinos. Considera que no es a él a quien haces un favor, sino que estás cumpliendo un mandato divino: así podrás sobrellevarlo todo con facilidad [...]. Un sirviente tan bueno y bien dispuesto lo querrá Dios para sí y lo recompensará con las fulgentes coronas del cielo.»⁷²

Este máximo representante del catolicismo oriental sabe también cantar, con sospechosa insistencia, loas al destino de esclavos y siervos, propio de las masas, pese a que en numerosas ocasiones haga de él una descripción de compasiva elocuencia. El trabajo físico continuo, escribió, resulta muy beneficioso para la salud. Además de ello vigoriza el cuerpo y el trabajo hace a las mujeres pobres más atractivas que las ricas. También las bellezas naturales, el esplendor del sol y de las estrellas, las disfruta el pobre más intensamente que el rico, cuya vida se disipa entre la borrachera y el sueño. «Y si atendemos al aire, hallaremos que el pobre lo disfruta más puro y abundante.» «Podemos ver a menudo -asevera el famoso eclesiástico- cómo un millonario alaba la felicidad de quien está en el taller y se procura el sustento con el trabajo de sus manos.» Y no es sólo eso. El Dios amoroso, enseña Crisóstomo, ha dispuesto en su filantropía «que el placer no sea obtenido por medio del oro y la plata, sino sólo mediante penas, tribulaciones y penurias [...]». Es cierto, sí, que los ricos duermen en mullidos cojines y en lujosas camas, pero «a menudo permanecen insomnes durante toda una noche en sus cojines y no consiguen obtener un placer como el del sueño, por mucho que se las ingenien. El pobre, en cambio, tiene sus miembros fatigados cuando pone fin a su dura jornada y apenas se ha tendido, se apodera de él un sueño pleno, dulce y profundo obteniendo con él una nada pequeña recompensa a sus honrados esfuerzos».

Y no es sólo el caso del sueño. En el fondo, pasa otro tanto con la comida, con la bebida y con todo lo demás. Los ricos, ciertamente, se dan a las francachelas y se ceban día tras día. «Y sin embargo, también eso puede darse en la mesa de los pobres. Es más, podemos ver cómo éstos

gozan incluso de mayor placer que todos los ricos juntos.» Pues lo decisivo no es la naturaleza de los manjares, sino el estado de ánimo de los comensales. He ahí otra gran ventaja de los pobres. Más todavía: «Un gran bien no radica en la posesión de tesoros, sino en el temor de Dios y en la piedad [...]. Hay mucho dinero en depósito y sin embargo nos resulta tan útil para eludir los males que pesan sobre nosotros como pueda serlo el estiércol [...]»: si no nos pertenece a nosotros, ¡justa observación! En cambio, exclama este príncipe de la Iglesia experto en asuntos sociales, «mira el caso de alguien que sea justo y tenga plena confianza en Dios, incluso aunque fuese el más pobre de los hombres: ello le basta para poner término a su presente infortunio. Le es suficiente que extienda sus manos al cielo y clame a Dios para que el nubarrón pase de largo».

¡Qué fácil, qué maravilloso es todo! El Doctor de la Iglesia Crisóstomo, el «Apóstol de la gran ciudad», el primer «inspirador de la conciencia social», conoce tantas y tan grandes ventajas de la clase explotada que puede preguntarse a sí mismo: «Toda vez que el pobre duerme, come y bebe con mayor placer, ¿qué valor puede tener todavía la riqueza?». De hecho la quintaesencia de su evangelio social se desprende de estas palabras: «En aquellas cosas más importantes el pobre y el rico están, por lo demás, bien equiparados: ambos participan de igual manera del agua y del aire; de toda la naturaleza. Ambos tienen en sí la misma posibilidad de alcanzar la eterna bienaventuranza».⁷³

¡Y no sólo eso! Al igual que muchos Padres de la Iglesia, Juan Crisóstomo motivó y dignificó en su día los trabajos corporales, trabajos que, a la vista de la entera situación social desde Platón y Aristóteles hasta Cicerón y Virgilio, gozaban, con razón, de poca estima, pasaban por ser algo vil, una ignominia frente al ideal aristócrata del ocio. Hizo propaganda del trabajo como medio de autoeducarse y de llevar una vida virtuosa, de forma que exigió de las masas cristianas un celo aún mayor en sus labores y mayor rendimiento. Y ello en un doble sentido: en apoyo de los incapacitados para trabajar... ¡y del clero! «De ahí que Pablo no se limite simplemente a mandar que se trabaje, sino que exige hacerlo con ahínco, al objeto de poder ayudar también a nuestros semejantes con la remuneración obtenida.» ¿Acaso no fue la misma razón la que llevó al Doctor de la Iglesia Basilio a escribir que «puesto que hay que comer cada día, menester es que se trabaje también cada día»? Esta nueva transfiguración del trabajo, la sublimación religiosa de su sentido, su carácter de obligación ética -algo que el protestantismo cultivaría con mayor celo aún (Lutero acuñaría al respecto el estúpido símil de que «el hombre nació para trabajar, así como el pájaro nació para volar»-, esa idea, que todavía en el presente sigue dominando el mundo laboral, acerca del alto valor moral del trabajo, beneficiaba sobre todo a los patronos, a los dueños, al alto clero y a la nobleza -posteriormente a la burguesía- mien-

tras que las masas continuaron en la indigencia a lo largo de toda la Edad Media y hasta bien entrada la Moderna. En buena medida, hasta nuestros días.⁷⁴

A despecho de todas las gangas de los pobres, también ellos se veían ocasionalmente asolados por la desdicha y las penalidades, algo que no se le podía ocultar tampoco al santo Doctor de la Iglesia. Pero ello, explica raudo, lo hay en todas partes. «La aflicción es algo común para todos nosotros -escribe-. Nadie en absoluto está libre de la aflicción y la miseria: unos llevan una cruz más pequeña. Otros, más grande. No nos apoquemos, pues, y no creamos que somos los únicos en sufrir infortunios [...]; el género humano es de índole descontentadiza, melancólica, siempre a la brega con su suerte.»⁷⁵

Teodoreto, obispo, desde el año 423, de la pequeña ciudad de Ciro, junto a Antioquía, sigue exactamente los mismos pasos de su maestro y paisano Crisóstomo. Es más, en la medida en que eleva, aún más, las exigencias a la clase trabajadora y apenas critica a los encumbrados, va más allá del Crisóstomo y representa -también desde la moderna perspectiva eclesiástica- «el punto culminante de la valoración paleocristiana del trabajo» (Holzapfel).

El trabajo corporal, la prestación de servidumbre, hallan en Teodoreto una fundamentación fuertemente metafísica y, en cuanto entendido como resultado del designio divino, se transforma en ideal cristiano, meritorio ante Cristo: «Por consideración con Él, reputan como una dicha su triste situación, y la penosa jomada cotidiana, como el más agradable de los sueños». Así se expresa Teodoreto respecto de los pobres, los campesinos, los artesanos, los obreros. Su miseria la explica él como «consecuencia del pecado original». Su auténtica dicha, el auténtico salario de su «virtud», consiste en una entrega al trabajo que vaya más allá del simple desempeño de su obligación. De ahí que alabe a aquellos «que cumplen con íntimo celo las obligaciones derivadas de su sujeción laboral, que no necesitan de la coacción, sino que cumplen su deber por inclinación y se anticipan a lo que les obliga hacia su señor».⁷⁶

Ya se ve cuál es la novedad decisiva por lo que respecta al trabajo: hay que aceptarlo, no como antes, a regañadientes, sino *gustosamente*: en aras del Señor... ¡y de los señores! Tanto más gustosamente cuanto que los señores lo tienen peor que «la clase de los servidores». «Ten presente que muchos señores han de trabajar tanto como sus siervos, o más aún que éstos, si tenemos en cuenta sus preocupaciones [...]. El trabajo es algo común a siervos y señores, pero no las preocupaciones. Si pues los siervos y los señores trabajan, pero estos últimos se ven encima de ello agobiados por las preocupaciones, ¿cómo no contarlos entre los más desdichados?»⁷⁷

También el obispo Teodoreto considera la riqueza y la pobreza ele-

mentos integrantes de la armonía del orden cósmico querido por Dios. Éste lo ha predispuesto así sabiamente. Teodoreto defiende todo esto con la máxima energía: que haya ricos, un cierto lujo y, necesariamente, también pobreza. «¿Por qué aceptáis de mal grado que no todos hayáis llegado a ser un Creso, un Midas o un Darío?», pregunta el obispo como si la alternativa fuese ésta: Creso o mendigo; todo o nada. «¿Cómo podrían todos ser ricos? [...]. ¿Quién aceptaría gustoso el papel de servidor si él gozara de tanta opulencia como los demás? [...]. ¿Quién aguantaría en las canteras y suministraría sillares, quién dispondría éstos en un conjunto sólido y bello para construir edificios, si no es porque la pobreza lo apremia y lo induce al trabajo?». La música, argumenta Teodoreto, requiere muchos tonos y sólo de la composición con muchos colores puede resultar un cuadro. También las formas geométricas muestran una desbordante variedad. Y así como hay diferencias en la música, la pintura y la geometría, es forzoso que las haya asimismo en la sociedad humana. «Quien todo lo gobierna ha atribuido, con razón, al uno, la pobreza; al otro, la riqueza [...]. Admira a quien todo lo ha dispuesto tan sabiamente y concedido a unos la riqueza y a otros habilidades manuales.» Y por lo que respecta a los bienes básicos más importantes -agua, aire: ¡recordemos a Crisóstomo!- el pobre y el rico están, sin más, equiparados: «Una vez más -la loa viene de mediados del siglo xx- nos hallamos ante un obispo de gran formato».⁷⁸

Y con todo, el máximo formato y, por supuesto, también la máxima influencia corren, también en este ámbito, a cargo de Agustín.

El Doctor de la Iglesia Agustín aboga por la «fatigosa pobreza»

Para Agustín, cuyo pensamiento está hasta tal punto dominado por la idea de Dios que su filosofía no es, en el fondo, sino pura teología, Dios se sitúa en el mismísimo centro y por ende también su propio yo. Pues fue sólo en aras de ese yo, de ese híbrido egocentrismo, que espera la recompensa eterna y teme el castigo eterno, por lo que se ocupó perpetua y apremiantemente de Dios.

Un espíritu tan extremadamente teocéntrico y egocéntrico no podía, ya de antemano, ser una persona de auténtica sensibilidad ética y social. Al revés que otros Padres de la Iglesia Agustín hace una defensa explícita de las diferencias sociales del orden vigente. Las contempla como algo necesario, provechoso, incluso si tuvieran su origen en la violencia y la guerra u originen, a su vez, nuevas contiendas, guerras, asesinatos y pecados. Según ello, es también forzoso que haya propiedad: privada, del Estado y, no la menos importante, de la Iglesia. El dinero y los bienes son,

según Agustín, dones de Dios, que es quien ha distribuido la riqueza. Pero no es el bienestar social lo que hace feliz a un pueblo: feliz es el pueblo que tiene a Dios por señor.⁷⁹

Pero el señor resulta ser siempre no el señor de la Biblia, el Señor, sino los señores en persona. Es así como Agustín desvirtúa la Sagrada Escritura haciendo uso de aquella grandiosa cortina de humo que desde mucho tiempo ha estado en boga entre los teólogos. El sermón de la montaña significa meramente que se ha de dar de lo que a uno le sobra, si la necesidad acuciante así lo impone. La expresión «el injusto *mammón*», (*mammón iniquitatis*), expresa que el dinero no ha de constituir el único sentido de la vida. La orden dada al joven aspirante a discípulo para que lo venda todo no ha de ser entendida como norma universal, sino como algo personal, únicamente referida a este caso particular. El conocido símil del camello que puede entrar más fácilmente por el ojo de una aguja que un rico en el reino de los cielos no imposibilita a los ricos el acceso al paraíso. Sólo insinúa las dificultades. También el comercio, aprobado, ciertamente, por todos los «padres», aunque a menudo con ciertas restricciones se beneficia de un generoso reconocimiento por parte de Agustín. Hay mercaderes que son tan buenos (*boni negotiatores*) como puedan serlo los buenos artesanos y campesinos. El margen de ganancia sería el legítimo sustento del comerciante y el fraude o el perjurio no serían inherentes a esa profesión. (El Padre de la Iglesia Salviano de Marsella ve las cosas de modo muy distinto: según él la vida de todos los negociantes no es otra cosa que fraude y perjurio.)⁸⁰

Para Agustín, resueltamente situado de parte de las clases poseedoras y dominantes, la miseria económica no constituye una desgracia y lo decisivo no es la riqueza material, sino la interior, la bendición de Dios. El rico Abraham y el pobre Lázaro eran ambos «ricos» a los ojos de Dios.⁸¹

Los bienes inmuebles de la Iglesia, que ésta presentaba como una gran carga, se justificaban como «propiedad de los pobres», como legítima posesión en virtud del derecho imperial, de forma que también aquella, como cualquier otro propietario, podía hacer valer sus derechos. Para el obispo de Hipona, la riqueza, bien sea lícitamente adquirida, bien heredada, está plenamente legitimada y no es, como para otros Padres de la Iglesia, ni *usurpatio* ni *praesumptio*, una vez reconocida por el Estado. El dinero pueden poseerlo tanto los buenos como los malvados y en cuanto tal no hace que una persona sea buena o mala, feliz o desdichada. No es el dinero lo censurable, sino la codicia (*non facultates sed cupiditates*). Agustín combatió a los maniqueos, para quienes el dinero mismo era ya malo, y atacó a los pelagianos, para quienes un rico sólo podía alcanzar la bienaventuranza si renunciaba a sus posesiones. Justamente a Pelagio, lo sometió Agustín a un hostigamiento prolongado e intenso, aunque aquí pesaban también, ciertamente, las razones dogmáticas. Ambos, sin em-

bargo, llegaron a intimar -algo que no debió de ser puramente casual- con una familia, la de santa Melania y su marido Piniano, que era probablemente la más rica del Imperio Romano. (La venta de los latifundios de estos multimillonarios, latifundios dispersos por todas las regiones del imperio, ocupó trece años, de 404 a 417.) Y por lo que respecta a Agustín, hizo la corte a muchos superricos, mientras que para Pelagio los ricos apenas sí podían llegar a ser cristianos dado que, según Lucas 18, 25, las puertas del cielo les estaban cerradas.⁸²

A Agustín le agrada enfatizar que los ricos deben cultivar sentimientos de humanidad, administrar su riqueza pensando también en los necesitados. Deben ser compasivos y ayudar a los pobres. ¡Pero sin excederse! Más bien con circunspección, con sensatez y de acuerdo con las circunstancias. Ya es suficiente con mitigar parcialmente la más dura de las penurias. Es natural que los ricos deban vivir de acuerdo con su *status* y puedan retener más de lo que necesitan para vivir con tal de que no se olviden completamente de los pobres. Sírvele tú mismo de lo superfluo, aconseja Agustín a los ricos, y da parvamente a los pobres. Es más, los casos en que resulta legítimo rechazar la petición de ayuda de los pobres son incontables. Y ese rechazo es incluso obligado si aquélla vulnera un «bien superior». (¡Bien de quién!) Interesante a este respecto es su consejo al diácono Heraclio para que no distribuya su patrimonio, sino que compre una finca y ceda su propiedad a la Iglesia.⁸³

La riqueza, un bien indiscutible en opinión de Agustín, no causa indefectiblemente la felicidad, ¡oh no! El santo conoce en cambio pobres que son felices. Hacia el año 400 se refiere con estas palabras a los jornaleros, esclavos y otros «humildes oficios»: «Ellos se criaron en circunstancias duras y por ello mismo tanto más felices». El santo se muestra incansable a la hora de mostrar a los pobres cuan feliz es su situación, de refrenarlos, de calmarlos, de educarlos como subditos dóciles, como siervos, como objetos útiles para la explotación. Incansable es también para prevenirlos contra la codicia, contra el afán por hacerse ricos: algo horrible. Pues dejando aparte el hecho de que todo pertenece a Dios, la situación del rico no es precisamente halagüeña, ya que las posesiones no aportan paz, ¡qué va! El pobre duerme mucho más tranquilo que el rico, atormentado por los cuidados. Es cabalmente el hambriento el que saca gusto al manjar más sencillo: un sabor del que el rico no tiene ni idea. «No desprecies a los ricos compasivos, a los ricos humildes -exclama Agustín-, pues si el rico es humilde, cuánto más lo ha de ser el pobre.»⁸⁴

De hecho, para esto último siempre se adoptaron las pertinentes medidas, pues los pobres comparten, sí, el cielo con los ricos, pero no la tierra. En ella deben contentarse con lo que tienen, según Agustín. Están prácticamente condenados a permanecer «bajo el yugo, eternamente inmutable, del estamento inferior». Deben vivir en pos del ideal de la «fati-

gosa pobreza» (*laboriosa paupertas*). Deben permanecer pobres y trabajar mucho: ¡uno de sus «consejos básicos» a los pobres! (Diesner).⁸⁵

Ni que decir tiene que Agustín aprecia el trabajo. Tanto más cuanto que fue el cristianismo el que enseñó su valor positivo e inculcó continua y machaconamente su carácter de obligación, de deber de la conciencia moral. Lo hizo sobre todo, claro está, cara a los estratos más pobres, en los cuales elogia Agustín la *laboriosa paupertas*, que nunca incurre en pecado y sí sirve, en cambio, de «corrección de los pecadores» (*coercitio peccatorum*), de medio para la perfección y, en último término, para obtener la consiguiente bienaventuranza. Pero por abundantes que sean las ocasiones que se le brindan al pobre para expiar los pecados y ganarse con ello el cielo, Agustín expone profusamente que los maestros espirituales, los sacerdotes, están eximidos de la prestación de trabajos corporales. ¡«Con toda razón»! También lo están los hombres de los estamentos superiores, quienes habitualmente ingresan en los monasterios con su dinero y su hacienda. El estamento más bajo y en general, los estratos sociales inferiores de la sociedad humana, tienen que trabajar. En ese contexto, el Doctor de la Iglesia exalta con espléndidas palabras el trabajo, especialmente el del campo, el más urgentemente necesario en su época y, por lo demás, aquel al que Adán se dedicó en el paraíso. Por supuesto que cualquier trabajo, hasta el más ínfimo, conduce a Dios si se realiza con recta conciencia. Y llegados ahí se esfuma todo antagonismo de clase, toda diferencia entre trabajo servil y trabajo libre. «Así, el pensamiento teocéntrico de Agustín eleva el trabajo a la esfera de lo sobrenatural», comenta entusiasta la obra del teólogo católico Holzapfel, galardonada por la Universidad de Würzburg y provista del Imprimatur eclesiástico, cuyo prólogo comienza con estas palabras: «Asistimos a la aurora de una nueva era. Un nuevo *ethos* vital brota de nuestra generación. Todo cuanto había de hueco y putrefacto en la época transcurrida, se desmorona». ¡1941!⁸⁶

Agustín sabe también cómo el trabajador aliviaría su dura suerte, pues bien puede, en efecto, «entonar cánticos espirituales y endulzar por sí mismo sus fatigas con una divina canción, al modo de los remeros». (Quizá se acordaba aquí el santo del amigo de su juventud. Licencio, quien en su lujosa finca de Casiciaco, donde vivieron juntos, cantaba salmos hasta en el tocador: pero las ocupaciones son muy diferentes en uno y otro caso.)

A esa edificante posibilidad de endulzarse el trabajo duro por medio del canto aluden también, por supuesto, otros «Padres», verbigracia Pedro Crisólogo, muerto hacia el año 450, hombre que gozó de gran celebridad y llegó a arzobispo de Ravena: «Quienes han de someterse a trabajos pesados intentan consolarse evadiéndose con el canto». O bien el Doctor de la Iglesia Jerónimo, quien afirma desde Jerusalén: «Dondequiera que mires verás al agricultor que dirige el arado y canta al mismo tiempo su aleluya. El segador, de cuya frente chorrea el sudor, alivia su trabajo acom-

pañándolo con salmos. El viticultor, que poda las vides con el podón, entona uno de los cánticos de David». Agustín trae también a colación a Jesús, que llamó ligeros a su yugo y su carga, y agrega por su parte que el amor que el Espíritu Santo derrama en los corazones surte además el efecto de que «se ame lo ordenado de modo que nada resulta ya duro o pesado si se inclina pura y servicialmente la cerviz bajo ese yugo».⁸⁷

De ese modo, Agustín contempla la totalidad de la vida económica desde un enfoque «ético-religioso», mostrando «una visión particularmente clara del aspecto social y una extraordinaria (!) comprensión del mismo», palabras elogiosas pronunciadas por el teólogo Schilling en el siglo xx. Y siglo tras siglo la Iglesia viene repitiendo y realizando aquellas ideas suyas.⁸⁸

El santo se fue endureciendo a lo largo de su vida. La renuncia al amor terrenal, del que tanto disfrutó antaño, suscitó de cierto alguna que otra compensación. En todo caso, el santo abogó por una autoridad implacable y también por una «educación a través de los infortunios del destino» (*per molestias eruditio*) o bien por otros reveses: «Si, pues, un miembro de la casa perturba la paz del hogar con su desobediencia, debe ser corregido mediante reprimendas, por medio de golpes o por cualquier otro castigo justo y permitido, a tenor de lo que autorizen la ley y la costumbre, y por cierto en beneficio suyo, para que se someta de nuevo a la paz de la que se había desviado». Todos deben, sin más, someterse a la Iglesia, a la «madre de los cristianos», algo que también desearían los sacerdotes de hoy en día: «Eres tú (la Iglesia) la que educas e instruyes [...] guiándote no sólo por la edad del cuerpo, sino también del espíritu. Tú haces que las mujeres se sometan a sus maridos en casta y fiel obediencia. Tú otorgas a los hombres autoridad sobre sus mujeres. Tú sometes a los niños a sus padres bajo el signo de una docilidad completa [...]. Tú enseñas al esclavo que se sujete a su señor y no tanto forzado por la necesidad de su situación como por la deliciosa naturaleza del deber [...]. Tú enseñas a los reyes a velar por sus pueblos y exhortas a los pueblos a someterse a sus reyes».⁸⁹

Todo el mundo tiene que someterse; todos sufrir, según el más grande de los doctores católicos, quien incluso en su polémica contra el joven obispo Julián de Eclano, el único adversario que podía en cierto modo medirse con él, se enardeció hasta el punto de asegurar: «La fe católica es de tal naturaleza que afirma la justicia de Dios, pese a todos los sufrimientos y suplicios padecidos por los niños de corta edad [...]».⁹⁰

LA PRAXIS DE LA IGLESIA

«No hay nadie entre nosotros que no aspire en todo momento a poseer más de lo que ya tenía [...]. Las cosas han llegado así tan lejos que los graneros de unos pocos están llenos de cereales mientras los estómagos de la inmensa mayoría permanecen vacíos.»

ZENÓN, PADRE DE LA IGLESIA Y OBISPO DE VERONA⁹¹

«También en la Iglesia desempeñó el dinero un importante papel [...]. Con la riqueza, no obstante, entraron también en la Iglesia la perdición y la codicia [...]. Con la riqueza, la codicia penetró también en los monasterios.»

R. BOGAERT⁹²

«Caduca, y tiempo ha extinguida, está aquella fuerza espléndida, superadora y beatificante de todas las cosas, propia de la edad prístina de tu pueblo, oh Iglesia [...]. Su lugar han venido a ocuparlo la codicia, la concupiscencia y la rapacidad [...], el odio y la crueldad, el despilfarro, la desvergüenza y la iniquidad [...]. A medida que crecía el poderío, menguaba la integridad.»⁹³

«Y algunos contemporáneos serios y de sólido juicio afirmaban sin disimulo que muchos obispos y sacerdotes estaban tan contaminados por los males de la época, por el ansia de poder, la codicia, la venalidad y la indiferencia ante lo justo y lo injusto como los mismos dignatarios del Estado.»

HEINRICH DANNENBAUER⁹⁴

«Ardeamos literalmente en la codicia y mientras lanzamos improperios contra el dinero, llenamos con él nuestras tinajas y nunca nos saciamos de él.»

JERÓNIMO, DOCTOR DE LA IGLESIA⁹⁵

«A ello responde el que no haya hasta hoy una exposición completa de la historia económica de la Iglesia antigua, pese a la abundancia de fuentes disponibles al respecto.»

REINHART STAATS (1979)⁹⁶

Dinero para todos los mensajeros del Evangelio y en particular para los obispos

A despecho del ideal evangélico de la pobreza, las comunidades cristianas dispusieron bien pronto de un patrimonio propio proveniente de muy distintas fuentes. Los escritores eclesiásticos no gastaron muchas palabras al respecto, pero el dinero desempeñó un importante papel desde un principio. Ciertamente que no hubo un impuesto eclesiástico durante los primeros siglos, pero desde el comienzo mismo del cristianismo se exhortó a los fieles a que hicieran donaciones voluntarias y a este respecto tomaron como ejemplo el impuesto del templo entre los judíos. La misma Comunidad original en Jerusalén disponía de un «tesoro eclesiástico» (Plóchi) compuesto por los donativos voluntarios de sus miembros. A los centavos de los pobres vinieron a sumarse paulatinamente los donativos de los ricos, especialmente en el momento de su conversión.⁹⁷

Sabemos por Tertuliano que cada cristiano pagaba una especie de cuota a «una especie de caja», cuota voluntaria, por supuesto, y no como si «la religión fuese algo asequible por dinero. Cada cual aporta un modesto óbolo un día determinado del mes o cuando quiera, si es que quiere en absoluto o si es que puede siquiera». Tertuliano lo llama «una especie de préstamo (*deposita*) de la piedad» e Ireneo viene a usar una perifrasis análoga, según la cual el donante dispone con ello de un depósito en el cielo que arroja allí nuevos intereses: un negocio lucrativo.⁹⁸

Ya desde los mismos comienzos, el patrimonio de las comunidades se componía de dinero en efectivo, de otros bienes muebles y también de inmuebles. A medida que se fue formando un patrimonio, se procedió a invertir el mismo, especialmente mediante la gradual adquisición de fincas, de las que se tiene constancia ya «en los primeros comienzos» (Wieling), bien procediesen entonces de donaciones o de legados. Primero compraron algunos emplazamientos para tumbas, después fincas rústicas y casas de alquiler. Con los réditos obtenidos se hicieron nuevas compras.⁹⁹

Durante los dos primeros siglos, los sacerdotes vivieron de las limos-

ñas de sus seguidores: entregas voluntarias en especie o en dinero. Ellos mismos les requirieron enfáticamente en este sentido.

Pablo, en estricta oposición a Jesús, exigió ya dinero para los mensajeros del evangelio.

En la *Didaché* se exige ya, a comienzos del siglo u, la entrega regular del diezmo. Los cristianos deben además entregar «las primicias del lagar y de la trilla, de los novillos y de las ovejas» a los profetas, la crítica contra los cuales ¡constituye un pecado contra el Espíritu Santo! «Pero si no tenéis profetas, dadlo a los pobres.» En primer lugar, pues, los profetas, los señores. Otro tanto vale decir del pan, del vino, del aceite. Y eso no es todo: «De las monedas de plata, del vestido y de cualquier clase de propiedad toma a tu arbitrio la primera porción y entrégala como está prescrito».¹⁰⁰

A los sacerdotes, exige el obispo Cipriano, se les debe librar de cualquier cuidado material. También ajuicio de su contemporáneo Orígenes, el teólogo más descolante del cristianismo primitivo, deben los seglares sufragar el mantenimiento del clero. El obispo y Padre de la Iglesia Teodoro de Mopsuestia, muerto en 428, cuya «gran comprensión del orden social y la vida profesional acorde con la divina vocación» sigue ensalzando en el siglo xx el galardonado teólogo Holzapfel, enseña con énfasis: «Los santos, los doctores de la Iglesia, están libres del cuidado de ganarse el sustento. Con tanta mayor razón (!) deben ser exhortados los demás fieles para que se ocupen de ello». Y el Doctor de la Iglesia Agustín subraya, por supuesto, que Pablo permite «no sólo que los buenos fieles se cuiden del sustento de los santos, sino que los exhorta a ello por ser ésta una obra muy salutífera». Los seglares han de «cuidarse» siempre e incesantemente de que el clero esté libre de cuidados...¹⁰¹

Los obispos se convirtieron, ya en el siglo II, en receptores de todos los ingresos eclesiásticos. Poco a poco se habían ido encumbrando convirtiendo en sus subordinados, o desplazándolos, a apóstoles, profetas y doctores, la figuras determinantes en un principio.¹⁰²

Ya bajo el obispo Ignacio de Antioquía, el cargo de obispo se convierte en la quintaesencia de la comunidad y el obispo en receptor de las divinas revelaciones, en imagen de Dios. «Es evidente -enseña Ignacio- que debemos contemplar al obispo como si fuese el mismo Señor.» Incansablemente se lo remacha así a su grey. Incansable es también en su reivindicación de todo el poder para enseñar y disponer, de la sumisión incondicional de clérigos y seglares. Y también insiste incansable y taxativamente en que sin obispo no hay ni comunidad cristiana, ni buena conciencia ni sacramento válido. Sólo lo que el obispo aprueba es grato a Dios. «Sin el obispo no debéis emprender absolutamente nada -predica el obispo Ignacio-. Quien honra al obispo, es honrado por Dios; quien hace algo sin contar con el obispo, sirve al diablo.»¹⁰³

Cierto que de las afirmaciones de Ignacio tenemos sólo constancia por escrito -de modo que no se descartan falsificaciones-, pero paulatinamente se fueron convirtiendo en realidad y el obispo no sólo fue receptor de las revelaciones celestes, sino también de bienes y valores terrenales. En efecto, una vez reunidos en su persona todos los cargos -al acabar el siglo ii- no sólo adquirió una potestad omnímota sobre su clero, al que podía investir o deponer a su arbitrio por estarle estrictamente subordinado (*ad nutum episcopí*), sino también sobre la administración del patrimonio de la Iglesia. Todas las donaciones iban a parar a él, personalmente, o a través de sus diáconos, mientras que -una regulación bien cómoda- «él sólo tiene que rendir cuentas a Dios».¹⁰⁴

El obispo podía manejar rumbosamente no sólo los donativos, sino también el patrimonio eclesiástico restante, mientras que sus comisionados, los sacerdotes y diáconos, eran responsables ante él y dependían completamente de él, tanto en el plano espiritual como en el económico. Ciertamente él debía procurarles el sustento y concederles un *stipendium*, pero la cuantía la fijaba él a discreción. Podía «establecerla a su arbitrio» (Nylander).¹⁰⁵

Bien a menudo, el sustento pagado por el obispo debió de ser menos que regular. En todo caso, los clérigos ejercían al principio otras profesiones para sobrevivir cuando menos. Todavía en la época posconstantiniana, desde el siglo iv al vii, se les ve hacer de orfebres y plateros, de escultores, panaderos, fabricantes de arcos, tejedores, remendones, acondicionadores del lino, elaboradores y vendedores de bebidas, etc. Ya el emperador Constancio concedió la franquicia fiscal a los clérigos que practicaban el comercio para asegurarse el sustento. También sus mujeres, hijos y servidores quedaban exentos de impuestos. Con todo, Valentiniano III tuvo que proceder legalmente, en 447, contra clérigos que expoliaban tumbas para robar piedras. (Mientras que a ellos se les amenaza con la deposición y el confinamiento, a los seglares se les aplica la pena de muerte por ese mismo delito.)¹⁰⁶

En la *Didascalia* de comienzos del siglo iii, los obispos hacen las veces de «administradores de Dios» y reciben las «primicias, diezmos, obsequios de consagración y regalos» como «ofrendas». Con plena responsabilidad, se entiende, y obligados a ello por una frase de la Sagrada Escritura: «¡Sed buenos cambistas!», frase que ni siquiera figura en aquella, aunque sí, por cierto, entre los *Agrapha*, las sentencias de Jesús no transmitidas por el Nuevo Testamento. Es interesante al respecto que la cuantía del donativo recae bajo el secreto de la disciplina arcana, puesta al servicio de Dios: «[...] quien habla de ello, no obedece a Dios y es un traidor de la Iglesia».¹⁰⁷

La Iglesia de los pobres comienza a ser rica

Una de las más tempranas promotoras de la riqueza eclesiástica fue, en la transición del siglo i al ii, la princesa flavia Domitila, después santa, pariente del emperador Domiciano, quien la desterró a causa de su fe a la isla Pandataria. Como legado o donativo entregó a los cristianos de Roma una finca sita en la Via Ardeatina, el *coemeterium* cristiano más antiguo y el más grande de la comunidad romana, designado por el nombre de la donante.¹⁰⁸

La Iglesia poseía terrenos ya mucho antes de la época constantiniana. En cuanto que *religio illicita* (corporación ilícita), no tenía de hecho autorización alguna para la adquisición de bienes inmuebles. Ahora bien, como quiera que las persecuciones contra los cristianos fueron mucho más inocuas de lo que se le ha pretendido inculcar al mundo entero durante casi dos milenios, la Iglesia de Roma, por ejemplo, poseía bienes raíces aunque legalmente no pudiera adquirirlos y los poseía con la tolerancia e incluso con la protección del Estado pagano. Incluso las catacumbas, o justamente ellas, símbolo de la persecución para toda la posteridad hasta nuestros días, lo demuestran. De hecho «la mera existencia de aquellas y la de su ampliación a lo largo de los siglos n y m es en verdad un testimonio de la generosa tolerancia de que gozó el cristianismo, prohibido por ley, de parte de las autoridades» (Gaspar). Ya a mediados del siglo iv hay en las inmediaciones de Roma dieciséis cementerios cristianos.¹⁰⁹

Quien tiene bienes raíces, tiene también dinero. En todo caso, era patente que la Iglesia disponía en Roma, ya a comienzos del siglo ii, «de gigantescas sumas de dinero en efectivo» (Staats). Y cien años más tarde el obispo disfrutaba allí de un poder económico y social que no se puede subestimar. La Iglesia de la ciudad de Roma dispone ya en el siglo iii de un patrimonio en dinero (*pecuniae ecclesiasticae*), proveniente de las cuotas voluntarias, de las donaciones y también de los rendimientos de sus fincas. Posee casas, cementerios y otros bienes inmuebles y a mediados de ese siglo no sólo puede costearse un obispo, sino también 46 presbíteros, 7 diáconos, 7 subdiáconos, 42 acólitos y 52 exorcistas, lectores y custodios, aparte de ayudar a 1.500 viudas y menesterosos, «a todos los cuales», escribe entre orgulloso y modesto el obispo Comelio, «mariscal de Dios» y «patrón del ganado de cuernos», «alimenta la gracia y la bondad del Señor».¹¹⁰

Tampoco la comunidad de Cartago conoció apenas la pobreza pues, a la vez que subvencionaba talleres artesanales cristianos, era capaz de reunir de un golpe una suma de 100.000 sesteracios para rescatar a unos cristianos cautivos de unos bandidos munidas."

La riqueza de la Iglesia del siglo iii era algo que las autoridades cono-

cían ya muy bien. Eso las llenaba de envidia y constituía una tentación a la ingerencia abusiva. Así por ejemplo, la persecución contra los cristianos bajo el emperador Valeriano (253-260) fue primordialmente motivada por el afán de llenar las arcas estatales con la confiscación del dinero cristiano. Es muy significativo que la operación no partiese del emperador, sino de su ministro de finanzas, Macriano, pues el catastrófico hundimiento monetario de aquella época «le parecía al ministro razón más que suficiente para justificar cualquier medio de obtener ingresos» (Andresen). El segundo edicto del verano de 285, por los días en que también fue decapitado Cipriano de Cartago, decretaba expresamente la confiscación del patrimonio eclesiástico controlado por el obispo, del patrimonio de los cristianos revestidos de altas funciones estatales y del de las matronas cristianas acaudaladas.¹¹²

También san Lorenzo, administrador de la Iglesia romana y uno de sus más famosos mártires (patrón de los bibliotecarios, de los bomberos, de los pasteleros, de los cocineros y eficaz auxiliador en caso de peligro de incendio, fiebre y lumbago), parece haber sido condenado a muerte bajo el emperador Valeriano por parte del prefecto de la ciudad a causa de su negativa a entregar al Estado los dineros y tesoros eclesiásticos.¹¹³

Es cierto que estos recursos sirvieron también para ayudar a muchos semejantes, y no sólo clérigos. (Alejandría, a la cabeza en la atención a los indigentes, aumentó el número de asistencias a los pobres de 500 a 600 en el año 418.) Que en la antigua Iglesia había una beneficencia en favor de los pobres; que en ella se ejercía la caridad es algo que nadie negó nunca. Son incontables los teólogos que han dedicado a ello sus tratados: pero ni a uno solo de entre ellos se le ocurrió escribir una historia económica (crítica) de la Iglesia antigua, ¡de una institución que sin embargo supervisó el desarrollo económico durante la friolera de un milenio! El hecho, aducido en toda ocasión oportuna, de mencionar como primeros beneficiarios del dinero eclesiástico a los «pobres», las «viudas» y los «huérfanos» se convirtió en un manoseado tópico que quedaba muy bien, debiéndose, con todo, puntualizar que al grupo especial de las «viudas» eclesiásticas, especialmente privilegiadas, también pertenecían a veces muchachas jóvenes, y que estas viudas, que debían ser «sumisas al Señor», son denominadas con extraña frecuencia «altar de Dios».¹¹⁴

Por supuesto que la caridad y la filantropía no se iniciaron justamente con el cristianismo. «También los griegos y romanos conocieron la filantropía» (Hamack). Y por supuesto, uno sólo puede permitirse una caridad medianamente eficaz si se es también bastante acomodado. Algunas comunidades cristianas lo fueron al beneficiarse desde bien pronto de ubérrimas donaciones. Y así, con el dinero, con los bienes en especie obtenidos de otras personas o procedentes de la propia prosperidad económica, se estaba en situación de ayudar también algo a otras personas.¹¹⁵

En ese sentido, la mencionada caridad muestra a menudo rasgos de inconfundible egoísmo y deja ver un trasfondo de razones dogmáticas, políti-correligiosas. Se daba porque ello reportaba beneficios: el viejo principio de *do ut des*. De ahí que la comunidad romana, que bien pronto conocería un gran florecimiento material, ayudase ampliamente a otras comunidades. Ese tono se percibe claramente en el escrito del obispo Dionisio de Alejandría a su colega Esteban de Roma tras la recepción de un donativo en dinero: «¡Has de saber, hermano, que todas las Iglesias de Oriente y las de regiones aún más remotas, que se habían separado en otro tiempo, han vuelto a la unidad! Por doquier reina un mismo sentir entre los obispos y se alegran sobremanera por el advenimiento, totalmente inesperado, de esta paz [...]. Toda Siria y Arabia, *adonde siempre enviáis ayudas y acabáis de hacerlo ahora*, Mesopotamia, el Ponto y Bitinia, en suma, todas exultan en universal concordia y fraternidad y glorifican a Dios». «La ayuda económica -comenta Staats-, fortaleció el sentido comunitario en la Iglesia.»⁶

Comúnmente, los obispos emplearon el dinero que fluía a sus manos para aumentar su poder personal. Frecuentemente lo usaron, como hoy en día, para hacer antes que nada política eclesiástica. Cuando bajo el obispado de Cipriano de Cartago los dineros comunitarios cayeron en manos de sus adversarios novacianos, las instrucciones de Cipriano relativas a la distribución del dinero no fueron ya seguidas, de forma que todo el que anhelaba un auxilio económico tenía que romper con la comunidad eclesiástica obediente a aquél.⁷

Por frecuentes que fuesen las críticas contra el manejo del dinero por parte de los obispos, el acuerdo adoptado en 341 por el concilio de Antioquía a raíz de los numerosos abusos, acuerdo que sometía a control la gestión obispal del dinero, no fue aplicado. Antes bien, los obispos siguieron disponiendo del patrimonio eclesiástico a su entero arbitrio.

En el siglo in se comenzaron a distribuir los ingresos de los obispados según un esquema determinado.

Había al respecto diversos sistemas. El más usual, exigido a partir de Simplicio (468-483) por todos los papas, reservaba una cuarta parte de los ingresos para el obispo y otro tanto para el clero restante. Otro cuarto se destinaba al mantenimiento del templo (*fabrica*) y el último a los pobres. ¡El obispo obtenía así una cantidad igual que la de todo su clero o la de todos sus pobres a su cargo!⁸

Esta distribución cuatripartita fue decretada en 494 por un concilio romano y ¡era aún norma en el siglo xvn! La disposición valía en un principio tan sólo para Roma y (de ahí a poco) para las diócesis inmediatamente subordinadas a ella. Hasta el siglo vil no adquirió una validez más amplia, aunque tampoco entonces universal. Ocurría más bien que en zonas muy amplias se prescribía un sistema tripartito por el que ¡el obispo obtenía, él solo, un tercio completo!¹¹⁹

La Iglesia acrecentó en gran medida su riqueza en el siglo iv, gracias, sobre todo, a las donaciones y las herencias bajo los primeros emperadores cristianos.

A comienzos de 313 Constantino y Licinio dispusieron que se le devolvieran a la Iglesia los bienes confiscados y garantizaron a todos la libertad de culto «para que todas las deidades del cielo sean propicias al Imperio».

Con el edicto de tolerancia de Milán todas las diócesis se convirtieron en corporaciones titulares de patrimonio. A partir de ahí pudieron adquirir bienes raíces, una pequeña parte de los cuales dieron en arrendamiento reservándose la mayor parte para explotarlos directamente en beneficio propio, a través de colonos y esclavos. En 321 obtuvieron además el derecho de heredar (algo que los templos paganos sólo habían obtenido por privilegio muy excepcional), medida que repercutió tanto más favorablemente en las arcas de la Iglesia cuanto que se hizo muy usual el convertirla en heredera parcial. El Estado cristiano fomentó aún más ese desarrollo al dar validez a las donaciones informales en favor de la Iglesia y promulgó repetidas normas que prohibían la venta o empeño de sus bienes. En el caso, no obstante, de que se llegasen a enajenar bienes raíces de la Iglesia, ésta no sólo podía exigir su devolución, sino que también podía retener el precio de venta. También se veía favorecida cuando confería a alguien el *usus fructus* de una propiedad. Ese usufructo sólo era posible si su beneficiario testaba en favor de la Iglesia dejándole una propiedad que arrojase beneficios equivalentes a los de aquél. Es más, caducado el plazo del usufructo, la Iglesia volvía a recuperar sus derechos sobre la finca traspasada ¡y podía retener la propiedad con que la resarcieron! La anulación del derecho de propiedad en virtud de una usucapión (de *usucapió*, es decir, la posesión de buena fe o su correspondiente usufructo prolongado por parte de otras personas) fue hecha muy difícil. Mientras que el plazo habitual de la usucapión era de diez o de veinte años, el que afectaba a la Iglesia abarcaba al principio cien y posteriormente nada menos que cuarenta.¹²⁰

Además de ello, la Iglesia obtuvo lo que antes afluía a los templos paganos. Es más, los bienes de éstos, de los que se apropió al igual que de los de las Iglesias «heréticas», se convirtieron en la base de su propia riqueza. La transformación de los lugares de culto paganos en iglesias adquirió cada vez mayores proporciones, lo cual no tuvo únicamente consecuencias jurídico-patrimoniales, sino también misionales. Pues los fieles de la antigua fe, una vez convertidos sus templos en lugar de culto cristianos, fueron menos reacios a la nueva doctrina y ganados para ella. Según Sozomenos, Constantino otorgó también a la Iglesia los ingresos obtenidos a partir de solares urbanos. Y adicionalmente a las ingentes donaciones y apropiaciones, obtuvo, ya de los primeros emperadores cristianos,

subsidios en especie para el mantenimiento de sus vírgenes, de sus viudas y del clero.¹²¹

Todas estas prerrogativas hicieron que las posesiones eclesiásticas «se acrecentasen fuertemente ya en el siglo iv» (Wieling) y la Iglesia se convirtió en una «gran latifundista con abundantes ingresos dinerarios» (Bo-gaert). A partir de ahí obtuvo el señorío terrateniente con sus consiguientes privilegios como la jurisdicción sobre sus colonos. Quedó eximida de los tributos urbanos, de todos los impuestos y rendimientos que tan agobiantes resultaban. Solamente había de satisfacer el consabido impuesto fundarlo.¹²²

Y si las iglesias obispaes adquirieron una riqueza fuera de lo común, no fue menor la acumulada por los monasterios, que asumieron un papel especial e incluso más importante.

Los monjes se convierten en la primera fuerza económica de la Iglesia «bajo el pretexto de compartirlo todo con los pobres, en realidad, al objeto de convertir a todos en pobres»

Cierto es que, en un principio, el movimiento monacal surgió como una especie de protesta mística contra la jerarquía clerical. De ahí que los eremitas y ascetas, que vivían totalmente de espaldas al mundo, no tuviesen intereses económicos ni sociales. En sus círculos predominaba la opinión de no dejar a la Iglesia el dinero heredado, «pues allí lo convierten en un desayuno». Sin embargo, cuando la «libertad» de los eremitarios, de la existencia monacal en el aislamiento o en las colonias de eremitas (que sólo se pervivió como «ideal» hasta bien entrada la Edad Media) dejó paso a la *koinos bios*, a la existencia en común y la Iglesia pudo integrar y someter a su vasallaje al conjunto de los monasterios, la forma futura de la vida monacal, pronto se dio el caso de que la situación en el interior de estos últimos en nada mejoraba a la de extramuros.¹²³

Cierto que el monacato de la antigüedad desplegó una considerable actividad en el cuidado de enfermos, ancianos, huérfanos, prisioneros de guerra y población reclusa, pero todo ello fue mero fenómeno concomitante que, por añadidura, se volatilizó gradualmente.¹²⁴

Los monasterios, en cambio, fomentaron la indigencia general, es más: se aprovecharon de ella en su mismo surgimiento. Sabemos de labios de Doctores de la Iglesia como Juan Crisóstomo y Agustín que los monjes eran mayoritariamente esclavos, libertos, jornaleros del campo, antiguos soldados, «apeados» de la vida burguesa, gente procedente de las capas sociales más bajas, más depauperadas. Y cuando, en los siglos iv y v,

anuyó a los monasterios, en legión cada vez más numerosa, eran muy pocos los que allí acudían «voluntariamente», y raras veces por motivos religiosos o ascéticos. Les empujaba hacia ellos la depauperación creciente, la carga social cada vez más agobiante, el incesante aumento de la presión fiscal del imperio. «Nada se sabía allí de los odiosos manejos de los recaudadores de impuestos», anuncia ya la *Vita* de san Antonio, el «más antiguo» de los monjes cristianos, de quien se supone habría renunciado fácilmente en Egipto a su rica herencia precisamente por la «poco halagüeña situación fiscal». En suma, no eran los cuidados por la existencia del alma, sino los de la del cuerpo, la cruda necesidad económica la que solía empujar hacia el monasterio (*claustrum*) a los explotados. «Era en primer lugar esta razón y en la mayoría de los casos sólo ella -subraya un moderno y experto teólogo-, la que hacía recomendable el monacato a los campesinos coptos.»¹²⁵

Los monjes más antiguos, los eremitas, no trabajaban y sentían más bien desprecio que aprecio por el trabajo. A fin de cuentas, el trabajo no era un mandato del Señor. La tradición no conoce ni una sola palabra suya acerca del trabajo. Para Jesús, para quien «sólo una cosa es necesaria», que anuncia la irrupción del reino de Dios sobre la Tierra, que enseña a no inquietarse por el mañana y a no preguntarse «¿qué comeremos, qué beberemos y con qué nos vestiremos? Ésas son cosas por las que se afanan los paganos». Para ese Jesús y su mensaje escatológico las profesiones no significan nada. El trabajo no tiene en sí mismo un valor ético y Charles Péguy va, como tantas otras veces, descaminado al escribir esa frase tan agradable a los oídos de los empresarios: «Jesús creó para nosotros el modelo más acabado de la obediencia y la sumisión filiales y, por cierto, al mismo tiempo que nos daba el más perfecto ejemplo de trabajo corporal y de paciencia».¹²⁶

Esas palabras habrían cuadrado más bien para Pablo. Es verdad que tampoco él tiene en principio el más mínimo interés en asuntos terrenales, pero cuando el esperado fin de todas las cosas no se produjo, ni tampoco la venida del Señor, el «más radical de los pragmáticos» entre «los maestros de la religiosidad» (Buonaiuti) se orienta, a la hora de enumerar las obligaciones inherentes a su *status*, por la ética pagana (orientada a su vez hacia el más acá). También los primeros cristianos se integran ya en el orden laboral dominante y vinculan el sustento al trabajo. Y los Padres de la Iglesia valoran con creciente estima el trabajo y de modo muy especial el corporal, hasta el punto de enseñar así: cada cual, sea cual sea su trabajo, es grato a Dios (Clemente de Alejandría); cada cual debería estar contento con cualquier trabajo (Teodoreto); los laboriosos son los mejores filósofos (Juan Crisóstomo). «Los duros trabajos manuales son pasos hacia la vida eterna», anuncia el Doctor de la Iglesia Efrén (muerto en 373) y demuestra así a los esclavistas la utilidad del cristianismo. «El sufri-

do... es irreprochable en el trabajo.» «Quien no siente en sí el temor de Dios procede con desidia.» Agustín declara que la dureza del trabajo es un medio de perfeccionarse a sí mismo. De esa manera se justifican como buenas y queridas por Dios hasta las peores formas de la existencia: la horrorosa existencia de los prisioneros forzados a trabajar en las minas, el miserable destino de los esclavos y todo tipo de trabajo de servidumbre que redunde en beneficio de los dominadores.¹²⁷

Los Padres de la Iglesia recomiendan de modo especial y reiterado a cristianos y monjes el trabajo en el campo y ello hasta la Edad Media: de ese trabajo provenía entonces el mayor capital de la Iglesia. Fue únicamente la transformación de la vida económica de Occidente lo que modificó la valoración del trabajo agrario por parte de la Iglesia. T. de Aquino, filósofo oficial de la Iglesia, denomina ya a los campesinos como «clase subordinada» y cataloga a los jornaleros de «gente vulgar y sucia». Y es que ahora, la artesanía cobra una importancia cada vez mayor, *ergo* la Iglesia eleva y fomenta considerablemente su prestigio.¹²⁸

Todo ello, por supuesto, nada tiene que ver con el Jesús bíblico, que nunca promulgó un mandamiento referido al trabajo, ni predicó que uno reventara trabajando, y sí invocaba a los pájaros del cielo que no siembran ni cosechan... A tono con ello, los monjes más antiguos decían así: «Nuestras manos no conocerán el trabajo [...]». «Si Dios quiere que viva, Él sabrá cómo alimentarme [...]». Poco a poco, sin embargo, fueron deponiendo esa actitud y el trabajo se legitimó: como ejercicio ascético, como garantía de la propia independencia, como medio de ayudar a los demás. Finalmente el trabajo acabó por ser entendido como obligación y como expresión de la voluntad divina. «Entre la noche y el alba he tejido veinte brazas de cuerda -manifiesta por entonces un monje-, algo que ciertamente no necesito. Pero para que Dios no se me muestre airado y me haga este reproche: "¿Por qué tú, que puedes trabajar, no has trabajado?", me esfuerzo y pongo en ello todo mi empeño.»¹²⁹

Cuando en el primer tercio del siglo iv Pacomio construyó el primer monasterio cristiano al norte de Tebas del Nilo y poco después otro monasterio de monjas para su hermana, él -que de ahí a poco sería denominado «hombre de Dios» y «santo»-, pensó bien poco en cosas como la oración, la ascética, la mística o los milagros, por más que los hubiese construido en cumplimiento de la orden que un ángel le transmitió por escrito. Aquel antiguo soldado pensaba más bien en una obediencia estricta, en la organización y el trabajo. Pues mientras que Max Weber pensaba aún que hubo que esperar a la regla de san Benito para que, en contraposición al monacato oriental, e «incluso contra la casi totalidad de las reglas monacales de todo el mundo», se implantase la «ascética del trabajo», es un hecho que ya Pacomio, a tenor de esa «regla angélica», que se nos ha conservado en cinco idiomas, situaba el trabajo ma-

nual en el centro de la vida monacal y convirtió sus monasterios en casas-taller.¹³⁰

Este copto, que inculcaba a su gente que la vida cenobítica rayaba muy por encima de la eremítica, y regentaba sus monasterios despóticamente en cuanto «abad general», redujo a un mínimo la ascética, rechazó los ayunos desmedidos y acentuó tanto más el cumplimiento de los deberes profesionales. La oración, al menos la comunitaria, desempeñaba un papel mucho menos importante que el trabajo en los talleres, en los campos o en la tala de árboles en la montaña. Sus monasterios tenían incluso lonjas propias para monjes que negociaban, compraban y vendían. Había en ellos herreros, sastres, carpinteros, bataneros, camelleros, criadores de cerdos, carniceros, etc. Los beneficios obtenidos eran ya considerables y también los excedentes. Es incluso probable que una parte de las sumas de soborno usadas por san Cirilo en el concilio de Éfeso proviniese de estos monasterios. Ya Teodoro de Ferme observó ante al abad Juan que en otro tiempo, en la Escitía, el trabajo manual era una ocupación marginal y el trabajo del alma era la cuestión primordial, mientras que ahora se habían invertido los términos.¹³¹

Originalmente, según la perspectiva cristiana, el valor esencial del trabajo radicaba en la prevención de las pasiones, de los peligros del ocio y, especialmente, de la sexualidad. El trabajo era un medio de curación ascético ya que, como decía Evagrio Pónico, «apagaba la ardiente concupiscencia». Más tarde se le siguió, desde luego, atribuyendo esa función pero fue en ese punto donde el antiguo ascetismo, alejado del mundo, se transformó en ascetismo acaparador. La práctica económica venció a la teoría ascética, el carácter jerárquico, a la mística: un proceso que ya se había impuesto en buena medida en el restante cristianismo.¹³²

San Benito decretó que el ocio, cultivado por las capas superiores del paganismo, era un enemigo del alma y valoró de forma enteramente positiva el trabajo. La famosa regla benedictina muestra cómo la actividad productiva desplaza gradualmente a la oración: el tiempo de los ejercicios espirituales depende de las labores del campo. La regla prevé de cinco a ocho horas de trabajo para el monje, quien, no obstante, sólo excepcionalmente desempeña los duros trabajos de la cosecha: la creciente riqueza permite disponer de un número también creciente de siervos.¹³³

Mientras que las normas de san Benito relativas al ayuno son bastante suaves, ordena insistentemente que impere una estricta obediencia frente a los superiores y prohíbe, bajo la amenaza de duras disciplinas en caso de contravención, la más mínima propiedad personal. Los abades deben perseguir concienzudamente, registrando las celdas de los monjes, cualquier tipo de propiedad que hubieran podido ocultar. El Doctor de la Iglesia Basilio amenaza a todo monje que posea algo privado con excluirlo de la comunión. Varios sínodos hicieron valer el mismo punto de vista.

También san Agustín juzga necesario que todo monje renuncie en absoluto a cualquier hacienda personal en favor de la comunidad. Y no sólo a la propiedad actual, sino a todo lo que en el futuro pueda recibir como regalo de personas ajenas. ¡Todo debéis tenerlo en común! Sólo a los superiores les permite Agustín disponer a su albedrío sobre los bienes comunes. Con todo desea que frente a los otrora ricos y ahora empobrecidos se guarde, también en el monasterio, una consideración especial. «Pero aquellos que nunca poseyeron nada en el mundo -se dice ya en el primer capítulo de su regla-, no deben buscar en el monasterio lo que no podían tener ni siquiera fuera de él.»¹³⁴

Ni siquiera en los monasterios cristianos reinó jamás la igualdad, sino más bien una jerarquía exactamente graduada. Ya fue ése el caso en los primeros monasterios de Pacomio, a quien, como «abad general», le estaban sometidos los abades. Estos a su vez mandaban sobre los priores de las distintas casas. Pero las diferencias de rango se daban incluso entre los mismos monjes y ello se advertía, entre otras cosas, en la disposición de los asientos. Es más, cuando a mediados del siglo iv Santa Paula de Roma fundó tres monasterios para mujeres en Belén, en uno de ellos sólo acogía a proletarias, en otro únicamente mujeres de clase media y el tercero lo reservó para consagradas nobles. Sólo para rezar se agrupaban todas aquellas monjas. Por lo demás vivían estrictamente separadas por estamentos. Durante la Edad Media, muchos monasterios sólo estaban habitados por nobles que llevaban una vida de parásitos atendidos por siervos y esclavos.¹³⁵

Aunque la propiedad privada les estuviera vedada a los monjes particulares, los monasterios podían hacerse cada vez más ricos como de hecho aconteció, gracias, sobre todo, a los patrimonios legados por seglares ricos cuando entraban en la orden. Algunos les dejaban en herencia todas sus posesiones. Ya un contemporáneo de Pacomio, el rico Petronio, que había edificado sobre sus tierras un monasterio que él dirigía como abad, hizo cesión de la propiedad del mismo en favor de Pacomio y consiguió que, a instancias suyas, su padre y su hermano se hicieran también monjes, de modo que también los bienes de éstos pasaron a manos de aquél. Otros seglares ricos hacían grandes donativos, denominados *Psychica*, a los monasterios al objeto de salvar su alma. Al padre monje Pambo, un discípulo de Antonio, le regaló en Nitria 300 libras de plata la piadosa Melania de Roma.¹³⁶

Agustín, que se queja ocasionalmente a causa de los monjes vagabundos, que venden supuestas reliquias a domicilio y llevan una vida de gaudios, pone ciertamente sus miras en el bienestar de los monasterios, pero, al parecer, no tan lleno de confianza hacia ellos. Antaño, en los círculos ascéticos más antiguos se había recomendado no entregar a la Iglesia el dinero heredado, pues aquélla lo gastaba en desayunos. Ahora los círcu-

los obispaes parecían conjeturar algo semejante por parte de los monjes. En todo caso, Agustín impartió una vez este consejo: «El dinero que entregáis ahora a los monasterios se gastará muy deprisa. Si, no obstante, queréis asegurarnos un inolvidable sufragio para el cielo y la tierra, comprad una casa a cada monasterio e invertid en ella algunos ingresos».¹³⁷

Los monjes no querían, sin embargo, tener que esperar a semejantes donativos. Las cartas y tratados que se nos han conservado bajo el nombre de Nilo de Ancira, provenientes de principios del siglo v, testimonian de una amplia actividad mendicante de los monjes, quienes buscaban de paso personas que les pagasen su sustento, las cuales, al igual que el tribuno Sosipater, se convertían así en «animales de carga de los monjes». En consecuencia, los monasterios se engrandecieron, sus posesiones se hicieron más dilatadas, sus rebaños cada vez más gigantescos. Los monjes se apropiaron incluso de latifundios privados, especialmente de tierras de los antiguos templos, «con la afirmación de que eran santos para ese fulano (se. Cristo), de forma que muchos se vieron privados de la heredad paterna con un falso pretexto» (Libanio). En ocasiones, los latifundios de los monasterios eran más extensos que no importa qué propiedad privada.¹³⁸

En todo caso los cenobios se convirtieron rápidamente en la fuerza económica más importante de la Iglesia, tanto más cuanto que también desempeñaban un considerable papel en el comercio de la antigüedad tardía. Sulpicio Severo testimonia que el comercio era algo usual entre la mayoría de los monjes. Tanto en los monasterios como en los eremitorios se fabricaban de continuo los más diversos productos tales como esteras, cribas, recipientes, mechas, velas, textiles, cuerdas, cestos, etc. Se practicaban todos los oficios. El monasterio de Panópolis, habitado en la primera mitad de siglo iv por 300 monjes, daba trabajo a siete herreros, doce camelleros, quince sastres, quince bataneros y cuarenta albañiles. Para el tráfico de mercancías se empleaban camellos y barcos. Ya el monacato inicial carecía de cualquier escrúpulo ante el comercio, al que tanto vituperaban algunos Padres. Las almas gratas a Dios podían hallarse en todas partes, declaraban: «Entre bandidos, actores, campesinos, comerciantes y personas casadas». Y en la temprana Edad Media (desde el siglo ix) los monasterios intervenían también en negocios dinerarios.¹³⁹

El historiador bizantino Zósimo, un pagano -fuente principal, junto a Amiano, para la historia del siglo iv-, opinaba en el tardío siglo v sobre los monjes que «llenaban las ciudades y las aldeas con rebaños enteros de hombres célibes» y que eran inútiles tanto para la guerra como para cualquier otro servicio al Estado. Que desde su aparición proliferaban sin parar y «se apoderaban de una gran parte de las tierras bajo pretexto de compartirlo todo con los pobres; en realidad, al objeto de convertir a todos en pobres».¹⁴⁰

Sin embargo, cuanto más crecía la riqueza de los monjes, más creció su codicia de dinero, algo, desde luego, que también se podía afirmar de gran parte del clero y ya desde mucho tiempo ha.

Métodos para obtener dinero espiritualmente

Ya en las primeras décadas del siglo u oímos de diáconos que malversan el dinero de viudas y huérfanos; de dignatarios como el príncipe Valente de Philippi que, evidentemente, amaban más al desfalco que al Señor. El autor eclesiástico Apolonio escribe acerca de Montano, un vehemente profeta de finales del siglo n que en un principio no pasaba por herético ni cismático: «Es él quien ha establecido recaudadores de impuestos, quien supo aceptar regalos con el título de ofrendas y quien pagó un sueldo a quienes predicaban su doctrina al objeto de que esa prédica ganara en fuerza gracias a las buenas comilonas». En Roma y bajo la potestad del «papa» Ceferino (199-217) el confesor Natalio se hizo consagrar obispo de los monarquianos por un estipendio mensual fijo de al parecer 150 denarios. Es significativo que aquí aparezca, se supone que por vez primera, un prelado dotado de sueldo fijo. Eusebio habla de «la codicia que pierde a la mayoría (!)» de los «herejes».¹⁴¹

A mediados del siglo ffl, el obispo Cipriano acusa al novaciano Nicostrato de «haber malversado los fondos eclesiásticos como un ladrón de templos y haber negado la existencia de sumas depositadas para socorrer a viudas y huérfanos». También el obispo romano Comelio acusa a Nicostrato de «muchos crímenes», pues no sólo «ha cometido engaño y robo contra su señora terrenal, cuyos negocios gestionaba, sino que además -lo cual le será computado para su castigo eterno- ha sustraído una considerable suma de dinero depositado en favor de la Iglesia». En realidad, Nicostrato, que al igual que Natalio era un «confesor», torturado por confesar a Cristo, no se había embolsado en su provecho las sumas denunciadas. Lo que el novaciano quería es escapar, huyendo a África, de las garras de los «herejes» católicos mientras duraba el cisma romano que enfrentaba a los obispos Comelio y Novaciano. Si hubiera retirado el dinero en favor de los católicos, sus obispos hubiesen juzgado el asunto bajo muy distinta luz.¹⁴²

La situación en los círculos «de la gran Iglesia» no era muy otra. Muchos clérigos tenían tal afán de hacer negocios que los sínodos celebrados a partir del siglo ni hubieron de prohibirles expresamente y cada vez con mayor frecuencia el préstamo de dinero y el cobro de intereses. Menudearon las denuncias sobre los manejos financieros, ávidos de ganancia, de los obispos. Los graves excesos de parte del episcopado se hicieron patentes. Muchos obispos viven entre pompas y lujos; obran como comerciantes, peor aún: como usureros.¹⁴³

. El futuro papa Calixto (217-222) fundó en Roma, antes de su brillante carrera, un banco cristiano, desfalcó un *Depositum* -«delito no sólo común, sino también muy cristiano» (Staats)- y continuó de banquero incluso después de su quiebra. Y es que la laxitud de este papa parece haber dado provechosos resultados: los emperadores le son benignos, las autoridades complacientes; los cristianos se hacen más ricos que antes y los bienes y el peculio aumentan al mismo ritmo que el número de sacerdotes en Roma.¹⁴⁴

En ese mismo siglo, algunos «papas» de Alejandría descuellan como excelentes banqueros y por cierto sólo como tales: tal es el caso del arzobispo Máximo (264-282), que regenta un banco de depósitos, en el que ponen sus ganancias cristianos egipcios que comercian en trigo con Roma. Los negocios los auspicia el «papa» Máximo en persona. Al frente del banco está su jefe de finanzas, Theonas, quien sería el siguiente «papa» alejandrino desde el año 282 hasta el 300. Tenemos una indicación de las transacciones del arzobispo Máximo gracias a un papiro egipcio escrito por aquel entonces en Roma, la más antigua, quizá, entre las cartas cristianas originales.¹⁴⁵

Sobre la renombrada sede obispal antioquena se sentaba entonces Pablo de Samosata, quien conjuntaba su dignidad espiritual con otra civil, muy lucrativa, la de procurador. Por supuesto que este príncipe eclesiástico, muy popular en Antioquía, que habría permitido a las mujeres incluso el canto en la iglesia y se permitía a sí mismo la compañía, en sus viajes oficiales, de «dos lozanas y bien proporcionadas muchachas», estaba expuesto a toda clase de sospechas y soploneñas. Hasta que, finalmente, fue declarado hereje y convertido en víctima de su principal enemigo, Domno, hijo del difunto obispo Demetriano. Domno consiguió después encaramarse de un salto a la anhelada sede, que Pablo dejó vacante.¹⁴⁶

En la época de las persecuciones contra los cristianos hubo muchos clérigos regentando grandes talleres al servicio de los emperadores paganos. Tal fue el caso del presbítero antioqueno Doroteo. El obispo Eusebio lo ensalza como conocedor del hebreo, «de refinada educación y familiarizado con las ciencias griegas», pero también «celosamente ocupado en las cosas divinas». El soberano distinguió a Doroteo con la gerencia de la fábrica imperial de púrpuras de Tiro. Eusebio añade: «En la iglesia le oíamos explicar con acierto las Escrituras». ¡Y tanto, un fabricante clerical comoexégeta!¹⁴⁷

Entre esos magnates de la industria al servicio del Estado pagano no escaseaban los obispos. El santo mártir Cipriano habla de «muchísimos» obispos gerentes de ese tipo y la investigación moderna supone que en tiempos de Cipriano y tan sólo en África un número «de obispos más próximo a cincuenta que a cinco» desempeñaban paralelamente tales ac-

tividades como empresarios que, según el mismo Cipriano, controlaban mucho dinero, adquirieron rapazmente fincas e incrementaron su rendimiento cobrando un múltiplo de los acostumbrados intereses. Cipriano escribe: «Cada cual pensaba exclusivamente en la ampliación de su patrimonio [...]; era inútil buscar el abnegado temor de Dios entre los sacerdotes [...]. Eran muchos los obispos que [...] descuidaban su divina dignidad [...], abandonaban su sede, dejaban en la estacada a sus comunidades, viajaban por provincias remotas y practicaban en los mercados sus lucrativos negocios. Mientras que sus hermanos se consumían en las comunidades, ellos querían tener dinero hasta la opulencia, se apoderaban de fincas con taimados engaños y acrecentaban su capital con intereses de usura».¹⁴⁸

En la época siguiente estos manejos desbordaron toda medida. Ya en el siglo iv, cuando el clero estaba ya tan embrutecido en amplias zonas que hubo que prohibirle expresamente que cubrieran de escarnio y mofa a los mudos, los ciegos, los paralíticos y los cojos -las personas a quienes Cristo curaba- el amor fraterno clerical llegaba a tales cotas que los clérigos de rango más alto privaban de sus sueldos a los subalternos -que a menudo sufrían de penuria- para gastárselos ellos mismos.¹⁴⁹

Muchos sacerdotes y obispos pensaban únicamente en sí mismos, desarrollaban un floreciente comercio, amaban los lucrativos negocios de préstamo y usura, ¡y eso pese a que todos los Padres de la Iglesia los hubieran prohibido estrictamente! ¡Y también muchos textos bíblicos! Pues ya el Antiguo Testamento exhorta en muchos pasajes -como lo hicieron por lo demás Platón y Aristóteles- a no «obrar como usurero», a «no exigir interés». «No debes exigir interés usurario de tu hermano, ni por el dinero, ni por los alimentos; ningún tipo de usura, sea cual sea el bien prestado [...]» El Doctor de la Iglesia Ambrosio escribió todo un libro, *De Tobía*, contra la usura (a la que él, al igual que otros príncipes de la Iglesia, denomina robo) y el interés. También él remite para ello al Antiguo Testamento: «Cristo no ha venido para abolir esa ley, sino para cumplirla. Por lo tanto, la prohibición del cobro de interés sigue vigente». Incluso teólogos marcadamente conservadores en lo social, tales como Clemente de Alejandría y hasta el mismo Agustín, se manifiestan en el mismo sentido. El último censura severamente el cobro de intereses como inmoral, como inhumano, como arte maligna, como codicia vergonzosa, como explotación inmisericorde de los pobres. En una palabra, los Padres de la Iglesia vetaron el cobro de intereses a todos los cristianos sin excepción. A este respecto no hacían la menor distinción entre clérigos y seculares. ¡Y no sólo reprueban los intereses usurarios, sino *toda clase* de intereses!¹⁵⁰

Pronto se dio el caso, sin embargo, de que la usura de los cristianos superase a la de los paganos. En efecto. Éstos exigían habitualmente un

doce por ciento en los últimos tiempos de la República romana, mientras que Crisóstomo se queja ya de aquellos acreedores que, no contentos con el usual doce por ciento, extorsionaban con un cincuenta por ciento. Y a pesar de las vehementes y reiteradas prohibiciones, los extorsionadores contaban entre sus filas a no pocos clérigos. Es más, hasta el siglo xn, éstos constituían un importante grupo en el círculo de prestamistas. «Todas las clases y formas de la usura -encarece el teólogo católico Kober refiriéndose al clero medieval- florecieron del modo más próspero.» Como quiera, sin embargo, que persistía la prohibición eclesiástica de cobrar intereses, había que disimular el negocio. O bien el deudor reconocía una suma superior a la obtenida, o bien se cobraban de antemano los intereses. También se los disimulaba como multa por retraso en la devolución. «Ello no impedía que los papas confiasen la recaudación y administración de su dinero a los financieros que se servían de tales prácticas» (Pirenne).¹⁵¹

Una y otra vez, los antiguos concilios amenazaron las distintas prácticas económicas del clero con severos castigos, pero todo ello, ostensiblemente, era en vano.

En España, donde la Iglesia posee grandes riquezas ya en el siglo iv, el Concilio de Elvira (hacia el 300) prestó por cierto atención preferente a un tema especial de la teología moral, la sexualidad, a la que se dedicaron 31 cánones. Con todo, algunos cánones afectan también al ámbito económico. Por ejemplo, a los préstamos con interés (que algunos clérigos practicaban valiéndose de los bienes de la Iglesia confiados a su custodia). O al comercio internacional al por mayor. El concilio prohíbe, ciertamente, a los diáconos, sacerdotes y obispos abandonar sus sedes por razones de «negocios comerciales» (*negotiandi causa*), pero se muestra generoso al respecto: dentro de su provincia están legitimados para hacer tales negocios ¡e incluso fuera de ella por persona interpuesta!

También las «ofrendas» (*oblata*) de los seglares desempeñaron un papel en Elvira, quedando prohibidas sin más en los bautizos. En la comunión fueron permitidas tan sólo a los que participaban realmente en ella. Es, no obstante, interesante que el «derecho de estola», el pago por servicios de culto siga floreciendo hoy en día en el ámbito de la Iglesia católica. De la práctica de la «ofrenda» en la comunión, aunque ni siquiera se participe en ella, derivó más tarde el «estipendio de la misa», que también sigue existiendo. En relación con lo cual hay que evitar, por supuesto, cualquier apariencia de negocio o comercio, ateniéndose a tasas localmente fijadas y permitiendo, eso sí, honorarios más elevados a quien los entregue voluntariamente. También se permite, incluso, pagar con dinero misas a otros sacerdotes «de confianza», aunque sean de otra diócesis, salvo si son orientales. Hasta 1935, los estipendios manuales, aquellos que el sacerdote percibe, por así decir, en mano (aparte están los «es-

tipendios» impropriamente denominados manuales) y los *stipendia fundata* estaban además, en Alemania, libres de impuestos.¹⁵²

El gran Concilio de Nicea (325) constata que «muchos clérigos, llevados de su codicia y afares usureros, olvidan las divinas palabras: "El, que no da a usura sus dineros" (Salmo 14, 5) y exigen un interés usurario del uno por ciento (mensual)». El concilio menciona asimismo que los sacerdotes no limitan sus negocios a la percepción de intereses legítimos, sino que exigen vez y media lo prestado y que se sirven, en general, de toda clase de artimañas para obtener «ganancias vergonzosas». El sínodo de Agde (506) habla de sacerdotes que se alejan semanas enteras de sus iglesias y que incluso en las grandes festividades de Navidad, Pascuas y Pentecostés, prefieren ir a la caza de las ganancias mundanas (*secularibus lucris*) en vez de oficiar sus misas.¹⁵³

Muchos sínodos celebrados entre los siglos iv y vil hubieron, pues, de ocuparse repetidamente de las transacciones comerciales del clero, sin que llegaran a una regulación unitaria. A veces se amenazó con la excomunión a los clérigos que participaban en negocios. Otros sínodos, sin embargo, prohibían únicamente la ganancia usuraria o el abandono de la propia provincia eclesiástica por razones mercantiles. La excomunión, desde luego, era obligada para quien vendiese a cristianos como esclavos a judíos o a paganos.¹⁵⁴

Con la creciente riqueza de los monasterios, los mismos monjes buscaron codiciosamente el dinero, algo que alcanzó proporciones monstruosas en la Edad Media.

Más de un monje, se queja san Jerónimo, se ha hecho de oro desenvolviendo sus manejos entre mujeres ricas. Otros negociaban con pingües beneficios. El cargo de monje predicador en las ciudades debió de ser, en especial, una auténtica mina. Al igual que ocurriría después con frecuencia en la Edad Media, ya en la Antigua se hallaban, con ocasión de la muerte de más de un monje, dineros atesorados a lo largo de la vida. También Jacobo de Sarug, el obispo de Batnai, muerto en 521, opina que la fiebre del oro había contagiado por igual a seglares y a sacerdotes causando la perdición de eremitas y cenobios. Cuando los monjes destruyen las estatuas de los dioses, confiesa, recogen cuidadosamente el oro y lo ocultan en una bolsa cosida a su cinturón. Nilo Sinaíta, prior de un monasterio en Ancira, y el papa Gregorio I nos relatan también cómo muchos monjes están poseídos por el amor al dinero. También el abad Casiano de Marsella, uno de los autores más importantes de Las Galias en el siglo v, podía contar muchas cosas de ese asunto. Ya es bien significativo que todo el capítulo VII de su obra *«De institutis coenobiorum»* esté dedicado a la *Philargyria*, al amor al oro.¹⁵⁵

Los sacerdotes tenían a su disposición toda una serie de métodos para enriquecerse privada u oficialmente. De su codicia hay abundantes testimonios.

Sulpicio Severo nos informa hacia el 400 de un clérigo que criaba caballos, compraba esclavos extranjeros y bellas muchachas. Otro, llamado Amancio, adquirió, con el dinero de un préstamo, importantes partidas de mercancías de unos barcos atracados en Marsella y las vendió a precio más alto en su patria. El obispo Cautino de Clermont, en cambio, se pilló, al parecer, los dedos negociando con un judío. El obispo Desiderato de Verdun (535-554) agenció al comercio urbano 7.000 *solidi* cobrando los intereses legales. Comerciantes de siniestra fama fueron los obispos Félix de Nantes y Badegisilo de Mans. La sede obispal de París estuvo ocupada por un comerciante sirio. Bajo el papa Gelasio I, muchos sacerdotes se vieron envueltos en turbios negocios en la ciudad de Pícono.¹⁵⁶

Teodorico el Grande (473-526) censura al obispo Antonio de Pola por arrogarse ilegalmente la propiedad de una finca. También reprende por un caso análogo al obispo Pedro. El obispo Jenaro de Salona intenta engañar a un comerciante en grasas regateándole el precio del aceite para la «luz eterna». El sacerdote Lorenzo se enriquece profanando cadáveres. En Oriente, el Concilio denominado «Latrocinio de Éfeso», del año 449, acusa al obispo Ibas de Edessa de haber robado objetos áureos de la iglesia; de haber fundido 200 libras de plata de los vasos de culto y también de haber retenido para sí una parte del dinero reunido por su comunidad para el rescate de prisioneros. En el Concilio de Calcedonia, el emperador Marciano informa de clérigos que arriendan fincas o las administran por cuenta de otros llevados de su avidez de dinero.¹⁵⁷

Pero por variadas e inagotables que fuesen las fuentes de financiación privada del clero, el dinero ganado por la Iglesia de forma, digamos, legal prepondera con mucho sobre el resto. Ello es algo que se puede mostrar ejemplarmente a raíz de lo que pasaba en las tres diócesis más poderosas y famosas de la Antigüedad: Alejandría, Constantinopla y Roma.

Algunos métodos eclesiásticos de obtener y gastar dinero legítimamente

Por lo que respecta a Egipto, donde el patriarca de Alejandría participaba, ya en el siglo ni, en las transacciones de un comerciante de ultramar, se puede documentar a partir de comienzos del siglo iv que la Iglesia poseía una flota mercantil propia. Con ayuda de ella, el patriarcado desarrolla el comercio con Palestina, con Sicilia, con las costas adriáticas y con la sede obispal de Roma. Y por cierto que la Iglesia y casi toda la Patrística habían prohibido el comercio estrictamente y mucho tiempo atrás. ¡Valgan los ejemplos de Ambrosio o de Jerónimo, quien escribió que había que rehuir como la peste al clérigo que practicase el comercio! A finales del siglo vi, la iglesia alejandrina posee ya 13 barcos de navegación

por alta mar, de los que al menos el más grande de entre ellos (pero quizá también los otros) navega hasta Inglaterra. El patriarcado, que poseía entonces 8.000 libras de oro, construyó estos barcos en astilleros propios y obtuvo la madera de fincas de la Iglesia italiana. Pero también las iglesias territoriales de Egipto poseían barcos y talleres que dejaban en alquiler.¹⁵⁸

Tan sólo por lo que respecta a la Iglesia de Constantinopla se puede documentar para aquel entonces la existencia de 1.100 locales comerciales establecidos en suelo de su propiedad. Y a esa riqueza contribuyó como mínimo uno de sus patriarcas, quien a causa de sus sentencias de bellas resonancias, algunas, y no las más apagadas, sociales, por no decir socialistas e incluso comunistas, fue denominado «Pico de Oro». Que Crisóstomo tenía además una mano de oro, capaz de apalearlo con la máxima diligencia, mientras su gran compromiso social le empujaba a condenar discurso tras discurso la sed de aquel metal, es algo que se desprende de su modo de obrar. Pues como todo auténtico príncipe de la Iglesia no sólo se preocupaba de la salvación de las ovejas de su grey, sino también, y con particular esmero, de sus herencias y especialmente de las de las viudas ricas. Y cuanto más ricas eran, mayor era, lógicamente, su esmero. De ahí que el santo patriarca cuyos escritos representan el punto culminante de la literatura patrística despreciativa -sobre el papel- del dinero -para él no era otra cosa sino fango- no sólo realizase negocios inmobiliarios muy lucrativos, sino que además consagró sus personalísimos esfuerzos a la situación de la viuda de un armador y senador, una tal Tecla.¹⁵⁹

Especialmente apetecible, sin embargo, hallaba aquel santo «comunista» el dinero y el oro de una tal Olimpia.

El padre de esta joven señora era un *Comes palatii*, un alto funcionario imperial. Su tía era la esposa del rey de Armenia. Su padre, que la convirtió en viuda a los veintinueve años, era el prefecto de Constantinopla. Su herencia sumaba la friolera de 250.000 piezas de oro, por no hablar de la plata, así como de innumerables fincas rústicas y urbanas. El mismo emperador Teodosio intervino como competidor de la Iglesia proponiendo a Olimpia el matrimonio con uno de sus parientes. Con todo, las muchachas de aquel tiempo (y también las de todos los tiempos posteriores) sabían a través de la madre Iglesia que la virginidad valía más que todo matrimonio y que el matrimonio en segundas nupcias valía todavía mucho menos. De ahí que Olimpia diera calabazas al emperador y la Iglesia abrigase fundadas esperanzas.¹⁶⁰

Ahora bien, la pesca de los discípulos de Pedro no tuvo un éxito rápido ni completo. El emperador se avinagró y puso las posesiones de Olimpia bajo administración estatal forzosa. También sometió a vigilancia los contactos entre aquella y el obispo de Constantinopla, Nectario (381-397), un hombre a quien él había aupado antaño hasta la sede patriarcal aunque

no estaba ni bautizado. Nectario, jurista de formación, un verdadero zorro y bien curtido, amante del lujo y venerado todavía como santo en Oriente, consagró cuatro años más tarde y en un santiamén a Olimpia, que disponía otra vez de su riqueza, como diaconisa. Ciertamente que ello, por lo que respecta a las viudas de menos de sesenta años, estaba prohibido por una ley estatal, pero a pesar de ello Nectario obtuvo así un derecho preferencial sobre el codiciado patrimonio. Olimpia comenzó inmediatamente a desparramar su dinero entre el clero y la Iglesia de Dios y cuando Nectario murió, en 397, su sucesor, Crisóstomo, que tanto y tan insistentemente abominaba de la riqueza, pudo atrapar todavía un resto suculento.¹⁶¹

Contamos con la siguiente lista de las donaciones que Olimpia «hizo a la excelsa iglesia de Constantinopla por mediación del santísimo patriarca Juan»:

- 10.000 libras de oro.
- 10.000 libras de plata.
- La totalidad de los denominados inmuebles de Olimpia, entre los que figuran el edificio de un juzgado, unos baños públicos y una panadería.
- La totalidad de los inmuebles sitos en la cercanía de los baños públicos de Constanza.
- La totalidad de los denominados «inmuebles de Evandro».
- «- Todas las fincas rústicas situadas en tomo a la ciudad.
- /fr Las fincas de Tracia, Galacia, Capadocia, Bitinia...¹⁶²

No hemos de admirarnos de que Olimpia se convirtiera en santa de la Iglesia de Oriente y de la de Roma. ¡Quien regala de ese modo -a la Iglesia, se entiende- ha de ser santo a la fuerza! Cuando su amigo, el santo Doctor de la Iglesia, cayó en desgracia ante la corte y fue deportado hasta las estribaciones del Cáucaso, donde murió, su joven amiga no le sobrevivió mucho tiempo. Con todo, antes de ello recibió, con ánimo totalmente postrado, turbada y deshaciéndose en lágrimas a causa de la separación, nada menos que diecisiete cartas del patriarca, una de las cuales dice así: «Bien puedes ver cuan terrible es la lucha exigida para soportar pacientemente la separación del amigo, cuan doloroso y amargo es [...]. A quienes se aman no les basta estar unidos en el espíritu, pues ello no les es suficiente como consuelo, sino que exigen también la proximidad corporal. Y cuando han de abstenerse de ésta, su felicidad sufre un detrimento nada pequeño...».¹⁶³

Ni que decir tiene que un obispado como el de Roma no podía ser pobre. Ya rico en la época preconstantiniana, la Iglesia urbana de Roma conoció un enorme auge material bajo el primero de los emperadores

cristianos: ¡fustigado por Dante como «semilla de perdición», causante de la alegría del «primer Padre rico»!

Ya en 312, con ocasión de su primera estancia en Roma, regaló Constantino a su obispo la *Domusfaustae*, el palacio laterano, futura residencia papal. Además de ello, le regaló una iglesia obispal, junto al laterano, cuyas tierras se extendían, más allá de Roma y sus cercanías, abarcando fincas situadas en el sur de Italia y en Sicilia. Donó asimismo una fastuosa basílica bajo la advocación de Pedro, a la que pertenecían tierras en Antioquía, Alejandría, Egipto y la provincia del Eufrates. Esta Iglesia obtuvo también tierras hasta en Tarso y en otras ciudades sirias. Hasta finales del siglo iv, el número de iglesias titulares romanas derivadas de fundaciones piadosas se elevó a 25. Tan sólo las propiedades fundarías traspasadas por Constantino a su favor permitían a la Iglesia romana disponer de unos ingresos anuales de más de 400 libras de oro. En cualquier caso, enajenó bien pronto, según toda probabilidad, sus propiedades orientales, que apenas podía explotar o administrar. ¡De las ganancias obtenidas se hicieron tres tercios destinados a la Iglesia, el clero y el papa!¹⁶⁴

Estas mismas iglesias eran extremadamente costosas y se tragaban sumas ingentes. Algunos sacerdotes romanos, enemigos del papa Dámaso, protestaron airadamente en un escrito de súplica al emperador Teodosio I contra «unas basílicas cuajadas de oro, revestidas de lujoso mármol, asentadas sobre pomposas columnas». Contra semejante derroche del patrimonio -una constante a lo largo de los siglos y que se toma a repetir también, y muy especialmente, a finales del siglo XX, mientras mueren de hambre millones de criaturas «hechas a imagen de Dios»- se protesta contadísimas veces. Permitaseme citar una excepción: la de Gottfried Arnold, cuya *Historia imparcial de la Iglesia y de los herejes* (la única fuente a la que acudió Goethe para informarse acerca de la historia del cristianismo), una historia de la Iglesia como apenas se ha escrito otra en el espacio de cada siglo, constata: «Al igual que pasó con la construcción del templo de Jerusalén.-los grandes dispendios y la pompa desplegada son más bien muestra de una miserable decadencia y del despilfarro del cristianismo y no de un auténtico espíritu cristiano como el que debería haber reinado a imitación de los antiguos cristianos [...]. Así obró él [Constantino] y con su derroche dio un mal ejemplo que influyó en gran manera sobre el clero, cuya amistad se granjeó de ese modo [...]. Verdad es que muchos de ellos guardan nostalgia de ese tiempo en el que todas las iglesias mostraban tanta magnificencia y ostentación. Sólo los más sensatos sienten pesar ante ello». Justiniano (527-575) construyó en la ciudad de su corte Santa Sofía, empleando para ello cinco años y diez mil obreros e inviniendo una suma que Hans v. Schubert (ja principios del siglo xx!) cifraba en 361 millones de marcos del Reich.¹⁶⁵ ¡Puestos de tra-

bajo! ¡Al precio que sea!, para construir cañones o iglesias. ¡Ambas cosas se compaginan perfectamente! Véase el caso de Justiniano...)

Pero había otras muchas iglesias con grandes posesiones en tierras y, no pocas veces, con dinero. Mencionemos, por dar algunos ejemplos de Occidente, a los obispos Eterio de Lisieux, Egidio de Reims y Leoncio de Burdeos.¹⁶⁶

Desde la época de Constantino, son los ricos quienes rigen la «Iglesia de los pobres»

Para granjearse el favor del emperador cristiano y de la Iglesia, los miembros de la clase acaudalada se convierten en número cada vez mayor al cristianismo, de lo cual extrae la Iglesia gran provecho. «Imposible es enumerar las donaciones, instituciones caritativas, hospitales, objetos de culto, altares y capillas [...]» (el católico Clévenot).¹⁶⁷

Ya entonces, la mayoría de los obispos provenían de familias de gran fortuna y ello no es de admirar, pues gracias a Constantino una sede obispal había ganado mucho en atractivo. Ahora se tributaba un extraordinario respeto a los obispos, quienes, como los sacerdotes en general, fueron distinguidos con privilegios cada vez más numerosos, obteniendo el derecho de herencia y prerrogativas judiciales. Aparte de que todas las cuestiones relativas a la fe y la Iglesia quedaron bajo su exclusiva jurisdicción, podían hacer de jueces en los procesos civiles, siendo sus veredictos tan inapelables como los de los prefectos del pretorio. Constantino los declaró exentos -a ellos y a todo el clero, hasta los simples cilleros- de las molestias de los cargos públicos. Algunos obispos tenían posiciones de confianza en la corte y todos podían exigir en cualquier momento acceso a los calabozos y servirse del correo imperial, del que hicieron a veces uso tan amplio, ya en el siglo iv, que la población refunfunaba al respecto.¹⁶⁸

En la transición del siglo iv al v, muchos obispos se convirtieron, gracias a sus posesiones, a su peculio y al aparato organizativo de la Iglesia, en la cabeza política de su ciudad. El afán de ingresar en las filas de aquel clero privilegiado se hacía cada vez más fuerte. En el año 439, una ley complementaria del emperador Valentiniano III constata que el «número de ciudadanos laboralmente activos disminuye por doquier, lo cual perjudica al bien común; el número de clérigos, por el contrario, desborda todo límite». Para entonces casi todos los obispos provenían de los estratos superiores. Entre los cincuenta y cuatro obispos de Las Gallas, en el siglo v, había sólo tres que no pertenecían a la nobleza. Pero como dos de ellos, Martín y Marcelo, pertenecían aún a la generación episcopal del siglo iv, en el v únicamente Babiano era plebeyo. En esa provincia se hace ya frecuente el heredar la sede, como pasaba con los cargos públicos.¹⁶⁹

Es obvio que personas así, acostumbradas por su origen a llevar una vida feudal, lo seguían haciendo una vez obispos. Sinesio de Cirene, príncipe eclesiástico, a su pesar, desde 410, se jacta ante sus diocesanos de su antigua ascendencia noble mientras que el gobernador Andrónico «no puede indicar el nombre de su abuelo o, según se dice, ni siquiera el de su padre, pues de Andrónico se conjetura lo siguiente: es un hombre que ha saltado desde el mercado del atún hasta el carro de gobernador».¹⁷⁰

Ya en el siglo iv, cuando los obispos comienzan a titularse entre sí «Tu santidad», «Tu beatífica persona», y todos ellos quieren ser venerados con el ósculo en la mano y la genuflexión -¡a los demás les predicán modestia!- la mayoría de los obispos dispone de un cierto patrimonio y lleva, al menos por lo que respecta a las grandes ciudades, una vida principesca y desde luego esa mayoría, dotada de sustanciosos privilegios estamentales, ocupa en general espléndidas posiciones. Se dejan dominar por la ambición, el lujo y la vanidad. Jerónimo, que escribe así de las personas de su estamento: «Todos sus cuidados se centran en sus ropas, en ir bien perfumados y en que sus pies no se hinchen bajo una piel blanca», nos informa de que en su acción pastoral prefieren asistir a mujeres, codiciosos de los abundantes donativos y del sonido de la recompensa en metálico, y de que los banquetes dados por muchos prelados eclipsan a los de los gobernadores de provincias.¹⁷¹

También los textos del historiador Amiano Marcelino dan fama, a finales del siglo iv, de la riqueza y de la vida feudal de los obispos romanos y explican a partir de ahí las enconadas luchas por esa sede. «Les va muy bien porque se enriquecen gracias a las donaciones de las damas principales. Van en carrozas, llevan ropas escogidas. Ofrecen comidas tan copiosas que sus banquetes pueden emular a los de los reyes». «Conviérteme en obispo de Roma y me hago cristiano al momento», dice con sarcasmo el prefecto Pretéxtalo a la vista de los ingresos de Dámaso (366-384), a quien se cuenta entre los papas más notables de su siglo. Fue él quien consolidó la doctrina de la Trinidad y el primado de Roma, pero también quien realizó los más turbios negocios financieros y vivió en un lujo proverbial. Gracias a su familiaridad con ricas cristianas, este «halagador de oídos femeninos» obtuvo tal provecho que en 370 el emperador promulgó un rescripto que le concernía y en el que se prohibía la caza de herencias por parte del clero. Pero gente como él, reo de varios asesinatos, o como el obispo Ambrosio de Milán, se comportaban como los «soberanos de Occidente» (el católico Clévenot).¹⁷²

Ya entonces, según escribe un Padre de la Iglesia, el pueblo veía incluso en la más humilde de las sedes obispaes una «rica prebenda». De ahí que los obispos, ya desde la Antigüedad y tanto en Oriente como en Occidente, se obtuvieran frecuentemente haciendo «presentes». «Los escritores eclesiásticos se quejan reiteradamente sobre el empleo del oro

para sobornar» (*Léxico conceptual para la Antigüedad y el cristianismo*): ¡eso sí, sobre todo, del lado de los «herejes»! Pero también algunos Doctores de la Iglesia como Basilio y Juan Crisóstomo testimonian de obispos católicos que compraron el cargo. A veces es una amiga rica la que lo chalanea para ellos. Atanasio les reprocha a los arrianos que enajenen sus sedes vendiéndolas a precios máximos. Algo análogo dice Ambrosio de su contrincante amano, el antiobispo Mercurino Ausencio. El metropolitano de Éfeso, que malbarató tierras de la Iglesia en provecho de su bolsillo privado e hizo fundir toda clase de piezas valiosas procedentes de los templos para embellecer su baño, vendió hacia el 400 sede tras sede al mejor postor.¹⁷³

Ello nos lleva a un concepto que aflora una y otra vez en la historia jurídica de la Iglesia a lo largo de toda la Edad Media y que reviste considerable importancia.

La simonía

Según las más antiguas definiciones canónicas, se entiende por simonía la adquisición de una dignidad eclesiástica, de un cargo obispal, sacerdotal o diaconal, es decir de la consagración como clérigo, por medio de dinero o valores pignorables. Sin embargo, también se entiende bajo ese término la compra o venta sacrilegas de las denominadas gracias, de los dones y bienes espirituales (*spiritualid*) a cambio de ventajas «temporales» (*temporalia*), la adquisición de sacramentos y objetos sacramentales. Los estipendios por misas, derechos de estola, tasas y obligaciones pueden, en cambio, ser embolsados legítimamente para lo cual se remiten al Nuevo Testamento (Mat. 10, 12; Lúe. 10, 7; I Cor. 9, 13, etc.). Antiguos intentos de prohibir donaciones por administrar los sacramentos acabaron, significativamente, en fracaso. Las iglesias llegan, incluso, a exigir por ello sumas que rebasan lo legal y también por lugares para sepultura.¹⁷⁴

Como primer convicto de simonía se consideraba en el siglo IV a Simón el Mago, quien, en la *Historia de los Apóstoles*, quiso comprar de éstos el poder del Espíritu Santo. Ya en el siglo ni, fue puesto, por así decir, al frente de todos los «herejes». Desde entonces existe asimismo la simonía, desconocida, al parecer, en los dos primeros siglos: evidentemente, los cargos sacerdotales no eran aún suficientemente rentables para ser comprados. A mediados del siglo ni, en cambio, cuando la sede episcopal comenzó a ser atractiva financieramente, se da ya la simonía y ésta, tras el reconocimiento del cristianismo como religión del Estado, con el consiguiente incremento lucrativo de las dignidades eclesiásticas, se extiende cada vez más y de forma imparable. Las prohibiciones, iniciadas a co-

mienzos del siglo iv y profusamente reiteradas después, resultaron totalmente vanas.¹⁷⁵

Ya en el siglo iv, se dieron casos de obispos que exigieron tasas por la consagración de Iglesias, por el envío de hostias y por consagrar el aceite. También hubo sacerdotes que administraron sacramentos, casaron y enterraron previo pago en metálico. Al filo del siglo iv, apenas se podía ser cristiano sin pagar. Se hizo habitual que los recién bautizados depositaran dinero en la vasija bautismal. Naturalmente, la corruptela aumentó exuberante de siglo en siglo y a mayor abundancia entre las altas esferas. Durante el dominio godo en Italia, cada vez que había elección de papa, todo, hasta los vasos sagrados, se ponía en venta.¹⁷⁶

Las primeras prohibiciones y medidas punitivas contra la simonía las hallamos, a comienzos del siglo iv, en el Concilio de Elvira y poco después en los *Cánones Apostólicos*. En ese momento, las ordenaciones sacerdotales así como la distribución de cargos eclesiásticos a cambio de dinero se hicieron algo tan escandaloso que muchas asambleas eclesiásticas tomaron medidas contra ello: el Concilio de Calcedonia (451), el de Constantinopla (459), los de Roma (499, 501 y 502), los de Orleans (533, 549), el de Tours (567). Contra la venta de las sedes obispales hubo también intervenciones imperiales: de León I y Antemio, el año 469, y de Glicerio, el 473, en Ravena. En esos momentos, la venta clerical de cargos hacía tales estragos que el emperador Glicerio hubo de constatar que la mayor parte de los obispados se adquiría no por méritos, sino por dinero. Las intervenciones estatales y eclesiásticas contra las prácticas simoníacas se hicieron cada vez más frecuentes. Justiniano, que amenazó con severos castigos la compra de la elección o la consagración de obispos, amplió la prohibición de la simonía a todo el clero. Pese a todo, la venta sacerdotal de cargos fue en continuo aumento a lo largo del siglo vi y especialmente en Occidente, donde, por ejemplo, en los obispados de Franconia se hizo algo habitual. Cuando en 591 murió el obispo Ragnemond de París y su hermano, el sacerdote Faramod, presentó sus aspiraciones a la sede vacante, el comerciante sirio Eusebio ascendió al trono obispal «después de repartir muchos regalos». Por cierto que tampoco fueron casos aislados los de conversiones logradas mediante el pago de dinero.¹⁷⁷

A partir de mediados del siglo vi la simonía toma la denominación de *simoniaca haeresis* y pasó a ser considerada como la peor de todas las «herejías». Es cierto que la Iglesia ha intentado erradicarla una y otra vez, pero todo ha sido en vano. Nunca lo consiguió hasta la Edad Moderna. Ocurrió más bien que ciertas formas de simonía se convirtieron en «usos muy arraigados» en la Alta Edad Media (Meier/ Weicker).¹⁷⁸

El nepotismo

El nepotismo sigue desempeñando un decisivo papel en el siglo xx, al menos en el papado. Al contrario que la simonía, este vicio se remonta hasta la primerísima época. Es más, aquí nos topamos con una auténtica tradición apostólica, pues el favoritismo respecto a los parientes comenzó ya en la propia familia de Jesús. Pues aunque Jacobo, el hermano de Jesús, no era apóstol ni siquiera seguidor de su hermano en vida de éste, asumió la dirección de la comunidad después de la ida de Pedro. Cuando Jacobo murió, aquélla fue dirigida por su primo. Simón bar Kiopas. Más tarde, la «sede obispal» de Jerusalén fue ocupada por otros miembros de la familia de Jesús. De ahí que el teólogo Stauffer hable sin rodeos de un «califato de Jacobo».¹⁷⁹

A finales del siglo n conocemos ya otras sedes obispales hereditarias. Policrates de Éfeso es el octavo obispo de su familia. A raíz de un litigio eclesiástico con Roma, invocó solemnemente el nombre de sus parientes y antecesores. «A saber, siete de mis parientes fueron obispos y yo soy el octavo.» A finales del siglo iv la iglesia de Capadocia estaba bien copada, según todas las apariencias, por las manos de unas pocas familias. San Gregorio de Nacianzo era hijo de un obispo del mismo nombre y también su primo, Anfiloquio, era obispo. San Basilio y san Gregorio de Nisa eran ambos hermanos y obispos. En Alejandría, a finales del siglo iv, san Atanasio fue sucedido en la sede patriarcal por su hermano Pedro y a principios del siglo v el patriarca Teófilo fue sucedido por su sobrino san Cirilo y éste, a su vez, por su sobrino Dióscoro. La sede patriarcal de Antioquía estaba entonces ocupada por el arzobispo Juan, de quien sería sucesor su sobrino Domno. En Roma, ya en el siglo vi, el papa Silverio fue hijo del papa Hormisdas y el Doctor de la Iglesia Gregorio I el Magno descendía de una familia que ya había dado dos «vicarios de Cristo».¹⁸⁰

Una inscripción de Nami, del siglo v, nos informa así: «Aquí yace el obispo Pancracio, hijo del obispo Pancracio, hermano del obispo Hércules» (*hic quiescit Pancrati episcopus, filius Pancrati episcopi, frater Herculi episcopi*).¹⁸¹

Entre los obispos galos del siglo v, todos y cada uno -las excepciones son mínimas- miembros de la nobleza del país, muchos están emparentados entre sí: los obispos Ruricio I y Ruricio II de Limoges con el obispo Eufasio de Clermont. El obispo Hesiquio de Vienne es padre del obispo Avito de Vienne y del obispo Apolinar de Valence. El miembro de la alta nobleza y obispo, Sidonio Apolinar de Clermont, es padre del obispo Apolinar de Clermont. El obispo Euquerio de Lyon (obispo allí desde 434), también perteneciente a la alta nobleza, es padre del obispo Veranus de Vence (obispo allí desde 442) y padre del obispo Salonio de Ginebra

(obispo desde 439). El obispo Remigio de Reims (investido a los veintidós años pese a que un obispo debía contar con cuarenta o cuarenta y cinco años) es hermano del obispo Principio de Soissons, cuyo sucesor, Lupo, es sobrino de ambos. Los hermanos Petronio y Marcelo se suceden en el obispado de Die. Los tres obispos de Tours, Eustaquio, Volusiano y Perpetuo, descienden de la misma familia senatorial y se suceden, uno tras otro, en la misma sede apostólica.¹⁸²

A la cuestión de «Cuándo encontramos parientes en el entorno de cada papa como auxiliares y beneficiarios de su poder», Wolfgang Reinhard respondió en 1975 así de lacónico en la *Revista de Historia de la Iglesia* (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*): «¡Desde siempre!». Y los apologetas lo justifican, todavía en el siglo xix, con la indicación de que entre los discípulos especialmente entrañables para Jesús se hallaban sus propios parientes.¹⁸³

El dominio episcopal por parte de determinadas familias, dominio que todavía florece en la Edad Moderna y que sólo con una gran dosis de imaginación lo podemos concebir como resultado de una especial vocación para lo sobrenatural, muestra mejor que un largo discurso cuan atractiva era la carrera sacerdotal para la alta sociedad y cómo ganó en atractivo siglo tras siglo.

Esa circunstancia entraña ventajas y desventajas para la Iglesia. Por una parte, la riqueza privada de muchos de estos clérigos acrecienta aún más la de la Iglesia, en parte por decisión personal, en parte por imposición jurídica. Por otra parte, esa riqueza se ve amenazada justamente por ese nepotismo que dura ya dos mil años.

En un principio, la praxis general determinaba que los dignatarios clericales, sacerdotales y monacales, hubiesen de legar su patrimonio a la Iglesia si no tenían familiares próximos, lo cual era tanto más determinante cuanto que justamente los obispos solían provenir de familias ricas. Pero allá donde el clero no acordaba voluntariamente convertir a la Iglesia en su heredera, ésta intervenía rápidamente de forma coactiva. Ahí radica desde el primer momento su interés «en una reconfiguración de todo el derecho relativo a las herencias y en especial a la disolución de los antiguos lazos jurídico-familiares».¹⁸⁴

Ya en la época más temprana de la Iglesia intentó ésta proteger las posesiones eclesiásticas de despilfarres en favor de los parientes. Desde aproximadamente la mitad del siglo u, todo cuanto el sacerdote obtuviese después de ser ordenado debía pertenecer a la Iglesia, salvo la herencia paterna. Ahora bien, mientras que todos los clérigos que hubiesen sido ordenados sin patrimonio pero hubiesen adquirido después fincas en nombre propio tenían que escriturarlas a nombre de la Iglesia, los obispos estaban legitimados para disponer testamentariamente del patrimonio privado, tanto si fue adquirido antes, como si lo fue después de asumir su

cargo. En cambio, si un obispo alienaba bienes de la Iglesia por vía de herencia, su sucesor tenía que exigir su devolución o exigir una indemnización. La prohibición de traspasar bienes eclesiásticos en favor de los parientes del obispo, promulgada entre otros por el X Concilio de Toledo (656) y el II Concilio de Nicea (787), entró a formar parte del derecho canónico.¹⁸⁵

Vale la pena observar que la introducción del celibato como prescripción obligatoria está en dependencia, como subraya W. Reinhard en su investigación acerca del nepotismo, «y de forma bien documentada con el temor a perder patrimonio eclesiástico». El celibato de sacerdotes y obispos sirve, y no en último término, para evitar difíciles cuestiones hereditarias, como se reconoce de forma franca y frecuente. De ahí que un papa como Pelagio I (556-561) sólo ordenase como obispo a un padre de familia bajo la expresa condición de que redactase una lista detallada y completa de su patrimonio y de que no dejase en herencia a sus hijos nada que sobrepasase lo allí consignado.¹⁸⁶

La cuestión de si los eclesiásticos podían enajenar patrimonio eclesiástico o rentas provenientes del mismo fue repetidamente sometida a discusión. El IV Concilio de Cartago (398) prohibió que los obispos realizaran venta alguna sin la anuencia de sus clérigos o que éstos la hicieran sin permiso de su obispo. En casos especiales, sin embargo, los obispos estaban autorizados para desprenderse de edificios, aparatos, vasos o esclavos eclesiásticos. En cualquier caso, la prohibición de enajenar patrimonio eclesiástico -que siguiendo el modelo romano era considerado propiedad de la deidad- se fue imponiendo desde comienzos del siglo v y en 470 fue elevada por los emperadores orientales a principio jurídico.¹⁸⁷

Pero si la Iglesia era codiciosa del patrimonio de su clero, más lo era aún del de su grey. Apenas podemos caer en exageración si consideramos que la caza subrepticia de herencias ha sido uno de los empeños más importantes, y con seguridad uno de los más rentables de todos los tiempos, en el marco de la acción pastoral eclesiástica.

La caza subrepticia de herencias

Desde que Constantino concedió a la Iglesia la capacidad de heredar -fuente permanente de riqueza para ella- muchos cristianos, deseosos de salvar su alma, testaron parcial o totalmente a su favor, legándole tierras o peculio en efectivo. Fueron, con todo, escasísimos los casos en que ello sucedió únicamente a impulsos propios. Pues la Iglesia inculcó incesantemente a sus hijos e hijas que le donasen a ella una parte o la totalidad de su hacienda y peculio en aras de la salvación de su alma. El derecho canónico y la praxis eclesiástica no cejaron en sus esfuerzos por facilitar

e incrementar las donaciones en favor del clero. Se hizo costumbre que, en caso de no tener hijos, los matrimonios convirtieran a la Iglesia en heredera y le hiciesen además toda clase de presentes al objeto de alcanzar el reino de los cielos. Tanto en la Roma occidental como en la oriental, la legislación favoreció el traspaso testamentario de propiedades inmuebles en favor de las entidades eclesiásticas. Y los Padres advirtieron enérgicamente que la salvación del alma no se veía en modo alguno favorecida cuando el dinero y las posesiones eran legados a los familiares.¹⁸⁸

Una de las captaciones de herencia más espectaculares la realizaron aquellos pescadores de almas a través de la joven Melania, que apenas contaba veinte años de edad, y de su marido Piniano. Ambos constituían, quizá, la familia más rica de todo el Imperio Romano, siendo multimillonarios que deseaban vivir según la sentencia de Cristo: «Vende cuanto tienes [...]». La Iglesia no tuvo más que catequizar y... alargar su mano. Los contemporáneos califican de «incalculable» (*anarithmeton*) el patrimonio de aquellos dos fugitivos del mundo. Por toda Italia, en España, en las Galias, en África, en Bretaña, prácticamente en todas las provincias, tenían dominios agrarios con decenas de miles de esclavos. Sólo 8.000 aceptaron, supuestamente, su manumisión cuando comenzó la venta de tan inmensas propiedades, a raíz de la cual ingentes sumas de dinero fueron a parar a iglesias, monasterios y asociaciones piadosas.¹⁸⁹

Cuando, huyendo de Alarico, Melania, su madre Albina y su marido Piniano van a parar a Hipona, la sede obispal de Agustín, el año 410, se producen, en palabras de Clévenot, «discusiones de lo más ruin» entre miembros del alto clero. «Se los arrebatan, literalmente, unos a otros de las manos. Rivalidades, conflictos, altercados: cada uno de ellos quiere hacerse con una parte del pastel [...]». Por su parte, el autor de la *Vida de Santa Melania* escribe así: «Alarico llegó entonces a los latifundios que los bienaventurados acababan de vender y todos alabaron así al Señor de todas las cosas: ¡Felices aquellos que, sin esperar la llegada de los bárbaros, vendieron todos sus bienes!». Felices también, sin embargo, todos aquellos a quienes el cambio de poder no les deparó ninguna pérdida. Y entre ellos figuraba la Iglesia católica. Se dio el caso, incluso, de que muchos títulos de propiedad fueron entonces a parar a sus manos, ¡y entre ellos los de Melania! (Un tercio de su patrimonio hubiese bastado para pagar las soldadas de todo el ejército de Alarico durante tres años.)¹⁹⁰

Mucho mayor, no obstante, son las ganancias obtenidas de la masa de los fieles, esquilados sin contemplaciones a lo largo de siglos en aras de la salvación de su alma, «explotados por el clero», en relación con lo cual «éste usa especialmente la debilidad de la mujer para obtener legados en favor de la Iglesia y en detrimento de los familiares» (Dopsch).¹⁹¹

Quedó ya repetidamente documentado, con textos provenientes de las distintas épocas, de qué forma tan odiosa, tan indeciblemente desdeñosa

para el hombre, menospreció la Iglesia a la familia (a la que habitualmente, y por supuesto sólo pensando también en su propia ventaja, glorifica en tonos desusados); cómo, cuando su interés así lo exige, separa unos de otros y del modo más brutal a los más estrechamente unidos por el afecto. Por amor a Dios, suele decir, aunque, en realidad, se trata del amor al dinero. (Es el código penal el que impide aquí proceder a especificaciones todavía más inequívocas.)

Cuando se trata de dinero, los santos más celebrados, los más afamados Padres y Doctores de la Iglesia no vacilan un segundo en crear la discordia entre padres e hijos, exigiendo a aquellos que deshereden total o parcialmente a éstos en beneficio de la Iglesia.

San Cipriano no acepta al respecto ni el cuidado de una numerosa prole. «Transfiere a las manos de Dios los tesoros que guardas para tus herederos. Será Él quien haga de tutor para ellos.» San Jerónimo exige de los sacerdotes que no dejen a sus hijos las posesiones que hayan acumulado, sino que las leguen todas ellas a los pobres y a la Iglesia. Los sacerdotes, cuando tengan hijos, también deben nombrar a Cristo coheredero. Ensalza a la viuda Paula, quien, tras la muerte de su marido, abandonó a sus hijos «sin derramar una lágrima», aunque éstos le pedían encarecidamente que se quedase con ellos. Hijos a los que no dejó ni una pieza de oro de su riqueza, pero sí una buena carga de deudas. Incluso Salviano, quien con tanta vehemencia describe en el siglo v la miseria de las masas, reprocha a los creyentes por no imitar ya a los primeros cristianos, que dejaban su patrimonio a la Iglesia. Y si durante toda su vida retenían para sí sus bienes, al menos debían acordarse en su lecho de muerte de que la Iglesia era la única y legítima propietaria de todo cuanto poseían. «Quien deja su patrimonio a sus hijos en vez de a la Iglesia obra contra la voluntad de Dios y contra su propio interés. Al velar por el bienestar terrenal de sus hijos, descuida su propio bienestar en el cielo».¹⁹²

En su homilía *A los pobres*, san Basilio denomina los cuidados previos en favor de los hijos puro pretexto de los codiciosos. Además de ello, la riqueza heredada raras veces trae suerte. Y para los casados vale igualmente lo que dice el evangelio: vende todo lo que posees. Y por fin: ¿quién puede «salir fiador de la voluntad del hijo en el sentido de hacer buen uso de los bienes heredados? [...]. Ten, pues, buen cuidado no sea que con la riqueza atesorada con mil fatigas des a los demás materia de pecado, con lo que te verías doblemente castigado: por una parte, por la injusticia que tú mismo cometes; después, por todo aquello a lo que tú das ocasión que cometan los demás. ¿No es tu alma algo más entrañable para ti que cualquier hijo?, ¿que cualquier otra cosa? ¡Puesto que ella es lo más entrañable para ti, dale también la mejor herencia, dale un generoso sustento para su vida y reparte el resto entre tus hijos! Pues también se da el caso de que muchos hijos que no heredaron nada de sus padres se

*. •

construyeron ellos mismos casas. Pero ¿quién se apiadará de tu alma si tú mismo la descuidas?». ¹⁹³

El clero no anduvo nunca remiso en pintar cuantas veces fuera necesario los horrores de la hora de la muerte, del Juicio Final y del infierno hasta que las asustadas ovejas de su grey se mostrasen dispuestas a comprarse el cielo con lo que poseían en la Tierra. Fue en su lecho de muerte donde más de un padre imploró a sus hijos para que no retuviesen para sí nada de su patrimonio. ¹⁹⁴

En el siglo iv, las mismas leyes de los emperadores cristianos dan testimonio de la miseria que se abatió sobre incontables familias a causa de las numerosas donaciones hechas en favor de la Iglesia. Ya Valentiniano I (364-365) procedió por ello a adoptar severas medidas contra la captación subrepticia de herencias por parte del clero. En 370 prohibió a sacerdotes y monjes visitar las casas de las viudas y los huérfanos y declaró nulas todas las donaciones y todos los legados de viudas u otras mujeres víctimas de la extorsión a la que los sacerdotes las sometían bajo pretextos religiosos. El asunto debió de tomar entonces tales proporciones que el decreto amenazaba con la confiscación de las disposiciones testamentarias en favor de los sacerdotes, salvo que fuesen herederos legítimos en virtud de su parentesco. Apenas dos décadas después, una ley de Teodosio pone nuevamente coto a la caza clerical de herencias, ley que, sin embargo, fue derogada con sorprendente celeridad. ¹⁹⁵

En la mayoría de los casos, los emperadores no fueron capaces de imponerse frente a los hábitos financieros de la Iglesia. Una ley promulgada por Teodosio en 390 y que confinaba otra vez al desierto a los monjes que vagabundeaban y mendigaban por las ciudades hubo de ser semiderogada apenas dos años después. El decreto del 21 de junio de 390, con el que Teodosio vetaba la caza subrepticia de herencias de viudas y huérfanos por parte de sacerdotes y monjes y el enclaustramiento de mujeres jóvenes y subsiguiente expolio financiero de sus hijos por parte del clero, hubo de ser derogado apenas dos meses después, el 23 de agosto del mismo año, ante la protesta de san Ambrosio. La misma suerte corrieron otras leyes, tanto en Oriente como en Occidente. Las disposiciones imperiales contra la explotación eclesiástica fueron abolidas por ellos mismos o por sus sucesores. ¹⁹⁶

En definitiva, tanto en el Estado como en la Iglesia acabó imperando la misma corrupción. Ambos esquilaban al pueblo al unísono. Y también iban de la mano por lo que respecta al mantenimiento de la esclavitud.

MANTENIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN DE LA ESCLAVITUD

«No estéis tristes. Todos somos hermanos en Cristo.»

RATERIO, OBISPO DE VERONA,
A LOS ESCLAVOS, HACIA EL AÑO 935¹⁹⁷

«El cristianismo rompió con el espíritu de la antigua esclavitud. Ello parecía, en verdad, imposible [...]. El esclavo era mantenido como si fuera un animal y no era tratado como hombre. El cristianismo devolvió su dignidad a ese amplísimo sector del género humano.»

OBISPO WILHELM EMMANUEL, BARÓN VON KETTELER¹⁹⁸

| i I «Por lo que respecta al cristianismo, ni siquiera después de la conversión de Constantino y de la rápida integración de la Iglesia en el sistema de gobierno del Imperio, existe el más mínimo indicio de una legislación que tuviera como meta la renuncia, aunque fuese paulatina, a la esclavitud. Todo lo contrario: fue Justiniano, el más cristiano de todos los emperadores y cuya codificación del derecho romano en el siglo vi incluía la más vasta compilación de leyes relativas a la esclavitud que jamás se haya reunido, quien echó en Europa las bases jurídicas más completas para esa esclavitud, bases llevadas al Nuevo Mundo un milenio después.»

M. I. FINLEY¹⁹⁹

«La Iglesia, comprometida ciertamente en favor del pueblo pobre, no se preocupó sin embargo lo más mínimo por el derecho ciudadano de aquellos a quienes prestaba de un modo u otro su apoyo. Es más, ni siquiera se preocupó por el principio mismo de los derechos de ciudadanía, es decir, por la libertad personal de todos los ciudadanos, ya que, según su doctrina, todos los hombres debían sentirse como esclavos, y no sólo ante Dios, sino también ante aquel que representaba a Dios en la Tierra. De ese modo, el cristianismo contribuyó ideológicamente, en las postrimerías de la Antigüedad, a transformar la situación jurídica de los ciudadanos de a pie, de quienes carecían de la ciudadanía y de los esclavos en cierta "esclavitud generalizada". Baldío fue el esfuerzo del emperador Juliano por frenar esa evolución y devolver a los ciudadanos romanos el sentimiento de la libertad, sentimiento del que se vieron privados por el poder despótico del Estado romano tardío y por la Iglesia, que los educaba en el temor de Dios.»

JOSEF CESKA²⁰⁰

La esclavitud antes del cristianismo

La implantación de la esclavitud pudiera, en principio, considerarse un progreso, ya que, al contrario que en tiempos anteriores, los prisioneros de guerra no eran ya aniquilados -ni, caso frecuente, devorados-, sino que eran, cabalmente, empleados al servicio del vencedor. Pero dejando eso aparte, la esclavitud se convirtió, fuera de toda duda, en la peor forma de explotación entre las hasta ahora conocidas, en la maldición del mundo antiguo y en una tragedia sin igual para muchos, si no para la mayoría, de los que cayeron en ella. Mientras que en muchas zonas era totalmente desconocida, pongamos por ejemplo Australia, algunas islas de los mares del Sur, muchas tribus indias, los esquimales, los bosquimanos y los hotentotes, la esclavitud adquirió especial auge entre los pueblos cultos. «La cultura antigua es una cultura esclavista» (M. Weber).²⁰¹

Se desconoce el número de esclavos que había en Grecia o en Italia. Las estimaciones muestran amplias diferencias. En la época más floreciente de Atenas, la población ática se habría compuesto de 67.000 ciudadanos libres, 40.000 metecos y 200.000 esclavos. Pero las conjeturas de los modernos estudiosos acerca de la población no libre de la Atenas clásica varían entre 20.000 y 400.000. Los esclavos de toda la Hélade (de la península griega, las islas griegas y Macedonia) se cifran en aproximadamente un millón -frente a unos tres millones de habitantes- durante la época del Peloponeso. En Roma y durante la época de César, los esclavos constituían al parecer tres cuartas partes, como mínimo, de los ciudadanos residentes en la ciudad. Y en el conjunto de Italia, supuesta una población de unos siete millones y medio, los esclavos señan, quizá, unos tres millones.²⁰²

En Grecia la esclavitud no solía ser particularmente dura. En el caso de que un esclavo fuese objeto de malos tratos, podía denunciar a su señor igual que un ciudadano libre. Si éste lo mataba, debía someterse a una penitencia religiosa o ir temporalmente al destierro. Si lo mataba un extraño, el castigo para el autor era el mismo que si lo hubiera hecho con una persona libre. Era frecuente que los esclavos domésticos, las ayas,

los pedagogos y los médicos de cabecera tuvieran buena relación con sus amos. El esclavo ateniense podía reunir un patrimonio propio, casarse legalmente y ser enterrado junto a la tumba de su señor. Podía ser manumitido por éste o comprarse su libertad. La manumisión por un acto de gracia del señor era ya una práctica muy extendida en la Grecia precristiana. La conseguida autorrescatándose por dinero está ya documentada en el siglo IV a. de C., si bien es probable que esta práctica fuese en Grecia tan antigua como la misma esclavitud. Se nos ha transmitido un buen número de documentos de manumisión. Ahora bien, la manumisión no hacía del manumitido un ciudadano griego. Además, el esclavo, al menos en la Atenas clásica, podía ser vendido, donado y dejado en herencia. No tenía derecho legal a la propiedad y los hijos tenidos por un matrimonio de esclavos eran también esclavos. Cuan grande y páfida podía ser la brutalidad frente a los esclavos lo muestra la suerte de los 2.000 hilólas a quienes los espartanos habían prometido su manumisión a causa de sus méritos militares. Éstos los llevaron realmente al templo como para dejarlos en libertad, pero, según nos cuenta Diodoro, después mataron a cada uno de ellos en su casa.²⁰³

En la época grecorromana no solamente se esclavizaba a los prisioneros de guerra, sino también a campesinos a quienes se expulsaba de su tierra y de su casa. En los grandes mercados del comercio de esclavos, en Tañáis del Ponto, por ejemplo, en Délos o en Puteoli no era infrecuente la venta de hasta 10.000 esclavos al día, negocio que se asemejaba al del mercado de ganado. Las rebeliones de esclavos se sucedían ininterrumpidamente. Algunas duraron años y se extendieron sucesivamente entre 140 y 70 y puede que abarcasen incluso el período entre 199 y 62 a. de C. En ellas intervinieron asimismo muchísimas personas libres, pero desposeídas de bienes. Todas las rebeliones fueron, sin embargo, ahogadas en sangre. Después de la rebelión del año 104, Lucio Calpurnio hizo crucificar a todo esclavo que caía en sus manos.²⁰⁴

En la época helenística uno sólo se convertía irrecusablemente en esclavo legal cuando era alumbrado por una esclava o era prisionero de guerra. La conversión voluntaria en esclavo, en cambio, o la esclavización por impago de deudas, tan difundida en los comienzos de la República Romana, no podían fundamentar legítimamente la esclavitud. El esclavo podía además, con el permiso de su señor, adquirir patrimonio y contraer matrimonio legal con persona esclava o libre. Era, desde luego, parte de la propiedad y tratado como tal. Se le podía alquilar, empeñar, vender. A finales de la República y a comienzos de la época imperial, la situación de las personas no libres era especialmente mala. En su condición de trabajadores de las plantaciones estaban acuartelados y vivían como *instrumentum vocale* (herramientas hablantes) o *instrumenti genus vocale* (Varrón) en el establo de esclavos, junto al de los animales. «Pu-

ros instrumentos de trabajo [...] que sólo se distinguían del ganado por su voz» (Brockmeyer). El esclavo acuartelado no tenía familia ni propiedad y su trabajo estaba militarmente regulado. Como porteros podían ser encadenados cual perros o se les hacía trabajar penosamente sujetos a ligaduras. Se les podía vender como gladiadores para el acoso de animales, convertirlos incluso en pasto de aquellos o matarlos para entretenimiento de los huéspedes. Augusto, a quien el cristianismo tanto glorificó, hizo crucificar a un esclavo porque había matado y comido su perdiz favorita. Un esclavo carecía de todos los derechos. «*Servile capul nullum ius habet*» (Julius Paulus, jurista romano).²⁰⁵

Sea como sea, durante los primeros siglos del Imperio Romano el mundo de los esclavos experimentó cierta transmutación. Los peores abusos fueron eliminados, los cuarteles de esclavos fueron suprimidos y la situación jurídica de éstos mejoró gradualmente, si bien no (sólo) por razones humanitarias. En lugar de la pura «motivación lucrativa» de un Catón, que consideraba económico hacer trabajar a los esclavos en condiciones de máxima dureza hasta que murieran exhaustos y sustituirlos después (aunque los costos de adquisición no eran bajos) por otros nuevos, se dio la preferencia a un «sistema remunerativo». El relativo bienestar del esclavo y cierta satisfacción anímica creaban al parecer la perspectiva de beneficios aún mayores. En todo caso, las personas no libres obtuvieron paulatinamente la protección jurídica para su vida y su propiedad y pudieron fundar familias, entre otras y nada livianas razones, insistentemente, para hacerse con nuevas reservas de esclavos. Pues, por una parte, éstas faltaban una vez acabadas las guerras de conquista que «de hecho habían tomado ya el carácter de cacerías de esclavos» (M. Weber): se estima que entre la segunda y tercera guerra púnica, es decir entre 200 y 150 a. de C. habían sido transportados violentamente a Roma unos 250.000 esclavos. Por otra parte, el comercio de esclavos mostró ser enormemente lucrativo. Por lo demás, la Iglesia fomentó el matrimonio entre esclavos, el cual lo sustrajo, ya en el siglo u, al poder de los amos.²⁰⁶

La literatura de esta época rezuma escrúpulos respecto a la esclavitud, sin pensar desde luego en su supresión. Un número relativamente grande de médicos, escultores, profesores e incluso unos cuantos escritores esclavos elevaron la reputación de éstos y aminoraron las tremendas diferencias estamentales. No pocos esclavos tenían una formación especializada y era incluso impensable prescindir de ellos en el servicio de bibliotecas o en el sistema financiero. En la economía municipal había esclavos que ocupaban puestos directivos. Antiguos esclavos podían incluso llegar a ser miembros de la más alta sociedad. Incluso algunos caballeros y senadores tenían esclavos entre sus antepasados. La tortura de esclavos era algo muy inusual y la ley ponía límites bien definidos. El emperador Claudio decretó que aquellos que matasen a sus esclavos, en vez de abandonarlos,

fuesen castigados como asesinos. Bajo el poder de Nerón, que, se presupone, prohibió emplear esclavos en las luchas de toros, había un juez especial encargado de instruir todas sus quejas y de castigar a los amos crueles. (Sin embargo, cuando por aquel entonces un esclavo asesinó al prefecto de la ciudad, Pedanio Secundo, todos los esclavos domésticos de éste, unos 400, fueron ejecutados con el permiso expreso del gobierno.) El humanitario emperador Antonino Pío concedió a los esclavos injustamente tratados el derecho a presentar quejas, pero fue especialmente el estoico Marco Aurelio quien mejoró la suerte de los esclavos. Muchos de ellos podían comprarse la libertad con sus ahorros, a veces al cabo de pocos años, y adquirir después un patrimonio por medio del comercio, las manufacturas o incluso concediendo préstamos. Otros muchos obtuvieron la libertad a iniciativa de sus señores, en especial a la muerte de éstos, costumbre tan difundida en la misma época de Augusto que éste decretó que nadie podía manumitir testamentariamente más de cien esclavos.²⁰⁷

También los germanos tenían derecho a disponer irrestrictamente de sus esclavos, ocupados en las labores domésticas. Aquéllos carecían absolutamente de derechos, eran cosas que podían ser vendidas o eliminadas. «Es poco frecuente que se golpee o castigue a un esclavo con el calabozo o el trabajo forzoso. Más frecuente es, sin embargo, que se le abata a golpes», escribe Tácito. Entre los germanos, los siervos de la gleba eran más numerosos aún que los esclavos.²⁰⁸

En Israel, del que se cuestionó a veces que hubiese conocido la esclavitud, el esclavo era durante la época bíblica y según la ley un componente del patrimonio. Se le podía tratar como objeto de compraventa o de trueque. «El esclavo no tiene nombre, familia ni descendencia. Era una pieza desamparada del orden económico-social (Comfeld/Botterweck).²⁰⁹

Fue especialmente bajo el poder de David, tan ensalzado por la Patrística, y de Salomón cuando el número de esclavos del Estado experimentó un aumento extraordinario en Israel. Con el último se convirtieron en una parte considerable del patrimonio y sirvieron al rey en sus construcciones, en sus minas, en su industria del metal y como bienes de exportación. Se les denominaba simplemente «esclavos de Salomón» y perduraron como una clase especial de esclavos durante toda la época de los reyes «hasta el día de hoy» (I Re. 9, 21).²¹⁰

El Antiguo Testamento señala muchos casos en que está permitida la esclavización de personas. Permite suprimir la libertad personal de los prisioneros de guerra y la historia de Israel presenta varios ejemplos de ello. Permite también esclavizar a los ladrones que no están en situación de restituir lo robado ni de pagar la multa. Los padres que no puedan satisfacer sus deudas o alimentar a sus hijos podían asimismo vender a éstos, habiendo al respecto una forma de venta absoluta y otra condicional.

Si un esclavo israelita era manumitido, su mujer y sus hijos seguían, no obstante, siendo esclavos de por vida. Finalmente, el Antiguo Testamento conoce también la esclavización por voluntad propia. A ella se sometían muchas veces los deudores morosos que, tras haber vendido ya a sus hijos, se vendían después a sí mismos. El tiempo de su esclavitud estaba en todo caso limitado a seis años, pues era norma habitual que todo esclavo israelita fuese manumitido después de ese tiempo sin que hubiese de mediar pago alguno. El esclavo extranjero, en cambio, debía serlo de por vida. Es por ello presumible que la mayoría de los esclavos de los hogares judíos fuesen de origen no israelita.²¹²

La Biblia permite el maltrato de esclavos por parte de sus amos. Ahora bien, si un golpe arranca a un esclavo un diente o un ojo, el esclavo debía ser manumitido. Si el esclavo moría en el acto, el señor debía ser castigado, pero si vivía uno o dos días más, aquél escapaba al castigo, «pues es dinero suyo».²¹²

Los esenios prohibían se verísimamente todo tipo de esclavitud. La *Stoa* enseñaba al menos la ilicitud de la esclavitud hereditaria. El Islam, anticipémoslo brevemente, supuso una notable humanización de aquélla. El musulmán no podía aprovecharse en demasía del vigor del esclavo y debía concederle suficiente reposo y recuperación de fuerzas. El esclavo obtuvo entonces el derecho a exigir atención sanitaria. Podía en todo momento dar los pasos para obtener su rescate tras del cual ya no podía ser vendido de nuevo. La remisión de una parte de la suma del rescate, al objeto de acelerar la obtención de la libertad del esclavizado, era reputada como obra de caridad especialmente buena. «Si uno de tus esclavos desea la carta de libertad -dice El Corán-, extiéndesela si conoces su bondad y dale una parte de la riqueza que Dios te ha prestado.»²¹³

La Iglesia cristiana, por su parte, propugnó enérgicamente el mantenimiento de la esclavitud e incluso su consolidación. Es más, fue ella la que convirtió en virtud la servil sumisión de las personas no libres.

Pablo, el Nuevo Testamento, la Patrística y la Iglesia abogan por el mantenimiento de la esclavitud

Jesús no se manifiesta en la Biblia acerca de la esclavitud. En Palestina, donde (según la Ley Mosaica) regía la prohibición de tratar con crueldad a los esclavos, éstos se beneficiaban asimismo del descanso sabático, eran a veces manumitidos en las grandes festividades y tratados en general de modo más soportable por los judíos, de modo que el problema no era seguramente tan acuciante entre ellos.²¹⁴

San Pablo, en cambio, en cuyas comunidades no faltaban de seguro esclavos, defiende ya la esclavitud. Más aún, de él se ha dicho con razón

que es el más consecuente de los adversarios de la emancipación. En efecto, Pablo exhorta expresamente a las personas no libres a ser obedientes a sus amos. «¿Fuiste llamado a la servidumbre? No te dé cuidado y, aun pudiendo hacerte libre, aprovéchate más bien de tu servidumbre.» Pues «lo que en verdad importaba», como acentúa el teólogo G. V. Lechler a finales del siglo xix, «es que el mensaje de Cristo» (al que en la frase anterior se alude «como suave lluvia sobre una vega reseca»), «no fuese mal entendido, que la redención de la esclavitud impuesta por el pecado y la culpa no fuese entendida como una especie de carta de libertad universal y que un esclavo [...] no se alzara por encima de sus señores» (!).²¹⁵

¡Eso no, por favor! Pues la Iglesia y justamente ella formaba parte de esos señores. De ahí que sus servidores teológicos siempre cuidaran celosamente de que no se malentendiera la «doctrina de la libertad cristiana»: ni por parte de los esclavos; ni por parte de los campesinos de la Antigüedad o la Edad Media; ni por parte de todos los pobres diablos oprimidos en cualquier época... De ahí que enseñasen que la «doctrina de la libertad cristiana» no se podía traspasar a la ligera y se refiere también «al aspecto social de la relación entre amo y esclavo». ¡Eso no, por favor! Enseñaron, verbigracia, el teólogo Lappas en su Tesis Doctoral ante la «Eximia Facultad de Teología Católica de Viena», cómo había que entender rectamente la cuestión de la «libertad cristiana»: a saber, como libertad interior, ¡interior! «Pablo ancló en la interioridad la clave para la solución de la cuestión de la esclavitud y sus esfuerzos no fueron en verdad vanos. Cómo brillaría más de un ojo esclavo cuando supo de ese mundo maravilloso en el que se invitaba a entrar hasta al más humilde».²¹⁶

Esfuerzos que no fueron vanos en verdad. Eso es cierto, por desgracia. Lo del brillo de los ojos del esclavo, en cambio, pura literatura, abyección teológica o estupidez. ¿Cómo podían haber brillado los ojos de quienes sufrían un suplicio cotidiano y vitalicio, cuyo mayor anhelo, naturalmente, era el de la libertad *externa*, toda vez que en lugar de ésta se le ofrecían un mero truco de clerizonte?

En plena concordancia con Pablo, todo el Nuevo Testamento aboga por el mantenimiento de la esclavitud. Vosotros, esclavos, anunciad la palabra de Dios, sed obedientes a vuestros señores corporales, con temor y temblor, con la sinceridad de vuestro corazón, como si se tratara de Cristo.» «Desempeñad vuestras obligaciones servicialmente, como si se tratara del Señor.» «Exhorta a los esclavos a obedecer en todo a su señor y a vivir según la complacencia de éste, a no contradecir, a no malversar, sino a mostrar más bien plena y auténtica fidelidad.» También en el caso de que los amos no sean cristianos deben los esclavos respetarlos ¡para no dejar en entredicho al cristianismo! También para atraer hacia él a los no creyentes. Y eso no es todo: el Libro de los Libros, la «Buena Nueva», exige la obediencia incluso frente a los amos de carácter duro y

el paciente sufrimiento de sus golpes. Todo ello presentando a aquellos míseros el ejemplo del Jesús sufriente. ¡Es más, la Sagrada Escritura ordena a los esclavos cristianos servir con tanto mayor celo a sus señores cuando éstos sean cristianos! Y consuela a los esclavos y a buen seguro también a sus mujeres y niños, juntamente con toda la parentela restante, a la que el señor deshereda en provecho propio cuando muere su propio esclavo, con esta promesa: «Ya sabéis vosotros que recibiréis del Señor (el celeste) la recompensa de su herencia». ¡Eso sí que gustaba a los esclavistas!²¹⁷

Se ha calculado que la *Epístola a los Colosenses*, una falsificación bajo el nombre de Pablo, pero parte integrante del Nuevo Testamento, gasta 18 palabras en exhortar a los amos para que traten bien a sus esclavos y 56, en cambio, en exhortar a éstos a la obediencia frente a aquéllos. En la dirigida a los Efesios, otra falsificación bajo su nombre, esta relación es de 28 a 39. En otros tres pasajes sólo hallamos exhortaciones dirigidas a esclavos y criados.^{21TM5}

También los escritos cristianos extracanónicos del siglo n se opusieron enérgicamente a los movimientos de emancipación de los esclavos. Los portavoces cristianos les niegan el rescate con fondos de la caja común y exigen ¡«que no se pavoneen, sino que, en honor de Dios, pongan tanto más celo en las tareas propias de su servidumbre»! A sus señores deben ¡«estarle sujetos en el temor y el respeto, como si fuesen la imagen de Dios»! A los insumisos les intimidan con la amenaza de que en su día «se morderán convulsamente la lengua y serán atormentados con el fuego eterno». Esta advertencia a los esclavos, nos asegura el teólogo Lechler, «es muy atinada. Responde plenamente a la fe y es, a la par, completamente adecuada al interés práctico del cristianismo y de la Iglesia, de acuerdo con su posición en el mundo antiguo». ¡Y tanto!, pues los esclavistas cristianos representaban ante sus esclavos al «Señor de los cielos».²¹⁸

Las comunidades cristianas cuidaban no sólo de que sus esclavos fueran obedientes y dóciles incluso para con los amos paganos, sino que las ordenanzas eclesiásticas de Hipólito establecían como condición para que un esclavo «fuese admitido en el cristianismo» la presentación de un certificado de buena conducta sobre su comportamiento en un hogar pagano. Y hacia 340, el Sínodo de Gangra (en lucha contra la herejía de Eustaquio) decreta excomulgar y anatematizar a todo el que, «bajo pretexto de la piedad», enseñe a un esclavo a despreciar a su señor, a no servirle dócilmente y «con todo respeto» o a sustraerse a sus obligaciones; ¡decreto éste que pasó también a formar parte del *Corpus Juris Canonici* (vigente en la Iglesia católica hasta 1918)!²¹⁹

Naturalmente, también los Padres de la Iglesia se convirtieron en portavoces de la clase dominante.

Para Tertuliano, la esclavitud es algo connatural al orden del mundo.

Los esclavos en cuanto tales son hostiles «por naturaleza», acechan y espían a través de la hendiduras de paredes y puertas las reuniones de sus propietarios. Es más. Tertuliano compara a los esclavos con los malos espíritus. El anatematizado Orígenes saluda ciertamente el precepto del Antiguo Testamento que manda conceder la libertad a los esclavos después de seis años, pero no recomienda a los cristianos que lo imiten. San Gregorio de Nisa predica, sí, sobre la manumisión de esclavos durante la Pascua, pero entiende bajo esa palabra la liberación del pecado y no de la esclavitud. Según el obispo Teodoro de Mopsuestia, la esclavitud no es un obstáculo para llevar una vida virtuosa y él mismo atribuye a designios divinos las diferencias sociales. San Jerónimo considera a los esclavos gente charlatana, derrochona, calumniadora de cristianos. En sus textos aparecen casi como sus explotadores. A lo largo de dos siglos escribe frases como éstas: «Se creen que lo que no se les da, se les quita; piensan únicamente en su salario y no en tus ingresos». «Para nada tienen en cuenta cuánto tienes tú y sí, únicamente, cuánto obtienen ellos.» E Isidoro, el santo arzobispo de Sevilla, el «último de los Padres de la Iglesia», sigue abogando como todos los de su laya por el mantenimiento de la esclavitud, tanto más cuanto que ésta es necesaria para refrenar mediante el «terror» las malas inclinaciones de algunos hombres.²²⁰

También en opinión de Ambrosio, el Doctor de la Iglesia, es la esclavitud una institución perfectamente compatible con la sociedad cristiana, en la que todo está jerárquicamente organizado y la mujer, por ejemplo, ocupa una posición claramente inferior al hombre. (Este gran santo no se cansa de exponer la «inferioridad» del sexo femenino, ni de insistir en la necesidad del dominio del hombre y de la subordinación de la mujer; él como *perfectior*, ella como *inferior*. Pero este príncipe de la Iglesia no quiere ser injusto y sabe también elogiar la fortaleza de la mujer, cuyas «seducciones» hacen caer incluso a los hombres más eximios. Y por más que la mujer carezca de valores, ella es «fuerte en el vicio» y daña después la «valiosa alma del varón».)²²¹

Apenas podemos abrigar dudas sobre lo que semejante persona puede pensar acerca de los esclavos. Ante Dios, por supuesto, amo y esclavo son iguales y uno y otro poseen un alma; es más, en el plano puramente espiritual, Ambrosio valora de tal modo el estado de privación de derechos que «muchos esclavos aparecen como los amos de sus amos» (K. P. Schneider). Pese a ello, nos habla de la «bajeza» de la «existencia como esclavo», de la «oprobiosa esclavitud» y no anda remiso en conceptuarla de vergonzosa y vituperarla a cada paso, ni tampoco en tachar globalmente a los esclavos de infieles, cobardes, arteros, de moralmente inferiores, semejantes a la escoria. Con todo, si se soporta dócilmente, la esclavitud no es una carga y sí muy útil para la sociedad, en una palabra: es un bien, un don de Dios. Y es que donde lo que está en juego es el poder, no cabe

exigir lógica alguna. «Hay que creer y no es lícito discutir» (*Credere tibi iussum est, non discutere permissum*: Ambrosio).²²²

Ni que decir tiene que también para Juan Crisóstomo la fe está por encima de todo. La fe y el reino de los cielos. De ahí que nuestro «Doctor de la Iglesia socialista» remita a los esclavos al más allá. Sobre la Tierra, nada les cabe esperar. Es cierto que Dios creó a los hombres como nacidos para la libertad y no para la esclavitud. La esclavitud, no obstante, surgió como consecuencia del pecado y existirá, consiguientemente, mientras pequemos. (Y no es Crisóstomo el único: también otros Padres de la Iglesia enseñan que la esclavitud perdurará hasta el final de los tiempos, «hasta que la iniquidad cese y se declare vano todo dominio, todo poder del hombre y Dios esté todo Él en todo».) Ahora bien, sólo la esclavitud bajo el pecado causa daño, no, en cambio, la física. Tampoco el vapuleo de los esclavos. El santo «comunista» está contra toda «clemencia inoportuna». También se opone, como antaño Pablo, a toda subversión. Con gran elocuencia propaga sin ambages el mantenimiento de la miseria: «Si erradicas la pobreza -alecciona a los hombres-, aniquilas con ello todo el orden de la vida. Destruyes la vida misma. No habría ya ni marineros, ni pilotos, ni campesinos, ni albañiles, ni tejedores, ni remendones, ni carpinteros, ni artesanos del cobre, ni enjaezadores, ni molineros. Ni éstos ni otros oficios podrían subsistir [...]. Si todos fuesen ricos, todos vivirían en la ociosidad -¡como los ricos, se echa de ver!-. Y así todo se destruiría y se arruinaría.»

Por otra parte, claro está, también Crisóstomo afirma lo habitual: que «esclavo» y «libre» son meros nombres. La cosa misma ha dejado ya de existir. ¡El bautizo ha hecho ya de todos los que antes vivían como esclavos y prisioneros hombres libres y ciudadanos de la Iglesia! Es muy significativo que ese Doctor de la Iglesia incluya en la esclavitud, entendida en sentido lato, la servidumbre de la mujer bajo el hombre, culpa de Eva: por haber tratado con la serpiente a espaldas de Adán. De ahí que el hombre deba dominar sobre la mujer y que «ésta deba someterse a su dominio» y reconocer «con alegría su derecho a dominarla». «Pues también al caballo le resulta útil contar con un freno [...]».²²³

Agustín defiende la esclavitud del modo más resuelto. En su época, cada casa señorial tenía todavía esclavos y las más ricas solían tener centenares. El precio comercial del esclavo era a veces inferior al de un caballo. (En la Edad Media cristiana, el precio de los esclavos rurales se redujo en ocasiones a menos de un tercio y a comienzos de la Edad Moderna, en el Nuevo Mundo católico, se llegaron a pagar 800 indios por un único caballo: una prueba adicional, por cierto, de la alta estima que el catolicismo guarda para con los animales.)²²⁴

La esclavitud, según Agustín, concuerda con la justicia. Es consecuencia del pecado, un componente consustancial con el sistema de pro-

piedad y fundamentado en la desigualdad natural de los hombres. (En opinión del obispo de Hipona, tan dado a los gestos de humildad, ni siquiera en el cielo existe la igualdad, pues también allí -¿cómo se habría enterado?- «hay, sin duda alguna, grados» y «un bienaventurado tendrá preferencia respecto a otro»: ¡su sed de gloria se extiende hasta la eternidad!) Por todas partes jerarquía. Por todas partes grados. Por todas partes difamación. La subordinación del esclavo, al igual que la subordinación al hombre por parte de la mujer, es para Agustín puro designio divino. «Sirve a imagen mía; ya antes de ti yo también serví al injusto.» Con toda energía se opone Agustín a que el orden vigente sea alterado con violencia y a que el cristianismo fomente la emancipación de los esclavos. «Cristo no hizo hombres libres de los esclavos, sino esclavos buenos de los esclavos malos.» La fuga, la resistencia y, con mayor razón, cualquier acto de venganza de los esclavos merecen la más enérgica condena por parte de Agustín, quien desea ver a tales *pessimi serví* en manos de la policía o de la justicia. Exige celosamente de los esclavos una obediencia y una fidelidad humildes. No deben rebelarse arbitrariamente contra su esclavización; deben servir de corazón y con buena voluntad a sus señores. No bajo la presión de constricciones jurídicas, sino por pura alegría en el cumplimiento de sus obligaciones, «no por temor insidioso, sino en amorosa fidelidad» y ello hasta que Dios «esté todo Él en todo», es decir *ad calendas graecas* (hasta la semana que no tenga viernes). A los amos les permite, en cambio, el Doctor de la Iglesia castigar con palabras o golpes a los esclavos, pero, eso sí, ¡en el espíritu del amor cristiano! Y es que Agustín es muy capaz, incluso, de consolar por una parte a los esclavos haciéndoles ver cómo su suerte responde al designio divino, y hacer ver a los amos, por la otra, cuan grandes son los beneficios materiales que para ellos se deducen de la domesticación eclesiástica de los esclavos. Hay más: a los esclavos cristianos que, remitiéndose al Antiguo Testamento -a este respecto más progresista que el Nuevo Testamento-, solicitan su manumisión tras seis años de servicios, les responde con una brusca negativa.²²⁵

Como quiera que la Iglesia no hizo nada para suprimir la esclavitud y sí cuanto pudo para mantenerla, los teólogos no se cansan de escudarse en subterfugios. Eso cuando no osan, acordándose de que la mejor defensa es un ataque, negar la realidad misma de los hechos.

Subterfugios apologéticos y mentiras acerca de la cuestión de la esclavitud

El argumento principal de los bellacos clericales en este contexto es el siguiente: el cristianismo deparó a los esclavos la equiparación *religiosa*, su nuevo y decisivo logro humano.

í Se asegura, por ejemplo, que la declaración de Pablo: «Aquí no hay ya judío ni griego, no hay ya siervo ni libre, no hay ya varón ni mujer; pues todos sois *una sola cosa* en Cristo Jesús» (frase que con distintas variantes emerge acá y allá en sus escritos), elevó con gran sabiduría la cuestión de la esclavitud a un nivel superior, superándola con ideas cristianas y minando por dentro toda la institución de la esclavitud. Se afirma que «fue justamente el codearse de amos y esclavos en los oficios divinos del cristianismo lo que redundó grandemente en beneficio de la situación social de los esclavos». (¡Algo así como los beneficios que obtienen los pobres al codearse con los ricos en los «oficios cristianos» de hoy!) Un jesuita que propala sin ambages la «verdad» de que el evangelio «abolió la esclavitud» fundamenta su aserto remitiéndose a Jesús, quien «infundió un dulce amor en amos y esclavos haciendo de ellos seres muy próximos». Otro de estos fulleros declara que el cristianismo «llevó gradualmente a los esclavos a un estatus social que no difería gran cosa del de un obrero libre o un criado actuales». Uno de los teólogos moralistas más conspicuos del presente nos cuenta que los señores no veían en los esclavos sino a «hermanos y hermanas por amor a Cristo. El esclavista pagano se convirtió en un padre para sus servidores. Juntamente con su obligación acrecentada (!) de prestarle obediencia y respeto, los esclavos asumieron también el amor a su señor como hermano suyo en Cristo (I Tim. 6, 2). Con ello quedaba resuelta, en el fondo, la cuestión social». ¡Resuelta para los señores cristianos! ¡Y para los teólogos cristianos! ¡Y nada menos que durante más de milenio y medio!²²⁶

En realidad la equiparación religiosa de los esclavos era tan poco novedosa como otros aspectos del cristianismo. Ni en la religión de Dionisio ni en la *Stoa* se hacía el menor hincapié en las diferencias de raza, nación, estamento o sexo. En ellas no se hacía acepción de señores o esclavos, de pobres o ricos, sino que se tenía en pie de igualdad a viejos y jóvenes, a hombres y mujeres e incluso a esclavos, considerando que todos los hombres eran hermanos e hijos de Dios dotados de los mismos derechos. Que libres y esclavos celebrasen conjuntamente los misterios era algo perfectamente normal en la época imperial. Y entre los judíos, los esclavos estaban cuando menos equiparados a los niños y las mujeres en el plano religioso.²²⁷

La humanización en el trato a los esclavos, atribuida después al cristianismo, no era de hecho sino un eco tardío de los filósofos paganos Platón, Aristóteles, Zenón de Citio, Epicúreo, etc., quienes mucho tiempo atrás habían recomendado ya con gran énfasis mostrarse benévolos y afaibles con los carentes de libertad. También de Séneca, quien escribió en cierta ocasión: «Maltratamos a los esclavos como si no fueran seres humanos sino bestias de carga. El esclavo tiene también derechos humanos, es digno de la amistad de los hombres libres, pues nadie es procer por na-

turalidad y los conceptos de caballero romano, liberto y esclavo no son sino nombres vacíos, acuñados por la ambición o la injusticia». Todas esas diferencias no eran vistas por la *Stoa* -al revés que en la Iglesia cristiana- como derivadas del designio divino, sino, atinadamente, como resultado de un desarrollo surgido de la violencia.²²⁸

En el cristianismo, en cambio, los esclavos gozaron de los mismos derechos -y ello tan sólo en el plano religioso- únicamente en la Iglesia primitiva. ¡Después, un esclavo ya no podía ser sacerdote! La primera prohibición a este respecto la promulgó, presumiblemente, el papa Esteban I en el año 257. Más tarde, León I el Grande criticó la ordenación de sacerdotes «que no vengan recomendados por un linaje idóneo». «Personas -observa con riguroso celo este papa y Doctor de la Iglesia- que no pudieron obtener la libertad de parte de sus señores acaban ocupando el alto puesto del sacerdocio como si un vil esclavo (*servilis vilitas*) fuera digno de tal honor».²²⁹

Los apologetas se pavonean a menudo mencionando el hecho de que algunos cristianos concedieron ocasionalmente la libertad a miles de esclavos. Dejemos aparte que se trata de excepciones sin el menor peso (habitualmente se menciona un único caso) y subrayemos esto: los cristianos no estaban en lo más mínimo moralmente obligados a manumitir a los esclavos. Y no sólo eso: «No hay por lo que respecta a esta época el menor indicio de una tendencia general hacia la liberación de los esclavos». Peor aún: «Nunca se instó a ningún amo a obrar en ese sentido [...]» (Gírlzow). Resulta «casi imposible decir que los cristianos más conspicuos de finales del siglo iv animasen a los propietarios de esclavos a la manumisión gratuita. Ésta parece haber sido mucho más rara que en los dos primeros siglos de la Roma imperial» (Grant). O peor aún: «La cría de esclavos en las plantaciones parece aumentar considerablemente en esa época respecto a las anteriores».²³⁰

Todo lo anterior es tanto más fatal, vergonzoso y significativo cuanto que la manumisión era, desde siglos atrás, un hecho habitual en la Antigüedad.

Ya en la antigua Grecia se acudía con frecuencia a la manumisión. También en Roma, donde probablemente desde el siglo iv a. de C. la *manumisión* de un esclavo era grabada con un impuesto del 5 % de su valor, pese a lo cual el número de manumisiones no dejó de crecer. Hasta el año 209 a. de C. los ingresos basados en ese impuesto aumentaron a casi 4.000 libras de oro. Y si hasta la segunda guerra púnica se puede hacer una estimación aproximada de 1.350 esclavos manumitidos al año, en la primera mitad del siglo i a. de C. ese promedio asciende a 16.000. En el siglo i de la era cristiana la manumisión por parte de los paganos era tan frecuente que el Estado tuvo que intervenir contra ello. Los señores paganos manumitían a veces de forma masiva o decidían testamentariamente

esas manumisiones y de hecho es de los cristianos de quienes se oye más raramente que manumitan.²³¹

Hubo, sí, manumisiones de esclavos de la Iglesia, pero, por ejemplo, el IV Concilio de Toledo permite a los obispos la manumisión sólo en caso de que indemnicen por ella a la Iglesia de su propio peculio. En caso contrario el sucesor de un obispo podría anularla sin más (Can. 67). Además de ello, todo obispo que liberase a un esclavo sin atender al derecho de protección de la Iglesia ¡tenía que compensar a ésta con dos esclavos sustitutorios! (Can. 68). Finalmente, y en eso sí que fue novedosa, la Iglesia hizo imposible la manumisión de sus esclavos: eran inalienables en cuanto que «bienes eclesiásticos».²³²

Y todavía hay más: la Iglesia de Cristo, la proclamadora del amor al prójimo, de la Buena Nueva, se cuidó de que el número de esclavos aumentase de nuevo. De ahí que en 655 el IX Concilio de Toledo en su lucha -según propia confesión, estéril- contra la lujuria de los clérigos declarase que: «Quien pues, desde el rango de obispo al de subdiácono, engendre hijos en execrable matrimonio, sea con mujer libre o con esclava, debe ser canónicamente castigado. Los niños nacidos de esta mácula no sólo no podrán recoger la herencia de sus padres, sino que pertenecerán de por vida como esclavos a la iglesia a la que sus padres, que los engendraron ignominiosamente, hubiesen estado adscritos» (Can. 10).

El mismo san Martín, patrón de Francia y de la cría de gansos, quien, como es de dominio público, siendo todavía soldado, regaló la mitad de su capote (¿por qué no el capote entero?) a un mendigo desnudo ante las puertas de Amiens, una vez llegado a obispo (¡algo que consiguió entre otras cosas gracias a sus resurrecciones de muertos!) mantuvo bajo sí a 20.000 esclavos, ¡lo cual ya no es de dominio público! ¡La leyenda sí que la conoce todo el mundo! (Por cierto que otra leyenda, según la cual un ganso, el «ganso de san Martín», habría delatado el escondrijo del santo donde éste se ocultó -gesto muy propio de una persona vinculada a círculos tan poco ambiciosos- para sustraerse a la elección como obispo, dio pie para el pago de un tributo de esa especie el Día de San Martín).²³³

Todas las afirmaciones de los apologetas sobre la mejora de la suerte de los esclavos en la época cristiana son falsas. Lo cierto es más bien lo contrario.

Si bien es cierto que en los primeros siglos se produjeron ligeros cambios en favor de los esclavos, cambios determinados ante todo por la doctrina estoica de la igualdad de todos los hombres y que hallaron su reflejo en la legislación social del imperio, especialmente en la de Adriano, en el siglo iv se impuso una tendencia de signo opuesto. La confirmación legal de la esclavitud se acentuó después de que el Estado se hiciera cristiano.

Mientras que antaño la relación sexual entre una mujer libre y un es-

clavo conllevaba la esclavización de aquélla, la ley promulgada por el primer emperador cristiano el 29 de mayo de 326 determinaba con efectos inmediatos que la mujer fuese decapitada y que el esclavo fuese quemado vivo. Las disposiciones contra los esclavos fugitivos fueron enducidas en 319 y 326 y en 332 se declaró lícito atormentar a los esclavos en el curso del proceso. Mientras que un decreto de Trajano prohibía taxativamente que los niños abandonados fuesen esclavizados bajo una u otra circunstancia, otro promulgado en 331 por Constantino, el santo, decretaba su esclavitud a perpetuidad. En Oriente esta ley mantuvo una vigencia de dos siglos, hasta 529. En el Occidente cristiano, perduró, al parecer, ¡hasta la abolición de la esclavitud! Ocasionalmente el clero animó, incluso, a las mujeres a depositar delante de las iglesias a los niños nacidos en secreto a los cuales criaba después para convertirlos, más que probablemente, en esclavos de la Iglesia.²³⁴

Las mismas leyes canónicas confirman ese deterioro legal de los esclavos en la era cristiana.

Si, por ejemplo, la Iglesia no había puesto antaño el menor reparo para que los esclavos comparecieran ante los tribunales como acusadores o testigos, ahora el Sínodo de Cartago (419) les negaba expresamente ese derecho y en lo sucesivo se atuvieron estrictamente a esa prohibición. El Estado cristiano llegó a imponer a los señores el deber de la conversión de sus esclavos, aunque para ello hubiesen de valerse también del látigo. El derecho de asilo fue asimismo limitado en perjuicio de los esclavos. Si un esclavo se refugiaba en una iglesia, el sacerdote debía denunciar el hecho en un plazo máximo de dos días. Si el amo prometía perdón, la Iglesia tenía la obligación de entregárselo. Tampoco la implantación de la jurisdicción obispal modificó lo más mínimo la posición jurídica de los esclavos. Otro tanto cabe decir de la *manumissio in ecclesia*, el privilegio, ya concedido por Constantino, de que la manumisión pudiera efectuarse en el templo. Ello no aumentó siquiera las oportunidades de manumisión, pues ésta ya estaba en manos de los esclavistas hacía ya mucho tiempo.²³⁵

En su pormenorizada investigación acerca de la *Política de cristianización y la legislación sobre la esclavitud de los emperadores romanos desde Constantino hasta Teodosio II*, H. Langenfeid ha examinado en detalle las leyes de los soberanos cristianos relativas a los esclavos, llegando a la conclusión de que normas como las del asilo «no constituían en último término nada esencial para los servidores de Dios y que debiéramos por ello considerarla como un valor manipulable en el caso de una negociación con las instancias estatales. No debemos admirarnos por consiguiente de que Teodosio II, apenas transcurrido un año después de conceder y garantizar a la Iglesia el derecho de asilo y de protección a todas las personas sin excepción, negase ese derecho frente a los esclavos. Como

quiera que esa medida, como ya se expuso, no pudo ponerse en vigor sin la aprobación del clero, ello confirma la conclusión de que el clero no pensaba en modo alguno en defender intransigentemente, en pro de un ideal humanitario, los intereses de los esclavos frente al Estado. Al revés:

la Iglesia estaba dispuesta a hacer concesiones de toda índole y sin el menor escrúpulo [...]. Se compagina con esa tendencia el hecho de que las leyes de los emperadores cristianos para promover la causa de la Iglesia y someter a sus enemigos, en la medida en que conciernen a la cuestión aquí planteada, dejasen prácticamente intocada la situación jurídica de los esclavos [...]. Constatemos además que la cristianización de la legislación no impulsó hacia adelante el proceso de humanización del derecho relativo a los esclavos, proceso puesto en marcha por los emperadores de los siglos u y ffl».²³⁶

Eso sí, subterfugios, sermones eufemísticos y jactanciosos, tratados y libros, todo ello abundaba como las arenas del mar. Verbalmente asistían, desde luego, a los pobres, a los paupérrimos: y también en la actualidad se siguen ocupando de ellos por medio, digamos, de las «encíclicas sociales» de los papas, dirigiendo palabras muy serias a los ricos, que no perturban a éstos, pero simulan ante los pobres, los tutelados, que cuentan con la protección de la Iglesia. Ésta quería que el amor y la bondad determinasen el trato con los esclavos y junto a ello también algún que otro latigazo. De ahí que hasta el Doctor de la Iglesia Crisóstomo, tan comprometido «socialmente», nos informe así en su diálogo con una cristiana propietaria de esclavos: «Pero, se objeta, ¿acaso ya no es ya legítimo el azotar a una esclava?». «Por supuesto -replica el predicador-, pero no sin cesar (!) ni con desmesura, ni tampoco por un mero error en sus tareas, sino tan sólo cuando *cometa un pecado en perjuicio de su propia alma*». O sea, ¡no cuando transgreda los preceptos de su ama, sino los de su Iglesia!²³⁷

El clero estimaba sus propias instrucciones como algo situado por encima de todo lo demás. Poco contaban frente a ellos la felicidad o la mera existencia humana. O la vida de un esclavo, por ejemplo. El Sínodo de Elvira permitía que una mujer que hubiese matado a latigazos a su esclava volviese a tomar la comunión después de siete o, en su caso, cinco años de penitencia, «según que la hubiese matado premeditada o fortuitamente». Ese mismo sínodo, en cambio, negaba la comunión de por vida, incluso a la hora de la muerte, a las celestinas, a las mujeres que abandonasen a su marido y se tornaran a casar, a los padres que casasen a sus hijas con sacerdotes paganos; incluso a los cristianos que pecasen repetidas veces contra la «castidad» o que hubiesen denunciado a un obispo o a un sacerdote sin posibilidad de aportar pruebas. ¡Todo ello era para la Iglesia mucho peor que el asesinato de un esclavo!²³⁸

De ahí que la era cristiana apenas significó una debilitación de la es-

clavitud. Todavía se produjeron cacerías de esclavos, por decirlo así, hasta en las más altas esferas. Siguiendo los pasos de sus antecesores paganos, los emperadores cristianos del siglo iv transportaron grandes cantidades de prisioneros de guerra germánicos hacia el interior del imperio, los vendieron a personas privadas o los asentaron como colonos, sujetos, por supuesto, a servidumbre, de modo que sólo podían ser vendidos, heredados o regalados juntamente con la tierra. Todavía a finales del siglo iv, algunos oficiales de la frontera ponían tal celo en el comercio de esclavos que de ello se derivaban perjuicios para la defensa del imperio.²³⁹

También los mercados de esclavos, en los que éstos se exponían a la vista y se pujaba por personas como si fuesen animales, perduraron bajo el cristianismo. La Iglesia permitía expresamente visitar los mercados para comprar esclavos. Los mismos padres podían poner en venta a sus hijos, y aunque es cierto que el emperador Teodosio prohibió un acto así en 391, fue autorizada de nuevo por la fuerza de las circunstancias. Quien no fuera esclavo él mismo, podía convertirse en esclavista. Sólo los cristianos pobres carecían de esclavos. En los demás hogares vivían, según el patrimonio y la posición, tres, diez o incluso treinta esclavos. Hasta en la misma iglesia, los creyentes ricos aparecían rodeados de sus esclavos. Había algunos que poseían millares de ellos: según Crisóstomo, un contingente de entre 1.000 y 2.000 esclavos era completamente normal en los dominios de Antioquía. Eran seres humanos que a menudo valían menos que los animales a los ojos de sus amos y podían ser objeto de golpes, tormentos, mutilaciones. Podían ser encadenados y matados. Ninguna ley estatal se preocupaba por ello. También para los cristianos constituía la esclavitud un componente natural del «orden» humano. Que no era forzoso pensar así lo demuestra Gregorio de Nisa, según el cual no era lícito poseer esclavos; opinión, desde luego, totalmente singular.²⁴⁰

Los castigos seguían siendo duros. «A los esclavos se les puede golpear como si fuesen piedras», decía una sentencia citada por Libanio. No eran infrecuentes por entonces castigos de 30 o de 50 golpes. Las mujeres ricas ataban a las esclavas a su cama y las hacían azotar. También se podía meter a los esclavos en calabozos privados, hacerles mover la piedra del molino o marcarlos en la frente. En la época de Alarico II (484-507), la *Lex Visigotorum* ordenaba que todos los esclavos que se hallasen en las cercanías, en caso de que fuese asesinado su señor, fuesen torturados y bastaba que hubiesen podido coadyuvar, del modo que fuese, al asesinato para ser ejecutados. Perduraba así la situación de hacía siglos. Si esta ley fue o no aplicada entre los visigodos es algo que no ha podido, desde luego, ser documentado.²⁴¹

La Iglesia, en todo caso, respetaba plenamente el derecho de propiedad de los señores y asumía con creciente resolución las pretensiones de la clase de los propietarios cuanto más rica se hacía ella misma y más le

urgía emplear esclavos. De ahí que, siglo tras siglo, impidiese la mejora de la situación legal de éstos y que no sólo no luchase contra la esclavitud, sino que la consolidase. Hasta el campo ortodoxo constata «un empeoramiento de la situación de los esclavos con respecto a la época pre-constantiniana» (Schaub), coincidiendo así con la opinión unánime de la investigación crítica. Para la Iglesia antigua, la esclavitud era una institución imprescindible, útil por demás y tan natural como el Estado o la familia. El número de esclavos no disminuyó en el siglo v ni en la temprana época merovingia, sino que más bien aumentó. Su suerte no mejoró; empeoró. Se considera verosímil que en el Occidente cristiano hubiese más esclavos que bajo los emperadores paganos en Roma. Hasta los monasterios tenían esclavos, tanto para las tareas del monasterio, como para el servicio personal de los monjes. Y cada vez que en algún lugar de este Occidente cristiano desaparecía la esclavitud, ello dependía de la situación política y económica general, pero nunca de una prohibición eclesiástica. Se dio más bien el caso, como subraya el afamado teólogo Ernst Troeltsch, de que «a finales de la Edad Media la esclavitud cobró nuevo auge y la Iglesia no sólo participaba en la posesión de esclavos, sino que imponía derechamente la esclavitud como castigo en las más variadas circunstancias».²⁴²

A despecho de la evidencia de estos o de otros hechos incriminatorios para la Iglesia (véanse páginas siguientes) no falta, con todo, una obra clásica católica, de varios volúmenes, que se atreva a hacer, en 1979, estas afirmaciones: «Pero al mismo tiempo, ninguna institución ni grupo social del mundo abogó de forma tan decidida y tan amplia como la Iglesia por aliviar la suerte de los esclavos». ¿Qué tiene por ello de sorprendente que también el papa Juan Pablo II, en ese mismo año de 1979 y desde Sudamérica, donde antaño cincuenta o más millones de indios y negros fueron inmolados bajo el poder católico, a veces en el curso de masacres que posiblemente no tienen parangón en la historia de la humanidad, pudiera declarar ante la faz del mundo: la Iglesia católica desarrolló aquí «el primer derecho internacional», se comprometió «en favor de la justicia» y «de los derechos humanos», «dando inicio a una obra espléndida» y trayendo aquí «la era de la salvación»? De personas así no cabe esperar que se atemoricen jamás ante las más monstruosas desvergüenzas ni mentiras históricas.²⁴³

Esta Iglesia aportó obras espléndidas, la era misma de la salvación, ya en la Antigüedad, en la que no sólo prolongó la esclavitud tradicional, sino que también asumió y fomentó con todas sus fuerzas la nueva esclavitud naciente, el colonato, a la par que se convertía en la fuerza ideológica dominante en el primer Estado despótico cristianizado de la historia.

La génesis del colonato: Una nueva forma de esclavitud

La nueva sociedad cristiana surgida en el siglo iv se distingue marcadamente de aquella otra más abierta, más socialmente diferenciada, de talante liberal-capitalista, propia de la época imperial. Pues esta última, de la que surgiría después la cristiana, presentaba ciertamente la jerarquía tradicional de senadores, caballeros y plebe, pero era, simultáneamente, de mayor movilidad social. El acceso de un estamento a otro no estaba tan rigurosamente interceptado como fue después el caso en los comienzos de la era cristiana. Permitía una fluctuación considerablemente mayor en el interior del entramado social; un intercambio personal considerable entre las profesiones y las clases, el encumbramiento mediante el dinero, las posesiones, el servicio al imperio. Lo que surgió después fue una sociedad de jerarquización mucho más rígida, con una severa formación profesional hereditaria y con una separación impermeable entre los estamentos.²⁴⁴

Todo ello se manifiesta con particular claridad en la formación del colonato, que, en un proceso que abarcó todo un siglo, acabó sustituyendo a la esclavitud rural, cada vez menos rentable, pese a su empleo masivo en los grandes latifundios, frente a las granjas pequeñas y medianas. El colonato resultaba más productivo en tal situación.

La palabra colono en un sentido lato significa pequeño campesino. En el sentido aquí presupuesto, el determinado por la moderna investigación, designa al pequeño aparcerero, que, a través de entregas en especie y de prestación personales de laboreo o de acarreo, fue cayendo paulatinamente en una dependencia económica cada vez mayor respecto a los grandes propietarios y acabó por quedar sujeto a la gleba. La tendencia a sujetar a los pequeños campesinos a la gleba, especialmente en las fincas propiedad del emperador, fue despuntando ya desde Vespasiano, si bien no en forma de coacción legal, sino mediante la concesión de privilegios. En los siglos iii y iv, sin embargo, cuando las grandes campañas victoriosas y las consiguientes importaciones masivas de esclavos se hicieron más raras y, por otra parte, la situación económica exigía cada vez más el establecimiento de colonos, el nuevo sistema de producción fue tomando cuerpo hasta convertirse en la forma dominante de explotar la tierra en la época tardía del gran imperio y en los primeros tiempos del imperio bizantino.²⁴⁵

En un principio, los colonos eran, en el plano legal, reputados como personas libres, pero en la época cristiana se fueron asimilando gradualmente a los esclavos en lo legal, a la par que se les iba degradando, también en lo social, al estatus de aquéllos.

Una ley de Constantino del año 332 distingue todavía netamente entre

esclavos y colonos, pero ya este emperador, el primero entre los cristia* nos, ordenó aherrar a los colonos fugitivos (*coloni adscriptici*) e incluso a los que planeaban su fuga -justo lo que se hacía con los esclavos-y obligarles a prestar su trabajo. Teodosio I volvió a recurrir a esa ley. El denomina *ingenui* (libres por nacimiento) a los colonos, pero también dice de ellos que son siervos de la tierra a la que pertenecen por nacimiento (*servi [...] terrae ipsius cui nati sunt*). Ya bajo Constantino, no obstante, perdió el colono el derecho de cambiar de lugar de residencia. No era ciertamente el esclavo de su señor, por decirlo así, pero sí de la tierra donde había nacido. Ya no podía ir adonde le apeteciera, pues no podía abandonar ya nunca la tierra de cuyo cultivo se había hecho cargo. Si se convertía en fugitivo de la misma podía ser perseguido y retomado con violencia. El colono era semilibre y vendido o arrendado con su familia y con la tierra. Estaba privado de algunos derechos, pues la más mínima transgresión por su parte podía ser castigada físicamente. A quien denunciara a un mendigo, libre por nacimiento, se le adjudicaba este último como colono, en el supuesto de que tuviera la suficiente fuerza física.²⁴⁶

Pero mientras que, hasta finales del siglo iv, el colono gozaba de plenos derechos procesales frente a no importa qué persona, incluido el propio señor, los hijos de Teodosio, los emperadores católicos Arcadio y Hnorio, limitaron en 396 por ley esos derechos a un solo punto: la denuncia por cobro de intereses excesivos. Justiniano, cristiano entre los cristianos, dio un paso más en la dirección señalada por sus antecesores, paso expresado en su famosa formulación: «¿Qué diferencia puede advertirse ya entre los esclavos y los colonos adscripticios, puesto que ambos están sujetos al poder de su señor y éste puede manumitir al primero con su hacienda (*peculium*), pero también puede expulsar al segundo de su jurisdicción en compaña de su lote de tierra?». El mismo Justiniano extiende en 530 la transmisión hereditaria del estatus de colonato a los niños habidos entre un hombre libre y una mujer perteneciente a aquel estamento y, como conclusión, procuró sujetar a la gleba a los hijos habidos entre un colono y una mujer libre.²⁴⁷

Todo ese desarrollo tendía a arrebatarles la libertad de movimiento. Los pequeños campesinos se fueron cargando de deudas y fueron víctimas de usureros y chupasangres. En una palabra, se hicieron dependientes de ellos y se convirtieron en colonos suyos. El número de colonos constituía probablemente, ya a finales del siglo iv, un múltiplo de los campesinos aún libres. El destino de aquéllos, gradualmente capitidisminuidos en sus derechos, era más duro que el de los auténticos esclavos, pues su explotación se «endureció aún más» (Schulz-Falkenthal) y «a menudo se veían agobiados por tributos adicionales y por el aumento de las prestaciones de trabajo» (Held). De ahí que muchos esclavos renunciaran a su «libe-

ración». Los colonos fueron cayendo así en una «situación semejante a la de los esclavos» (Wieling) y a los grandes terratenientes, un colono les costaba menos que un esclavo, pues a éste lo tenían que alimentar y vestir.²⁴⁸

¿Qué hizo la Iglesia, que era en verdad nexo de unión (y atadura) entre los señores propietarios de la tierra y el colonato, a la vista de aquel proceso de endurecimiento y esclavización sociales? ¿Intervino activamente? ¿Intentó impedirlo? Todo lo contrario: ese proceso cuadraba con sus intereses, con su propia posición, en continuo ascenso, de poder económico y político. Al margen de eso, hay testimonios explícitos de que también en las fincas de la Iglesia trabajaban colonos. De aquí que ella «contribuyera decisivamente a que la nueva sociedad reconociera por doquier la idea de la prestación obligada de servicios, con lo cual fomentó, indirecta pero considerablemente, la cimentación de las relaciones vigentes de autoridad y dependencia. Se convirtió en un pilar del sistema de coacción estatal» (E. G. Maier).²⁴⁹

El nacimiento del Estado despótico cristiano: Corrupción, explotación y supresión gradual de las libertades

La formación de nuevas capas sociales viene a coincidir justamente con la consolidación de los estamentos a lo largo del siglo iv. La sociedad se va haciendo después más inmóvil y el estatus radicado en el nacimiento se convierte en el factor decisivo para la pertenencia a uno u otro grupo social. La adscripción a un oficio determinado llegó, finalmente, a ser obligatoria. El hijo de un funcionario de la administración tenía que ser a su vez funcionario de la administración y el hijo de un carnicero, carnicero. Se intentó, incluso, asegurar el mantenimiento de los contingentes del ejército haciendo hereditaria la profesión de soldado. Es más, el emperador Constancio quiso que la misma profesión de sacerdote se convirtiera en hereditaria, de lo cual desistió más tarde.

La rigidez de este sistema cristiano de coacción debiera quedar ilustrada por este decreto: «Decretamos que los hijos de panaderos que no tengan aún capacidad jurídica queden libres de la obligación de cocer pan hasta cumplir los veinte años. Es necesario, no obstante, que en su lugar se dé empleo a otros panaderos, corriendo ello por cuenta de todo el gremio. Una vez cumplidos los veinte años, los hijos de los panaderos están obligados a asumir las obligaciones laborales de sus padres, pese a lo cual, sus sustitutos deberán seguir siendo panaderos». La fuga de estas corporaciones coactivas fue perseguida con medidas punitivas y la reincor-

poración forzosa por parte del Estado. El cumplimiento de las obligaciones heredadas podía, incluso, ser forzada judicialmente. Y si bien es cierto que aquella vinculación forzosa y brutal a una profesión, fuertemente consolidada ya a mediados del siglo iv, fue quebrantada, legal o ilegalmente y permitía ocasionalmente un cambio de profesión, con todo, era ya, en virtud del hermetismo de las fronteras entre clase y clase, un preanuncio de la rígida sociedad estamental de la cristiana Edad Media.²⁵⁰

Pero donde imperan, por una parte, la carencia de libertad y la miseria, tienen que imperar, por la otra, una explotación y una corrupción tanto mayores.

De ahí que por entonces creciesen aún más las imponentes posesiones agrarias de los emperadores cristianos. Bajo Constantino o Constancio II, las propiedades de los templos se convirtieron en *res privata* del soberano, en propiedad de la corona, aun cuando buena parte de las rentas extraídas de ellas fueran a parar al fisco. Valentiniano y Valente ampliaron la *res privata* mediante la confiscación de terrenos urbanos y de la totalidad de sus rentas, lo cual acarreó la penuria financiera de muchos municipios. También Zenón acrecentó la propiedad imperial mediante nuevas confiscaciones. El emperador Anastasio, en cambio, un experto en finanzas -mal visto por la Iglesia y particularmente por los papas- intentó emplear preferentemente las rentas de las fincas propias en proyectos públicos y no en la corte imperial. Justiniano, sin embargo, tan ensalzado por el clero, volvió a favorecer intensamente la propiedad imperial, acentuó su potestad para disponer del fisco y del patrimonio privado y convirtió a Sicilia, y puede que también a Dalmacia, en dominios imperiales privados.²⁵¹

La administración romana, antaño barata y eficaz, se hizo cada vez más cara y peor. El historiador más importante del siglo iv, Amiano Marcelino, cuyo objetivo explícito es el de la objetividad y la verdad, deduce meridianamente de las actas de la época que Constantino comenzó a abrir las fauces de los más altos funcionarios y que Constancio los cebó con la sustancia de las provincias.²⁵²

Ya Constantino, desde luego, aplicó atolondradamente una política económica de despilfarro. Tan sólo las fastuosas iglesias con las que embelleció la nueva capital y también Roma y Palestina se tragaron sumas ingentes de dinero. Para la iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén, por ejemplo, hizo costosos presentes para su consagración: de oro, de plata y de piedras preciosas. El techo fue asimismo recubierto de oro por orden imperial. También lo fue el techo de la iglesia de los Apóstoles en Constantinopla, cuyos exteriores fulgían con ornamentos áureos; relieves de bronce y de oro orlaban por el exterior el tejado. En Roma había siete iglesias constantinianas. Y como a todo ello se añadía una lujosa vida cortesana y un afán general de ostentación, por no hablar de las horren-

das sumas destinadas al armamento, la carga fiscal, a la que nos referiremos en breve, hubo de aumentar. Y eso no fue todo: al final de su gobierno se deterioró también el valor de la moneda.²⁵³

Con Constantino dio comienzo una emisión masiva de dinero, obteniéndose por medio de varios impuestos nuevos y, desde el año 331, a través de la confiscación de los tesoros y del oro de los templos. Ello determinó que el oro desplazase al bronce como patrón monetario, incluso para las transacciones de poco valor, con el consiguiente y considerable aumento de la circulación monetaria.

El *solidus* de oro creado hacia 309 (1/72 libras de oro; una libra de oro = 72 *solidi*; una libra de plata = 5 *solidi*) permaneció inalterablemente en vigor en Bizancio hasta el siglo xi. Ha sido denominado el «dólar de la Edad Media» y determinó una extraordinaria estabilidad en los salarios más altos. El hombre de a pie, por así decir, ni veía, ni, menos aún, tocaba esta moneda a lo largo de su vida. Él seguía usando la moneda inflacionaria, el *denarius communis*, también llamado *fallis*, el dinero de bronce ya muy devaluado y que seguía devaluándose a ritmo vertiginoso. Así por ejemplo, en el año 324 el *solidus* valía en Egipto 45.000 denarios. A la muerte de Constantino (337) valía ya 270.000. En el año 361 valía ya 4.600.000. Los artesanos urbanos y rurales, y también los campesinos, «se vieron por ello sumidos, juntamente con sus hijos, en una miseria cada vez más atroz bajo el gobierno de Constantino». Las diferencias sociales se «acentuaron todavía más» (Vogt).²⁵⁴

Hasta el católico Clévenot lo reconoció recientemente: «En el siglo iv se ahondó el abismo que separaba a ricos y pobres». El campo católico, sin embargo, suele enjuiciar de modo muy distinto esta época y en palabras de un teólogo alemán, centrado especialmente en el aspecto social, ensalza, la «época de paz ascendente» y escribe que «la nueva época avanzó también considerablemente por lo que respecta a su conciencia social» (Voelkl).²⁵⁵

Esos avances los ilustra de inmediato la política monetaria seguida por los sucesores inmediatos de Constantino. Los hijos de éste, en efecto -«su declaración de fe cristiana respondía a su más íntima convicción» (Baus/Ewig)-, declararon invalidada, por medio de una ley monetaria, la moneda de cobre blanco, de amplia circulación, medida que supuso arrebatar de golpe a la gran masa los pocos ahorros que tenía en esos ochavos, los únicos a los que podía a lo sumo aspirar con grandes esfuerzos y que solía, incluso, enterrar en situaciones de peligro. «Ese gran robo perpetrado contra el patrimonio de toda la población del imperio» (Seeck) se atribuye preferentemente a Constancio, a quien tanto agradaba resaltar sus ademanos religiosos. Era el favorito del clero católico, pero se hizo odioso, prescindiendo de esta inflación, por el chalaneo en la concesión de los grandes cargos, por las subidas de impuestos y por las medidas de

dura disciplina en el ejército, de modo que de ahí a poco perdió su trono y su vida.²⁵⁶

La rápida desvalorización del dinero conllevaba lógicamente el alza de los precios y la subida de los impuestos, proceso que se remontaba ciertamente a tiempos muy anteriores. Con todo, la imposición fiscal no era especialmente agobiante en la temprana época imperial. No se dieron aún en ella ni el abandono masivo de tierras, ni rebeliones. Hubo que esperar hasta el hijo de Marco Aurelio, Cómodo (180-192) -quien por cierto fue tolerante para con los cristianos y fue asesinado con la ayuda de Marcia, una concubina cristiana muy respetada en la corte-, para que estallase, en las Galias, la primera revuelta. Después los levantamientos se fueron sucediendo en las provincias occidentales hasta bien entrado el siglo v, aunque sólo conozcamos pocos detalles de las mismas porque los cronistas del imperio tardío suelen pasarlas por alto. No es nada desdeñable el hecho de que, según un crítico contemporáneo, los impuestos, a partir de la toma de posesión de Constantino, se doblasen en una generación.²⁵⁷

Aquella economía coercitiva por sus medidas dirigistas y fiscales intensificó progresivamente la explotación a través de impuestos de capitación, impuestos por actividades productivas y toda una gama de tributos y prestaciones obligatorias cada vez más gravosas (*muñera*), especialmente en favor del ejército cristiano. Y semejantes cargas se distribuían de manera especialmente injusta, ya que los funcionarios del fisco las hacían recaer sobre todo sobre masas ya exhaustas, las de las clases media y baja.

El impuesto principal en el tardío imperio romano era el impuesto fundario (que gravaba el *fundus* o finca), pero también había otros muchos impuestos de índole distinta y, adicionalmente, impuestos indirectos sobre el volumen de ventas y aduanas. Junto a todo ello, el gobierno imponía toda una retahíla de prestaciones personales y de tributos en especie, los *muñera*, entregas obligatorias al ejército, alojamiento de las tropas y de los funcionarios de paso, trabajos forzados para la construcción de edificios públicos, fortificaciones, mejora de vías de comunicación etcétera.

Los emperadores cristianos recaudaban los impuestos sin el menor miramiento, de modo tan implacable como lo hicieron en su tiempo los emperadores paganos. El católico Valentiniano I (364-375), quien, según Amiano, castigaba brutalmente las transgresiones de los pobres mientras concedía carta blanca a los grandes señores en la comisión de sus fechorías, quiso, incluso, ejecutar a los tributarios insolventes. Bajo su poder, un senador cristiano de la familia de los Aníceros -de la que propondría el futuro papa y Doctor de la Iglesia Gregorio I- agobió al máximo Iliria con sus exacciones y forzó además a aquellas provincias esquiladas a enviar solemnes escritos de agradecimiento a la corte. Ocasionalmente,

las autoridades intervinieron contra los abusos de sus propios funcionarios, siguiendo en ello la sabia máxima de Tiberio: «Al rebaño propio hay que esquilarlo, pero no desollarlo».²⁵⁸

Por ley, todos estaban obligados a los *muñera*. De hecho, sin embargo, los ricos, altos funcionarios, la nobleza del imperio, los grandes terratenientes, el clero y otros cuantos grupos sociales más quedaban exentos. Es cierto que el *Codex Theodosianus* estipula explícitamente: «Todo cuanto, en lo referente a prestaciones por Nos decretadas, se exija a quienquiera que sea como obligación general, deberá ser satisfecho por todos sin distinción de méritos o de persona». A renglón seguido, no obstante, se mencionan las excepciones de «esta regla general: los altos funcionarios de la corte y los miembros del Consistorio Imperial, así como las Iglesias [...], que quedarán todos ellos exentos de la prestación de servicios viles».²⁵⁹

Es cierto que la aristocracia senatorial y los más ricos entre los grandes terratenientes debían pagar aún un impuesto particular. Pero justamente esos círculos conocían procedimientos más que suficientes para defraudar al fisco. De ahí que Juliano el Apóstata no promulgase ninguna amnistía fiscal, ya que «eran únicamente los ricos los que sacaban provecho de ella». Aparte de ello el impuesto particular de la aristocracia del imperio era exiguo y fue suprimido por completo en 450. Los estratos sociales pobres, asaetados por recaudadores implacables, jueces injustos y violencias de toda índole, contemplaban en ocasiones, en el siglo v, la paz como una desdicha peor aún que la guerra, pues los crecientes gastos militares acarreaban un crecimiento continuo de las exigencias en entregas y prestaciones personales. Y en todo aquel tiempo, los grandes terratenientes no pagaban en absoluto otros impuestos sino los que les apetecía y en la cuantía y momento que les apetecía.²⁶⁰

En la segunda mitad del siglo iv, quizá hacia 360, un pagano anónimo escribió *De rebus bellicis*, un interesante estudio que no sólo se ocupaba de problemas militares, sino también económicos y administrativos, y por cierto «de modo muy perspicaz, al menos en algunas de sus partes» (Mazzarino). El escrito de «un hombre con propuestas», se conservaba en la catedral de Espira, de donde desapareció, pero se cuenta con una copia del mismo. Este pagano anónimo que dirigió su memorándum a un soberano también anónimo, probablemente a Constancio II, hijo de Constantino, abraza la esperanza de que el regente perdonará su atrevimiento por dirundir propuestas «en nombre de la libertad en la indagación de la verdad» (*propter philosophiae libertate!*). En primer lugar discute la necesidad de reducir el gasto público. Después remonta «los comienzos de la dilapidación y las exacciones» nada menos que al emperador Constantino.

En un capítulo especialmente dedicado a la «Corrupción de los funcionarios» reprocha a los procuradores de provincia que explotan a los

tributarios, además de robar al Estado, y escribe así: «Estos hombres piensan, dando muestras de carencia del juicio valorativo exigible a su edad, que han sido enviados a las provincias para hacer allí negocios. Con ello causan daños tanto mayores, cuanto que las injusticias toman comienzo precisamente en aquellas personas de las cuales cabría esperar el remedio [...]. ¿No dejaron a menudo que expirase el plazo del cobro de los impuestos con tal de obtener una ganancia explotadora? ¿Qué aviso judicial, por demora en el pago, fue emitido que no les reportase a ellos ventaja? El enrolamiento de reclutas, la compra de caballos y de trigo e incluso las sumas destinadas para fortificar las ciudades, todo ello les sirvió con maravillosa regularidad de fuente de enriquecimiento propio, rayano, por sus proporciones, en un auténtico saqueo oficial. Si fueran hombres intachables, penetrados hasta lo más íntimo del espíritu de la inmortalidad, los que rigiesen las provincias, entonces no habría ya espacio para el fraude y el imperio se revigilaría mediante ese enriquecimiento moral».²⁶¹

Como conclusión, el atrevido autor apela al soberano para que «elimine el desbarajuste de las leyes» y con ello «los eternos litigios» que de ello resultan, pues una jurisprudencia clara puede distinguir lo que es «lícito y ajustado a derecho para cada cual». El católico Clévenot observa respecto a este escrito: «En el momento mismo en que los emperadores ocupan buena parte de su tiempo en solventar controversias teológicas, este pagano clarividente y antidogmático confía en la razón, la filosofía y la ciencia, tratando de estimular la investigación. Sensible para con la desesperación de los oprimidos, no vacila en llamar por su nombre a los opresores».²⁶²

Todo ese Estado coercitivo cristiano era tiránico y corrupto en alto grado. Si es cierto que la simonía comenzó justamente en ese siglo IV a causar estragos entre el clero, que veía su poder bruscamente acrecentado, también lo es que el comercio lucrativo por los altos cargos estatales cobró gran auge bajo Constantino y sus hijos cristianos. Juliano el Apóstata tomó medidas contra él. Sin embargo, bajo Teodosio I, gobernaciones de provincias enteras fueron vendidas al mejor postor. Y esa situación perduró bajo el poder de sus hijos y durante todo el siglo v. En la corte del piadoso Teodosio II, todo acabó, en último término, por ser venal. Y todo era regido de manera draconiana. «Los funcionarios, y no sólo los urbanos sino también los de las comunidades rurales y de las aldeas, son puros tiranos» (Salviano). Y tan duros, sobomables y corruptos como los funcionarios eran también los altos oficiales, que gustaban de reducir los suministros de las tropas y los vendían por cuenta propia. Sólo unos cuantos oficiales germánicos como Argobasto, Bauto y Estilicón constituían una excepción. La policía secreta, infiltrada en todas las autoridades -en ocasiones fueron empleados hasta 10.000 agentes- extorsionaban a todo el mundo.²⁶³

«

Los funcionarios más siniestros eran los esbirros del fisco, que robaban en todas las direcciones, al Estado y a los sufridos tributarios. Ya desde el momento mismo de la fijación impositiva procedían con todos los medios coercitivos a su alcance, desfalcando, trabajando con facturas y recibos falsos, con la cárcel, con la tortura (para obtener posibles objetos valiosos escondidos) e incluso con el asesinato. Y su actuación empeoraba con el tiempo.²⁶⁴

Los cronistas paganos y cristianos del siglo iv describen cómo el pueblo, congregado en las plazas del mercado, era forzado al pago de impuestos más elevados mediante la tortura o las declaraciones de los hijos en contra de sus padres, y cómo esos hijos tenían que ser condenados a la esclavitud o la prostitución por causa de la información fiscal. Así por ejemplo, una mujer que se refugió en la clandestinidad para escabullirse de los esbirros del procurador y de la curia de su ciudad declara esto en Egipto, al filo del siglo v: «Después de que mi marido fuese azotado y encarcelado repetidas veces y de dos años a esta parte, a causa de una deuda fiscal, y de que mis tres amados hijos fuesen vendidos, llevo una vida fugitiva, vagabundeando de ciudad en ciudad. Ahora voy por el desierto sin rumbo fijo y he sido atrapada varias veces y continuamente azotada. En este momento llevo tres días sin comer a través del desierto». Y el Padre de la Iglesia Salviano escribe: «A los pobres se les priva de lo más necesario, las viudas sollozan, los huérfanos son pisoteados. De ahí que muchos de ellos, incluidos los de noble alcurnia y los que son libres, huyan hacia el enemigo para no ser víctimas de las persecuciones del poder público ni asesinados por él. De ahí que busquen entre los bárbaros la humanidad romana, ya que no pueden sufrir la bárbara inhumanidad de los romanos [...]. Prefieren ser libres bajo la apariencia de la servidumbre a llevar una vida de esclavos bajo la apariencia de la libertad».²⁶⁵

Para sustraerse a la corrupción de la burocracia, a las torturas y a los castigos impuestos por ocultar impuestos, muchos, a veces aldeas enteras, entregaban, mitad libremente, mitad forzados, sus posesiones a los grandes terratenientes, de quienes las volvían a obtener, ahora «más protegidas», en condición de arrendatarios. De este modo el *rusticas, vicarius o agrícola* se degradaba hasta convertirse en colono. A finales del siglo iv, los mendigos abarrotaban de tal modo las calles de Roma que hubo que llevarlos a la fuerza a los latifundios, en calidad de colonos o de esclavos. Y cuanto más ricas eran las ciudades, mayor era la miseria. Por aquel tiempo, Libanio hacía esta observación en Antioquía: «Ayer por la noche alguien lanzó un fuerte suspiro de dolor al contar los mendigos: los que allí había y los que ya no podían estarse de pie, ni siquiera sentados, los mutilados, más podridos, a menudo, que muchos muertos. Dijo que era digno de compasión tener que soportar aquel frío con tales harapos. Algunos llevan tan sólo una saya. Otros muestran la desnudez

de sus partes pudendas, de sus hombros, de los brazos y los pies [...]». Los asilos de pobres y las limosnas apenas sirven de hoja de parra, de manidas excusas (cristianas). Muchos pobres, a los que aún quedan suficientes fuerzas, se convierten en salteadores de caminos. Para prevenirla, el gobierno prohíbe a toda la población de Italia la propiedad y uso de caballos, salvo a aquellas personas de alta posición.²⁶⁶

Como quiera que las antiguas clases medias, la burguesía sustentadora de la cultura antigua, se fueron diezmando a causa de las cargas fiscales, las extorsiones, las tributaciones forzosas y las confiscaciones, su creciente pobreza les hizo perder su independencia y desaparecieron en el siglo v, de modo que la sociedad acabó estando constituida en lo esencial por dos grupos extremadamente diferentes: de un lado estaban los *potentes o séniores*, es decir, los poderosos, los «respectables», especialmente la clase de los beneficiados por privilegios fiscales, la de los nobles terratenientes, cada vez más influyentes y con mayores latifundios esparcidos por África, las Galias y el Asia Menor. Del otro, los *humiliores o tenuiores*, el amplio estrato social de los plebeyos, los débiles, los oprimidos: la masa maltratada, acosada por los esbirros del fisco, mortificada por los administradores de los latifundios y domesticada por los sacerdotes, masa que, en medio de su apatía, de su frustración y de su agotamiento, aún tenía tiempo, pese a algún que otro mago de protesta verbal, para rezar y acudir ocasionalmente a la iglesia. Vivía en una servidumbre continuada e impuesta contra su voluntad, «en un sistema de pura coacción, de mando y obediencia» (F. G. Maier).²⁶⁷

Fue justamente esa masa la que resultó esquilada sin contemplaciones por el Estado cristiano, que la llevó a la ruina en las postrimerías de la Antigüedad. En todo el imperio, y de modo aún más acusado en Occidente, los latifundios de los grandes terratenientes se expandieron a lo largo de los siglos iv y v a costa de los pequeños campesinos libres. Cuanto más menguaba el número de los pequeños campesinos, más extensas se hacían las posesiones en las diversas provincias del imperio, aunque éste se mantuviese y sostuviese siempre gracias a una población, el grueso de la cual vivía en estado de semiservidumbre en los campos. Mucha gente se veía sujeta a préstamos del 50 %. Otros tenían que entregar a menudo la mitad de lo cosechado al Estado, debiendo además transportar las cargas haciendo largos recorridos hasta los graneros estatales. Las mujeres morían miserablemente con sus lactantes en esos transportes sin que ni siquiera se les diese sepultura.²⁶⁸

Toda aquella camarilla feudal dependía del campesino. Él era el garante de su riqueza, de su lujo y de casi todo lo demás. Vivía a su costa, pero apenas le dejaba vivir a él. El campesino se veía cada vez más apremiado, más incondicionalmente «atado a la gleba». Se transformó en *glebae adscriptus*, en colono, en siervo, en esclavo del suelo, *servus terrae*. Ya

no podía abandonar su lugar de trabajo, tenía que ser vendido con él, y tras él, su descendencia seguía la misma suerte. Sólo podía tomar esposa de entre las mujeres pertenecientes al mismo distrito de su colonato. En caso de fuga, era perseguido como un esclavo rebelde y severamente castigado. Aquí se aplicaba la sentencia paulina: «Que cada cual permanezca en el estado [...]». *Aquí perduraba la vieja sujeción y surgía una nueva.*²⁶⁹

El más que probable aumento de la esclavitud resulta precisamente de la degradación del pequeño campesino a esclavo. Por todas partes, desde las Galias a África, pasando por Italia y España, imperan ostensiblemente las mismas y desoladas circunstancias sociales y económicas. Incapaces de pagar sus impuestos, los pequeños propietarios acaban por ser dependientes de los grandes, los *patroni*, que a menudo son personalmente idénticos con los *curiales*, que, finalmente, engullen las pequeñas fincas como agentes embargadores. Las familias caen en total depauperación y son esclavizadas en compañía de sus hijos.²⁷⁰

Desde el reinado de Constantino los campesinos huyen por doquier de la tierra: en Palestina y en Egipto; tanto en África como en Italia. Por doquier las mismas calamidades fiscales, las mismas prestaciones sociales, las mismas vejaciones. Hasta el mismo correo imperial, con desmesuradas ínfulas legales y del que hacían uso nada pequeño los obispos con su incesante ir de acá para allá, le quita al campesino los bueyes desunciéndolos del mismo arado. De ahí que bajo el emperador Constancio, por ejemplo, innumerables granjas se convirtieran en eriales en las provincias Ilirias. Y como los grandes latifundistas sacaban partido, a lo largo del siglo iv, del ruinoso derecho fiscal -que halló su continuación en la «inmunidad» medieval- podían subyugar totalmente a los pequeños campesinos agobiados por las deudas. Éstos se convierten en víctimas del bárbaro sistema y pierden su tierra aunque la sigan cultivando sin gozar ya de seguridad alguna. Ya no son otra cosa que arrendatarios «revocables», a los que, según una ley de 365, se les puede echar después de veinticinco años de arrendamiento. «La ruina de la población campesina se hizo aún más aguda en esa época» (*Léxico conceptual para la Antigüedad y el cristianismo*),²⁷¹

La aristocracia agraria, en cambio, incrementa sin cesar su riqueza. Sus arcas están repletas de oro. El número de sus dominios, fértiles y dilatados, aumenta aún más en África, Sicilia, Italia y las Galias (donde, no obstante, hay también extensas zonas en barbecho por falta de personal). Esos dominios están además -privilegio de que originalmente sólo gozaban los imperiales- libres de muchas cargas y deberes. Es más, mientras el Estado se empobrece a cada paso, estas fincas gigantescas, cultivadas a veces por millares de esclavos, colonos y campesinos semilibres, de cuyos tributos se aprovechan, se transforman gradualmente en «nuevas unidades económicas y administrativas» (Imbert/Legohérel), en dominios

autárquicos. Todo va cayendo bajo la «protección» de los grandes, todo cae, vendido, en sus manos; hasta la propia piel y los huesos. Los dominios se tragan aldeas y mercados rurales enteros, situados en su entorno, Van consumiendo la sustancia de las ciudades y se aprovechan con repulsiva codicia de cada situación de penuria. Donde no se acepta de grado, se recurre a la fuerza: el mismo aire que se respira, decide ya, como en la Edad Media, sobre la libertad o la servidumbre.

Van surgiendo así centros de soberanía privada provistos no sólo de obreros y artesanos de toda especie, toneleros, carpinteros, tejeros, con molinos y mercados propios, sino también con jurisdicción propia, con cárceles, iglesias y sacerdotes propios e incluso, como es el caso en África y España, con obispos, bien católicos, bien donatistas. La residencia agraria queda protegida a partir de entonces con un foso y una torre y la finca (*villa*) se convierte en aldea (*village*). El señor organiza su pequeña tropa de defensa con sus siervos, se las entiende con los salteadores, y poco a poco van surgiendo el castillo medieval, el señor y el caballero feudales.²⁷²

En el siglo v, en la época de Salviano (quien vivió en Marsella hasta más o menos 480 como sacerdote, con ideas sociales radicales y como único autor de aquel tiempo que reconoció el hundimiento definitivo del Imperio Romano de Occidente), muchos romanos, algunos de noble alcurnia, huyen a tierra de «bárbaros» esperando hallar entre ellos más humanidad. Y Salviano describe también cargando quizá, las tintas, pero objetivo en lo esencial, la horrible situación de los pobres, aún no esclavizados, cuyo «único deseo» no es otro que el de «poder vivir entre bárbaros» y huir para siempre de la dominación romana. No pudiendo, naturalmente, llevarse consigo su pequeña hacienda, sus cabanas y sus campos, permanecen allí y «se entregan como prisioneros a la merced de los potentados», quienes se apropian de casi todos sus bienes. Y como han de seguir pagando impuesto de capitación y fundario, la desesperación les lleva a entregar la hacienda entera a sus explotadores. Van como colonos a los latifundios de los señores y al perder su hacienda, pierden también su libertad, pues los ricos convierten a «sus colonos y protegidos, antes libres o semilibres, en esclavos».²⁷³

Ahora bien, durante esos siglos iv y v los grandes terratenientes se enriquecieron también gradualmente en las tierras germánicas a la par que se acrecentaba la masa de los *humiliores*. También entre los longobardos, los francos, los godos y los burgundos había señores de la tierra que la explotaban, al igual que sus antecesores romanos, con colonos tributarios suyos y dependientes de ellos. Y el cristianismo, naturalmente, tampoco trajo allí ni reforma ni revolución social alguna. Las cosas siguen como antes, con señores y con siervos, con libres y con esclavos. Al igual que en el Imperio Romano, sigue habiendo siervos de la gleba, nominalmen-

te libres, pero sin ninguna libertad de hecho, ni la de escoger profesión, ni la de matrimonio, pudiendo más bien ser dejados en herencia, como donación o como objeto de intercambio.²⁷⁴

De ahí que también allí, al igual que en otras partes del Imperio Romano, y de modo especial en los territorios fronterizos, se produjeran rebeliones. En África se desencadenó la rebelión campesina de los circunceliones, de carácter religioso-revolucionario. En Noricum Ripense, en Panonia y en Tracia, la de los Escamaros; en España y en las Galias, la de los bagaudas, todas ellas puras acciones defensivas para hacer frente tanto a los nuevos señores, los invasores germánicos, como a los antiguos. Fueron especialmente los sectores sociales campesinos los que se rebelaron repetidamente en la primera mitad del siglo v y en las revueltas de los años 408 a 411 y de 435 a 437 echando mano de las armas y liberándose de sus opresores. Los bagaudas contaron con el apoyo de casi todos los que, en el sentido más lato, estaban esclavizados. Dondequiera que se impusieron, anularon las leyes y el derecho romano, debilitaron decisivamente las formas de organización basadas en la dominación señorial y ampliaron los derechos campesinos para la utilización del suelo. Los señores de la tierra, se dice en un poema de Rutilio Numantino, se convirtieron en siervos de sus siervos. Durante estas rebeliones de los desheredados, la Iglesia católica, sin embargo, tomó resueltamente partido por los explotadores, por los esclavistas y predicó humildad y obediencia a los colonos. Sólo tras una serie de reñidas batallas consiguieron los romanos aplastar el movimiento en las Galias. Los bagaudas de Híspania fueron aniquilados por un ejército visigodo. Y es que ya en la Antigüedad se optó por aniquilar prácticamente a todos aquellos a quienes no se conseguía explotar, o convertir, ya se tratara, lo hemos visto, del cristianismo amano o de la sinagoga judía; o bien de donatistas, samaritanos, vándalos o godos. O del mismo paganismo.²⁷⁵

Ya en el primer volumen pudimos seguir atentamente la sangrienta persecución del paganismo en el Antiguo Testamento; después los ataques antipaganos lanzados por los cristianos en el Nuevo Testamento, en la época preconstantiniana. También asistimos a la primitiva difamación del cosmos, de la religión, de la cultura, a la calumnia contra los emperadores fieles a la antigua religión, a su descripción por parte de la Patrística, que los denigraba hasta convertirlos en monstruos. También examinamos la continuación de la polémica literaria, el tratamiento insultante dado a los tres primeros siglos por parte de la tendencia opresora iniciada con Constantino, la confiscación y demolición de estatuas, el arrasamiento de templos aislados: eso después de que ya san Gregorio el Iluminador, el apóstol de Armenia, hubiese dado allí ejemplo destruyendo los templos paganos con la ayuda de las tropas.²⁷⁶

En el volumen anterior había ya constantes resonancias de la destruc-

ción *fáctica* del paganismo, pero ésta no fue tratada en detalle ni en su contexto, como exige inexcusablemente la importancia de este trágico acontecimiento y tanto más cuanto que la historia cristiana, y a mayor abundancia la clerical, tiende más bien a ignorarla. De la pretensión totalitaria de esta religión, de la sed de poder de sus señores, tanto seculares como espirituales, expresada de manera cada vez más abierta y más cínica, apenas si cabía, en verdad, esperar otra cosa que no fuese la aniquilación.

CAPÍTULO 3

ANILUILACIÓN

«Sólo a su mansedumbre debe la Iglesia, que el Señor fundó
con su sangre, su difusión. En ello imita al divino benefactor [...].»

SAN AMBROSIO¹

«La Iglesia subrayó siempre el respeto que sentía ante los valores
del mundo pagano.»

J. DANIELOU, TEÓLOGO CATÓLICO²

«Así, por el mar y por la tierra, fueron destruidos los templos
de los demonios.»

TEODORETO, PADRE DE LA IGLESIA³

«El total desamparo jurídico del paganismo o de sus templos,
en su caso, se pone aquí particularmente en evidencia. Allí donde
los cristianos eran, numéricamente, suficientemente fuertes, raras
veces esperaron a solicitar el permiso imperial para la destrucción;
allá donde se veían enfrentados a un poder que les era netamente
superior, hallaron medios y recursos para movilizar el poder
del Estado con el mismo propósito.»

VÍCTOR SCHULTZE⁴

«Desde Mesopotamia hasta el norte de África, la ola de violencia
religiosa inundó ciudades y campos.»

PETER BROWN⁵

«Los obispos dirigían la lucha, las bandas de monjes negros libraban
esa lucha en primera línea.»

H. LIETZMANN⁶

«[...] Los monjes cristianos, con Shenute o Macario de Thu a su cabeza,
saquean los templos paganos, les prenden fuego, despedazan sus ídolos
y en ocasiones aprovechan incluso la oportunidad para masacrar
al personal de servicio de aquéllos»

JACQUES LACARRIERE⁷

«La alianza entre el sable y el hisopo conlleva siempre (!)
intolerancia y persecución de los disidentes.»

M. CLÉVENOT, TEÓLOGO CATÓLICO⁸

LA DESTRUCCIÓN DE LIBROS POR PARTE DE LOS CRISTIANOS EN LA ANTIGÜEDAD

«Los escritos apócrifos, sin embargo, que bajo el nombre ,
de los apóstoles contienen un abigarrado vivero de desvanos,
no sólo deben ser prohibidos, sino retirados de la circulación
y arrojados al fuego.»

PAPA LEÓN I EL MAGNO, DOCTOR DE LA IGLESIA⁹

«Nadie debe copiar (se. este libro); y no sólo eso: sostenemos
más bien que es merecedor del fuego.»

CONCILIO DE NICEA (787)¹⁰

«Desde el siglo iv hasta la Edad Moderna, ardieron hogueras
alimentadas por los escritos de los herejes [...]. El gobierno
de Constantino representa el principio de ese desarrollo [...].
Para J. Crisóstomo, la literatura pagana está ya casi olvidada
y desaparecida; sólo en casos muy aislados se hallan tales escritos
en posesión de los cristianos [...]. Hay que esperar a la Edad Media
para hallar las primeras declaraciones expresas reconociendo
que la mojigatería condujo en la Antigüedad cristiana
a la supresión total de los libros paganos.»

WOLFGANG SPEYER¹¹

Destrucción de libros en épocas precristianas

Ya en la época precristiana, los libros fueron mirados con recelo, prohibidos o destruidos. Se les retiró de circulación mediante su ocultamiento (en épocas impregnadas de ideas mágico-religiosas), o destrozando las tablillas de arcilla o piedra, o quemando rollos de papiro y códices de pergamino, o bien arrojando los escritos a los ríos o al mar.¹²

También los griegos y, más aún, los romanos retiraron y destruyeron libros y escritos de poetas, astrólogos y magos. Destruyeron ocasionalmente bibliotecas enteras, rollos de la Thora y actas sobre impuestos, oráculos y rituales de cultos secretos. Expulsaron y encarcelaron a profesores de retórica y a filósofos. Persiguieron a escritores e historiadores comprometidos. En el transcurso de su lucha contra los judíos, el rey seíeucida, Antioco IV Epifanes, mandó matar a cualquiera de ellos que fuera sorprendido con un ejemplar de su libro sagrado en las manos. Bajo Domiciano fue liquidado el historiador griego Hermógenes de Tarso. A quienes copiaban sus obras se les crucificaba. Y ellos no fueron los únicos autores cuya pluma los convirtió en víctimas de este déspota, más bien dado a las letras, pero patológicamente desconfiado. Siendo emperador Adriano, en la ciudad de Bether, los romanos envolvieron a todos los niños que copiaban la Thora en los rollos de ésta y los quemaron vivos.¹³

Algunos emperadores intervinieron también contra los cristianos quemando sus libros. Eso fue más bien tarde, pero en algunos casos dio pie a algunos martirios, ya que algunos cristianos, los de Numidia en especial, se negaron a entregar lo que era para ellos más sagrado, las biblias, los textos litúrgicos u obras semejantes. Otros muchos, sin embargo, no vacilaban en traicionar su fe como *traditores codicum* para salvar su pellejo, entre ellos, según parece a tenor de las afirmaciones hechas por los donatistas, los obispos católicos Félix de Abthungi y Mensurio de Cartago, el archidiácono de éste, Ceciliano e, incuestionablemente, el obispo romano Marcelino, acompañado, al parecer, por sus tres presbíteros y sucesores, los papas Marcelo I, Milciades y Silvestre I. También, desde luego, el obispo donatista Silvano cuando era aún diácono.¹⁴

La destrucción de los libros no respondía siempre a una acción intencionada. También desaparecieron a causa de las guerras, de las catástrofes naturales o como consecuencia de un cambio en el espíritu de la época (como, presumiblemente, pasó cuando la escritura ática fue sustituida por el alfabeto jónico en 403-402 a. de C.). También fue ése el caso cuando el latín fue desplazando al griego en Occidente a lo largo del siglo n d. de C.; o por la simple razón de que ciertos escritos, como pasó especialmente con muchas obras paganas durante la época cristiana de los siglos iv y v, no fueron ya copiados, si bien ello tiene ya componentes de una represión consciente.¹⁵

Los emperadores paganos, sin embargo, raras veces hicieron extensivo el castigo impuesto por un libro condenado a sus lectores o a sus confectionadores. Hubo que esperar a la dominación cristiana para que ello se hiciera habitual. Además, aquéllos sólo aplicaban castigos seculares. La Iglesia, en cambio, no se conformaba con la destrucción de escritos adversos a ella. Respondía también con la excomunión y la maldición del autor y a veces también con la de los lectores y los productores materiales de la obra. Y no fueron el Estado y la Iglesia los únicos en tomar parte en la destrucción de la literatura religiosa indeseada. También lo hicieron los propios creyentes. En todo caso, la quema de libros «heréticos» se vino sucediendo hasta bien entrado el siglo xvin.¹⁶

Cristianos que destruyen literatura cristiana

Mientras la Iglesia carecía de poder se conformó, a lo largo de los tres primeros siglos, con un debate, digamos cultural, y con la maldición de sus adversarios, algo que desde un principio, desde la misma redacción del Nuevo Testamento, adoptó formas de gran aspereza. Desde su reconocimiento y protección por parte de Constantino, se valió también del poder del Estado, para atacar todo cuanto se le oponía. Primero dirigió sus golpes contra los inicuos, los insensatos, aniquilando sus arsenales literarios. Para ello se valía generalmente del fuego, arrogándose así el papel de custodio autoritativo de la «tradición». Seguro es, sí, que muchas cosas se perdieron sin más en el transcurso de los años, pero ya entonces sabemos de quemas sistemáticas de libros. Y es evidente que muchas cosas fueron destruidas sin que de ello nos haya llegado noticia alguna. Las cartas de Orígenes, por ejemplo, estaban originalmente contenidas en cuatro diversas compilaciones, y ya en una sola de ellas había más de cien: de todo ello no queda más que dos cartas. De ahí que desde el siglo iv «hasta la Edad Media haya una línea que conduce derechamente a la Inquisición y al tribunal condenatorio de herejes con la quema pública de los escritos heréticos, en nombre del emperador o del rey cristianos» (Spe-

yer). Todo parece indicar, sin embargo, que la persecución antigua afectaba únicamente a los escritos que atentaban contra la fe y no» como en la Edad Media, a la literatura «obscena».¹⁷

El método de la quema de libros fue practicado por todos y contra todos durante la Antigüedad cristiana. Los herejes instigaron a la quema de los escritos de la gran Iglesia y ésta puso un cuidado todavía mayor en la quema de los libros de sus adversarios, especialmente de los de las diversas tendencias «heréticas». Las leyes estatales que disponían la quema de libros afectaban habitualmente a «herejes» expresamente mencionados. Los decretos de la Iglesia, en cambio, revestían a menudo un carácter general: «*The books of the heretics and their book cases (recépteteles) search out in every place, and wherever you can, either bring (them) to us or burn (them) in fire*». La quema de escritos «heréticos» está ya documentada en el siglo VII. Entre los escritores eclesiásticos cuyas obras fueron ocasionalmente censuradas, confiscadas o aniquiladas a instancias de la gran Iglesia, W. Speyer menciona a los siguientes: Taciano, Orígenes juntamente con sus discípulos, el presbítero Luciano de Antioquía, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Cirio, Tertuliano, Novaciano y Rufino.¹⁸

Ya en 320, el obispo Macedonio de Mopsuestia arrojó al fuego los libros de Paulino de Adana, un mago que fue posteriormente obispo cristiano, a quien más tarde se excomulgó de nuevo acusado de desenfreno moral. De ahí a poco, Constantino hizo quemar en Nicea (325) todos los escritos inculpativos de los conciliares, para que no quedaran ni vestigios de sus disputas: vano esfuerzo amoroso. Los conciliares mismos rompieron en trozos la confesión de fe arriana que les fue presentada en aquella famosa asamblea. Pocos años después, en 333, el emperador ordenó que todos los escritos de Arrio fuesen quemados. También éste, si hemos de creer a Eusebio, dio pie para que se interviniera legalmente contra los escritos marcionitas. En todo caso, las obras de Marción, el «hereje» más combatido durante el siglo IV y uno de los cristianos de carácter más noble, fueron tan completamente destruidas por la Iglesia posterior que no ha llegado hasta nosotros ni una sola línea que podamos atribuir con seguridad a su pluma. Desde el punto de vista de las fuentes, Marción constituye «un auténtico espacio vacío» (Beyschlag). También la obra de sus discípulos fue objeto de completa destrucción.¹⁹

Teodosio I rompió en pedazos las confesiones de fe de obispos arrianos, macedonios y de otras tendencias. El papa Juan IV (640-642) condenó un escrito expuesto al público en Constantinopla y dirigido contra el Concilio de Calcedonia (449) e hizo valer su influencia ante el emperador para que lo rompiera en pedazos. En las postrimerías del siglo IV, el eunuco Eutropio ordenó quemar en la Roma de Oriente los libros de Eunomio, el obispo de Cizico y jefe de fila de los jóvenes arrianos. Él mis-

mo fue expulsado de la ciudad y desterrado. La posesión de sus escritos, según el edicto imperial, conllevaba la pena de muerte. Sólo dos de ellos se han conservado íntegros.²⁰

También Arcadio, el gran perseguidor de «herejes» y de paganos, amenazó en 398 con la pena de muerte a todo el que poseyera escritos montañistas. Durante los siglos iv y v fueron quemadas en Egipto muchas obras de Orígenes. Teodoreto de Ciro hizo confiscar -y presumiblemente destruir- en el territorio de su diócesis, a principios del siglo v, más de doscientos ejemplares del *Diatessaron* de Taciano.²¹

Los «padres» del Concilio de Éfeso (431) solicitaron de los emperadores Teodosio II y Valentíniano que ordenaran la quema de las obras de Nestorio dondequiera se las encontrase. Después de que éste fuese depuesto de su sede, dos decretos imperiales promulgados en el otoño de 435 ordenaban confiscar todos sus bienes en favor de la Iglesia, destruir todos sus escritos y aplicar a sus partidarios la apelación difamatoria de «simoníacos» (en referencia al «hereje» Simón el Mago).²²

Diversos obispos católicos tales como Rábulas de Edesa, un voluble oportunista que se pasó rápidamente al partido de los vencedores tras el Concilio de Efeso (431), o Acacio de Melitene, urgieron la quema de las obras de Teodoro de Mopsuestia, quien antaño había sido seguramente el maestro de Nestorio. El obispo Rábulas lanzó el anatema contra todos los que no entregaran los libros de Teodoro.²³

En el año 448, Teodosio II decretó que fueran arrojados al fuego todos los escritos contrarios a los concilios de Nicea y de Éfeso u opuestos a Cirilo de Alejandría. A quienes obrasen en contra, se les aplicarían los más severos castigos. Fueron varios los edictos que ordenaban la quema de escritos nestorianos. Es más, el piadoso emperador llegó a ordenar la quema de los escritos del Padre de la Iglesia Teodoreto de Ciro. A quien ocultase esos escritos o los de Nestorio, se le embargaban todos sus bienes y se le imponía destierro perpetuo. En su lucha dirigida en especial contra los monofisitas y los eutiquianos, los emperadores católicos Valentíniano III y Marciano dispusieron la quema legal de todos los escritos anticalcedonios e infligieron destierro perpetuo a quien los guardase o difundiese. Con todo, anularon, ya en 452, las disposiciones relativas a Teodoreto.²⁴

Ya unos años antes, el Doctor de la Iglesia y papa. León I, que atizó con celo verdaderamente inquisitorial la persecución de los maniqueos, no sólo dispuso que se acosase a éstos como si fuesen animales, sino que ordenó asimismo que sus escritos fueran recogidos y públicamente quemados. Este «gran» papa mandó también arrojar al fuego los tratados apócrifos, especialmente estimados por los priscilianistas, esa «secta abominable». A finales de ese siglo, Gelasio I, que combatía con gran profusión de palabras la «iniquidad», «tentación», «pestilencia», etc., de todos los

disidentes, persiguió también a los maniqueos, los expulsó de Roma y quemó sus libros ante las puertas de la basílica de Santa María Maggiore. También sus sucesores, el papa Símaco -cuyo pontificado quedó marcado por la violencia de la guerra civil, el nuevo *pogrom* antimaniqueo y un florecimiento sin apenas parangón de la falsificación de escritos- y el papa Hormisdas, quien atizó especialmente la guerra de religión en Oriente, hicieron quemar la literatura maniquea ante la basílica del Laterán.²⁵

Cuando alrededor de 490 se descubrió de improviso en Berytos una asociación estudiantil en plena sesión de magia dirigida por un armenio, un tesalonicense, un sirio y un egipcio y en el curso de la cual debía, por cierto, ser quemado en el circo y al filo de la medianoche el esclavo negro del egipcio, numerosos «libros de magia» fueron incautados y quemados. Incluso Leoncio, profesor de la escuela de derecho de Berytos y elogiosamente mencionado por el emperador Justiniano en su introducción a las *Digestas*, fue inculcado a raíz de aquello. Después fue el mismo Justiniano quien dispuso, sin embargo, que todos los escritos de ese tipo fueran quemados y que se aplicase el correspondiente castigo a quien transgrediese la orden. Y cuando los obispos católicos de Oriente intentaron hacer valer el ascendiente que el papa Agapito tenía sobre el emperador para obtener de éste la quema de las obras del patriarca Severo de Antioquía, Justiniano acabó por dar una orden en ese sentido. En las postrimerías del siglo vi, el rey católico de los visigodos ordenó quemar en Toledo todos los escritos arrianos («*Omnes libros Arrianos*»).²⁶

Sólo raramente tenían los «herejes» ocasión de proceder del mismo modo con los escritos de la gran Iglesia. En general debían conformarse con realizarlo en sueños. La leyenda de la quema de los escritos del papa Gregorio es una buena muestra de ello. También lo es la espúrea «profecía» monofisita de Pisencio de Qift, según la cual llegaría un día en que un rey romano quemaría todos los escritos del Concilio de Calcedonia, tras lo cual, todo el que conservase, reprodujese, leyese o creyese lo más mínimo de aquéllos y se negase a quemarlo, sería quemado él mismo:

sueño desiderativo, cristiano, de una minoría perseguida. Los arrianos sí que destruyeron ocasionalmente libros, tanto de los católicos como de las otras «herejías». Así, por ejemplo, el vándalo Hunerico no se limitó a matar católicos, en ocasiones por su propia mano y tras someterlos a torturas atroces, o a arrojarlos a las fieras o quemarlos vivos, sino que también quemó sus libros.²⁷

Ya el influjo de Paulo, a raíz de sus habilidades milagrosas y exorcistas, condujo en Éfeso a que muchos magos (*goetes*) y encantadores quemaran sus propios libros por un valor total estimado en «cincuenta mil monedas de plata», suma casi increíble, lo cual hace, quizá, increíble ese mismo evento. ¡Pero ahí está escrito! «Tan poderosamente crecía y se robustecía la palabra del Señor», escribe ufana la Biblia.²⁸

Así creció en todo caso la palabra del Señor una vez que el Estado se hizo oficialmente cristiano pues ello ofrecía a la Iglesia la posibilidad de entroncar con la legislación pagana para luchar contra los libros mágicos y astrológicos. No mucho después de 320, cuando el obispo Macedonio de Mopsuestia mandó arrojar al fuego los libros del ex mago y ahora obispo excomulgado Paulino, el historiador de la Iglesia Eusebio expresó el deseo de ver destruidos todos los escritos paganos de contenido mitológico.

Constantino ordenó asimismo quemar los 15 libros de la obra *Contra los cristianos* escritos por Porfirio, el más agudo de los adversarios del cristianismo en la época preconstantiniana: «La primera prohibición estatal de libros decretada en favor de la Iglesia» (Hamack). Y sus sucesores, Teodosio II y Valentiniano III, condenaron nuevamente a la hoguera, en 448, aquella obra polémica de Porfirio. Eso después de que Eusebio de Cesárea hubiera escrito 25 libros contra ella y el Doctor de la Iglesia Cirilo nada menos que 30.²⁹

Hacia finales del siglo iv, siendo emperador Valente, tuvo lugar una gran quema de libros, acompañada de muchas ejecuciones. Aquel regente cristiano dio rienda suelta a su furor por espacio de casi dos años, comportándose como «una fiera salvaje», torturando, estrangulando, quemando viva a la gente, decapitando. Los innumerables registros permitieron dar con las huellas de muchos libros que fueron destruidos, especialmente del ámbito del derecho y de las artes liberales. Bibliotecas enteras fueron a parar al fuego en Oriente -donde, en Siria, hasta los mismos obispos practicaban la «nigromancia»- por incluir «libros de magia». A veces los eliminaron sus mismos propietarios bajo el efecto del pánico.³⁰

Con ocasión de los asaltos a los templos, los cristianos destruían, con especial frecuencia en Oriente, no sólo las imágenes de los dioses sino también los libros litúrgicos y los de oráculos. El emperador católico Joviano (363-364) hizo arrasar a fuego en Antioquía la biblioteca allí instalada por su predecesor Juliano el Apóstata. A raíz del asalto al Serapeo en 391, en cuyo transcurso el siniestro patriarca Teófilo destruyó él mismo, hacha en mano, la colosal estatua de Serapis labrada por el gran artista ateniese Bryaxis, la biblioteca fue consumida por las llamas. Después de que la biblioteca del Museo de Alejandría, que contaba ya con 700.000 rollos, se consumiese víctima de un incendio casual durante la guerra de asedio por parte de César (48-47 a. de C.), la fama de Alejandría como ciudad poseedora de los más numerosos y preciados tesoros bibliográficos sólo perduró gracias a la biblioteca del Serapeo, ya que la supuesta intención de Antonio de regalar a Cleopatra, como compensación por la pérdida de la biblioteca del museo, toda la biblioteca de Pέργamo, con 200.000 rollos, no parece que llegara a realizarse. La quema de bibliotecas con ocasión del asalto a los templos era efectivamente algo

frecuente, especialmente en Oriente. Volvió a suceder, una vez más bajo la responsabilidad de Teófilo, a raíz de la destrucción de un santuario egipcio en Canopo y de la del *marneion* de Gaza, en 402.³¹

A comienzos del siglo v, Estilicón hizo quemar en Occidente -con gran consternación por parte de la aristocracia romana fiel a la religión de sus mayores- los libros de la sibila pagana, de la madre inmortal del mundo, como dijo quejándose Rutilio Namatiano, un procer galo que ocupaba altos cargos en la corte occidental y a quien la secta cristiana le parecía peor que el veneno de Circe. En las últimas décadas del siglo v, se quemaron en Beirut los *libelli* hallados allí -«éstos eran una abominación a los ojos de Dios» (Zacarías Rhetor)- ante la iglesia de Santa María. El escritor eclesiástico Zacarías, que entonces estudiaba derecho en Beirut, desempeñó un papel de protagonista en esta acción apoyada por el obispo y por las autoridades estatales. Y en el año 562, el emperador Justiniano, quien hizo perseguir a filósofos, rectores, juristas y médicos paganos, dispuso la quema de imágenes y libros paganos en el *kyneion* de Constantinopla, donde liquidaban a los criminales (en 553 este déspota prohibió el Talmud).³²

Según parece, ya al filo de la Edad Media, el papa Gregorio I el Grande, un enemigo fanático de todo lo pagano, quemó libros de astrología en Roma. Y esta celebridad, la única, junto a León I, en reunir en su persona la doble distinción de papa- y Doctor de la Iglesia, convicta en su desprecio para con la cultura antigua, a la que opone entre continuas glorificaciones las Sagradas Escrituras, parece haber sido la que destruyó los libros que faltan en la obra de Tito Livio. No es ni siquiera inverosímil que fuese él quien ordenara derruir la biblioteca imperial sobre el Palatino. En todo caso, el escolástico inglés Juan de Salisbury, obispo de Chartres, asevera que el papa Gregorio destruyó intencionadamente manuscritos de autores clásicos de las bibliotecas romanas.³³

Todo indica que muchos paganos convertidos al cristianismo demostraban haber mudado realmente de convicciones quemando sus libros a la vista de todos, fuesen estudios astrológicos, tratados *matematici*, escritos con invocación de los dioses paganos, con nombres de demonios, libros de magia, etc. También en algunas narraciones hagiográficas, tanto falsas como auténticas, figura ese lugar común de la quema de libros como símbolo, por así decir, de una historia de conversión.³⁴

No siempre era obligado el paso a la hoguera. Ya en la primera mitad del siglo m, Orígenes, muy afín en este aspecto al papa Gregorio, «desistió de enseñar la gramática considerándola carente de valor y contraria a la ciencia sagrada y, calculando fría y sabiamente, vendió todas las obras de los antiguos autores con las cuales se había ocupado hasta entonces al objeto de no necesitar ayuda ajena para el sustento de su vida» (Eusebio).³⁵

Apenas queda nada de la crítica científica del cristianismo por parte de los paganos. De ello se ocuparon el emperador y la Iglesia. Desaparecieron, incluso, muchas respuestas cristianas a la misma. Probablemente porque en sus páginas había aún demasiado veneno pagano.³⁶

Pero fue al paganismo como tal al que le llegó entonces la hora de su desaparición bajo el Imperio romano.

La aniquilación del paganismo

El último emperador pagano de la Antigüedad, el gran Juliano, favoreció ciertamente de forma sistemática a los paganos, pero simultáneamente toleró expresamente a los cristianos: «Es, por los dioses, voluntad mía que no se mate a los galileos, que no se les golpee injustamente ni sufran cualquier otro tipo de injusticia. Declaro, no obstante, que los adoradores de los dioses habrán de tener clara preferencia frente a ellos. Pues la locura de los galileos estuvo a punto de derribarlo todo, mientras que la veneración de los dioses nos salvó a todos. De ahí que hayamos de honrar a los dioses y las personas y comunidades que los veneran».³⁷

Tras la muerte de Juliano, a quien se sentía unido por la fe y la amistad, el orador Libanio se queja hondamente conmovido por el triunfo del cristianismo y por sus bárbaros ataques contra la antigua religión. «¡Ay! ¡Qué gran dolor se apoderó no sólo de la tierra de los aqueos, sino de todo el imperio [...]. Ya desaparecieron los honores de que participaban los buenos; la amistad de los inicuos y desenfrenados goza de gran prestigio. Las leyes, represoras del mal, han sido ya derogadas o están a punto de serlo. Las que permanecen apenas si son cumplidas en la práctica.» Conturbado y lleno de amargura, se dirige así a sus correligionarios: «Esa fe, que fue hasta ahora objeto de burla y que libró contra vosotros una lucha tan acérrima e incansable, ha mostrado ser la más fuerte. Ha extinguido el fuego sagrado, apagado la alegría de los sacrificios, ha ordenado abatir salvajemente (a sus adversarios) y derribar los altares. Ha cerrado con llave santuarios y templos, eso si no los ha arrasado o convertido en burdeles tras declararlos impíos. Ha derogado cualquier actividad con vuestra fe y colocado un sarcófago en el lote de tierra que os corresponde [...]».³⁸

En ese asalto final al paganismo, los emperadores cristianos fueron en su mayoría y durante más tiempo menos agresivos que la Iglesia cristiana.

Bajo Joviano (363-364), el primer sucesor de Juliano, el paganismo no parece haber sufrido mayores perjuicios salvo la clausura y arrasamiento de algunos templos. También los sucesores de Joviano, Valentiniano I y Valente, durante cuyo gobierno aparece por vez primera el término *paga-*

ni referido a los fieles del antiguo politeísmo, mantuvieron una actitud de relativa tolerancia frente a éstos. El católico Valentiniano con sobrada razón, pues su interés se centraba en el ejército y la conducción de la guerra y necesitaba la paz interior, por lo cual trató de evitar conflictos religiosos. Todavía cubrió los altos puestos del gobierno de forma casi paritaria, incluso con ligero predominio de los creyentes en los dioses, pues la adscripción religiosa de sus funcionarios dirigentes respondía habitualmente a las mayorías que se daban en cada caso en el seno de la población. Bajo Valente, sin embargo, un amano de la tendencia hornea, los altos funcionarios cristianos constituían ya una mayoría frente a los paganos. Con todo combatió a los católicos valiéndose, incluso, de la ayuda de los paganos. Por razones, desde luego, puramente oportunistas.³⁹

Aunque el emperador Graciano, por continuar la política religiosa, más bien liberal, de su padre Valentiniano I, había prometido tolerancia a casi todas las confesiones del imperio mediante un edicto promulgado en 378, en la práctica siguió bien pronto una conducta opuesta a ello, pues estaba fuertemente influido por el obispo de Milán, Ambrosio. Bajo Valentiniano II, hermano de Graciano, las cosas dieron en verdad cierto vuelco y la relación entre altos funcionarios cristianos y paganos pasó nuevamente a ser equilibrada y los jefes del ejército Bauto y Arbogasto, dos politeístas, desempeñaron un papel decisivo en la corte. En la misma Roma, otros dos paganos de gran prestigio. Pretéxate y Símaco, ejercieron los cargos de prefecto pretorio y urbano respectivamente.⁴⁰

Paulatinamente, sin embargo, Valentiniano, como antaño su hermano, cayó bajo la desastrosa influencia del obispo residente de Milán, Ambrosio. Algo parecido a lo que ocurriría después con Teodosio I. Ambrosio vivía de acuerdo con su lema: «Pues los "dioses de los paganos no son sino demonios", como dice la Sagrada Escritura. Así pues, todo el que sea soldado de este Dios verdadero no ha de dar pruebas de tolerancia (!) y de condescendencia (!), sino de celo por la fe y la religión». Y efectivamente, el poderoso Teodosio gobernó durante los últimos años de su mandato, al menos por lo que respecta a la política religiosa, atendiéndose estrictamente a los deseos de Ambrosio. Primero se prohibieron definitivamente, a principios de 391, los ritos paganos. Después se clausuraron los templos y santuarios de Serapis en Alejandría, que pronto serían destruidos. En 393 fueron prohibidos los juegos olímpicos. Los emperadores infantiles del siglo v fueron muñecos en las manos de la Iglesia. De ahí que también la corte se comprometiera de forma cada vez más intensa en la lucha contra el paganismo, lucha que la Iglesia ya había atizado vehementemente en el siglo iv y que condujo gradualmente al exterminio sistemático de la vieja fe.⁴¹

Los obispos más conocidos tomaron parte en este exterminio, recrudecido especialmente tras el Concilio de Constantinopla (381), siendo Roma

y Oriente, sobre todo Egipto, los campos de batalla más señalados de la contienda entre paganos y cristianos.⁴²

El Doctor de la Iglesia Juan Crisóstomo arruina los templos

A pesar de sus ásperos debates con su hermano en Cristo, Teófilo, patriarca de Alejandría, debates que acabarían por aplastarlo, y a pesar de sus fanáticos ataques contra los judíos, dignos del publicista nazi Julius Streicher, Juan Crisóstomo, patriarca de Constantinopla, tenía aún tiempo suficiente para toda clase de ataques, verbales y físicos, contra los paganos. Es más, «no perdía nunca de vista» (así lo confirma la obra, de más de mil páginas. *Reformadores de la Iglesia* con imprimatur de 1970) «la meta de destruir las costumbres paganas».⁴³

Los paganos son ante todo para Crisóstomo crápulas. «Se entregan a la fornicación y al adulterio.» Un pagano «es un hombre encenagado que se ensucia más con todos los cuerpos femeninos que lo harían los cerdos con el fango». Hay más: los paganos se pirraban por «los extravíos y las aberraciones». Se inflamaban por «el amor contra natura». Y ésa era una «guerra desdichada», una guerra que violentaba, incluso, la ley natural más «¡que cualquier otra guerra!». «Los corruptores de niños -afirma el santo obispo- son peores que los asesinos; pues es mejor morir que ser corrompido de ese modo [...]. No, no, no hay nada que pudiera ser peor [...].» Habría que «lapidarlos». Y con todo, dice Crisóstomo con soma, «el sabihondo pueblo de Atenas y su gran Solón no reputaron como desvergüenza esta costumbre, sino como distinción, demasiado elevada para el estamento de los esclavos y sólo conveniente para los libres. Y se hallan otros muchos libros de los sabios de este mundo infectados por esta misma enfermedad».⁴⁴

Es obvio qué puede pensar un espíritu así acerca de la filosofía pagana: doctrinas de gentes hinchadas que se abisman en «necias sutilidades», que dan confianza «a las tinieblas de su razón», cuya sabiduría no es otra cosa que «locura», «vana apariencia», «extravío», «tan carente de todo valor», dice él echando pestes, «como el discurso delirante de una vieja borracha». Los filósofos paganos están al servicio del estómago y son cobardes que ofrecen más fábulas que ciencia. No merecen nuestra admiración, sino que «habría que aborrecerlos y odiarlos justamente por haberse convertido en locos».⁴⁵

Todo ello, ajuicio del patrón de los predicadores, proviene del diablo. Fue «doctrina enseñada por los demonios», es «algo próximo a los animales irracionales». Siguiendo los pasos de los Padres de la Iglesia de los siglos n y m, Crisóstomo combate contra cualquier santificación de los ani-

males. Son frecuentes sus referencias al respecto. «Algunos de estos maestros de la sabiduría han llevado al cielo incluso a toros, escorpiones, dragones y a toda clase de bichos. El demonio se esforzó por todas partes en degradar a los hombres hasta la imagen de los reptiles.» El Doctor de la Iglesia hace mofa del «antiguo Egipto» (¡al cual acude en peregrinación el mundo moderno!), «que luchaba contra Dios a quien atacaba furioso, que veneraba a los gatos, que sentía miedo ante las cebollas, su terror». En suma, el patriarca no conoce nada tan «ridículo como esa sabiduría mundana», estando la «fuente del mal», acentúa siguiendo a Pablo, radicada en «la impiedad», en «las doctrinas religiosas de los paganos», que se arruinan «más fácilmente que lo que cuesta destruir una tela de araña».⁴⁶

Este gran príncipe de la Iglesia echó una mano en esa tarea. Arruinó definitivamente el famoso culto de Artemisa en Éfeso, lo que no impidió que posteriormente esta diosa tan venerada en la ciudad, agraciada por Zeus con el don de la perpetua virginidad, esa «intercesora», «salvadora», objeto de especial adoración en el mes de mayo, se fundiese con la imagen de María. Y no fue aquélla la única destrucción por cuenta de Crisóstomo. Él, que instó al sacerdote Constantino a ser fiel a la señalada misión de erradicar el paganismo, es responsable del arrasamiento de otros muchos templos politeístas fenicios, para lo cual se valió ante todo de monjes especialmente reclutados para ello. «Cuando se percató -informa Teodoreto- de que Fenicia seguía manteniendo su entusiasmo por los misterios demoníacos, reunió en tomo suyo a muchos ascetas que se consumían en el divino cielo, los pertrechó con las disposiciones legales de los emperadores y los envió contra los templos de los ídolos [...]. De esta forma mandó arrasar aquellos templos, morada de los demonios, que habían sido respetados hasta entonces».⁴⁷

Para esa obra contó con la ayuda de más de un obispo.

San Porfirio predica el Evangelio «con suma mansedumbre y paciencia [...]»

El pastor supremo de Gaza, Porfirio, había llevado una vida de penitente, plena de renunciaciones, a lo largo de un decenio. Primero en el desierto escítico de Egipto y después en Palestina. Eso hasta que los cristianos de Gaza solicitaron un pastor «capaz de hacer frente, de palabra y obra, a los adoradores de ídolos», en palabras de Marcos Diácono, el biógrafo de Porfirio. Este ascendió a la sede obispal de Gaza en 395,⁴⁸

Hasta entonces, la ciudad seguía siendo, con la tolerancia del emperador católico, un baluarte del paganismo, pues los ciudadanos paganos de la rica Gaza pagaban sustanciosos impuestos. Cuando Porfirio tomó posesión halló en Gaza ocho templos, entre ellos el famoso templo del Mar-

nas («Señor»), tal vez construido por Adriano, en el que había un oráculo muy consultado. «La contraposición entre Cristo y *Mamas* dominaba la entera existencia de la ciudad» (Geffcken). Entre paganos y partidarios del obispo se producían frecuentes broncas: pese a que no había más que 280 cristianos. No obstante, el año 395 imploró de Dios la lluvia justó antes de que lloviese y gracias a ello se convirtieron 78 varones, 35 mujeres, 9 niños y 5 niñas. A lo largo del año se sumaron otros 35 conversos rezagados. Pese a ello, los cristianos de Gaza no llegaban aún a 500 y hasta en 398 no hubo nuevas conversiones, lluvias milagrosas ni nada parecido. Ese año, sin embargo, Porfirio consiguió del emperador Arcadio que siete de los ocho templos paganos fuesen clausurados por Hilario, cierto subalterno del *magister officiorum*, y salvar además a una dama prominente en su lecho de parturienta: la madre, juntamente con el lactante, y otras 68 almas se convirtieron a la religión dispensadora, en exclusiva, de la bienaventuranza. Pero todo ello era poco ante tantos aspavientos. La clausura del *Marneion*, santuario principal del *Mamas*, fue impedida mediante el soborno de Hilario. Pese a que el santo hizo valer sus buenos oficios en la corte para fomentar la causa del Reino de Dios en Gaza y que, a su regreso, una estatua de Afrodita se rompió tras caer de su pedestal, determinando que otros 32 hombres y 7 mujeres se convirtieran a la verdadera fe, la tasa de conversiones seguía siendo desalentadora (si bien es cierto que bastantes paganos ricos, barruntando lo peor, comenzaron a abandonar la ciudad).⁴⁹

Así pues, san Porfirio (cuya portentosa mansedumbre destaca el historiador católico Donin) viajó en la primavera de 401 a Constantinopla en compañía de su metropolitano, el arzobispo de Cesárea. Allí se dirigieron a san Juan Crisóstomo, nada menos, y le expusieron la necesidad de arrasar los «templos de la idolatría» en Gaza, algo que el patriarca escuchó con «alegría y unción». En sus sermones aconsejaba ciertamente el amor y la clemencia: «Podrás hacer milagros, resucitar a los muertos, lo que tú quieras: nada admirará más a los paganos que si te ven obrar con mansedumbre y con clemencia [...]. No hay nada que haga tan propicios los corazones como el amor. Ese mismo tono nos es conocido hasta la saciedad en otros santos; en Agustín, por ejemplo, quien, sin embargo, predica también la venganza, la persecución y la tortura, todo a su conveniencia. A la hora de la verdad, no obstante, el Crisóstomo, juntamente con san Porfirio y a través del pío chambelán Amyntas, obtuvo la aquiescencia de la severa emperatriz Eudoxia para aquella obra de destrucción. Ella ejercía una influencia determinante sobre la política interior, incluida la eclesiástica. Crisóstomo obtuvo además su oro. Pero aunque éste se repartió de inmediato y en el mismo palacio, las consideraciones fiscales, los altos impuestos de Gaza y sus considerables donativos al fisco demoraron la decisión del emperador. Finalmente, sin embargo, el texto de la

petición se depositó en el regazo inocente del príncipe recién bautizado y a partir de ahí sí que pudo san Porfirio arrasar nada menos que ocho edificaciones idólatras sitas dentro y fuera del recinto de Gaza.

Ello sucedió con ayuda del ejército y de los cristianos allí residentes. En diez días fueron demolidos siete templos, destruidos sus ídolos y confiscados sus tesoros. Sólo se resistió tenazmente el *Marneion*, especialmente protegidos por sus sacerdotes. Con todo, también acabó víctima del fuego y en su lugar fue erigida una iglesia, la Eudoxiana: construida asimismo con el oro de la emperatriz, la cual donó también mil piezas de oro y algunas cosas más al arzobispo Juan de Cesárea, aparte de distribuir cien piezas de oro en concepto de dietas de viaje a cada miembro de la delegación. San Porfirio hizo además destruir muchas imágenes de ídolos en casas privadas y organizó una redada de «libros de magia», arrojados después al fuego. Es más, el pío obispo no vaciló en hacer tabla rasa con los templos de los alrededores, puede, incluso, que sin poseer poderes imperiales para ello. El católico Bardenhewer ve en todo ello, expuesto en la *Vita Porphyrii* de Marcos Diácono, «el despliegue de un cuadro impresionante de la última fase de la lucha entre cristianismo y paganismo». Sólo nos cabe añadir: «No hay nada que haga tan propicios los corazones como el amor».⁵⁰

El *Léxico de Teología y de la Iglesia* ensalza todavía en el siglo xx el «ardiente celo» de san Porfirio «en la expansión del cristianismo [...]. Obtuvo de la corte, solicitándolo dos veces (en 401, personalmente), que el emperador enviara a Gaza tropas que destruyeron todos los templos paganos allí existentes». También la lucha de Porfirio contra el maniqueísmo le merece al léxico el calificativo de «eficaz». Y ocasionalmente, el obispo, que en otro caso no sería santo, realizó algún que otro milagro como el conseguido en aquella maniquea a la que mató haciendo la señal de la cruz. Y siguió predicando el evangelio «con suma mansedumbre y tolerancia [...]»(Donin).⁵¹

Al igual que Porfirio y que el Doctor de la Iglesia Crisóstomo, también, su furibundo colega y antagonista Teófilo, patriarca de Alejandría, contrajo abundantes méritos en las luchas contra los paganos.

Conducta de Teófilo de Alejandría en relación con los templos y tesoros paganos. Su actitud para con los sentimientos religiosos de los seguidores de la antigua fe

En 391, este príncipe eclesiástico ordenó saquear, contando ostensiblemente para ello con ayuda militar, el poderoso templo dedicado a Se-

rapis, demolido posteriormente hasta los cimientos. El templo dedicado al genio de la ciudad fue convertido en una taberna. Otros santuarios paganos, verbigracia el de Dionisos, fueron convertidos en iglesias.

Los partidarios de la antigua religión defendieron el Serapeo a mano armada. El historiador neoplatónico Eunapio de Sardes comenta irónicamente la «heroica lucha» de la soldadesca cristiana: «No se llevaron el pavimento del templo a causa del peso de las piedras [...]. Todo lo derribaron con ciega violencia aquellos esforzados héroes y sus manos se extendieron, pero no buscando sangre, sino dinero. Informaron orgullosos que habían vencido a los dioses y hacían gala del expolio del templo y de su impiedad personal como de algo digno de elogio». Eunapio concluye amargamente que el templo sirvió después como morada a los monjes, pues «toda persona que llevase un hábito negro poseía un poder tiránico hasta el punto de poder portarse insolentemente a la luz pública: tal era la virtud que mostraba la mejora del género humano».⁵²

El *Serapeion* era un templo increíblemente rico, suntuoso, con cuya magnificencia sólo se podía comparar el capitolio romano. Su biblioteca, más que notable, desapareció también sin dejar huellas. De ahí que tras aquel acto de violencia cristiana se produjeran feroces luchas callejeras en las que los mismos rotores, y especialmente los filósofos, blandieron la espada, y el lexicógrafo y sacerdote de Zeus, Heladio, más tarde profesor en Constantinopla, abatió a nueve cristianos con su propia mano. Eso afirma al menos su oyente e historiador cristiano Sócrates. Como quiera que hubiera más muertos por parte cristiana y que ambas partes contaban con innumerables heridos, el emperador mandó destruir todos los templos de la ciudad. También fue «saneado» un templo de Mitra. Con todo: «La responsabilidad principal fue cosa de Teófilo y no del emperador» (Tin-nefeid).

Hasta la famosa estatua colosal de Serapis, creación del gran escultor ateniense Briaxys, y admirada desde hacía siete siglos, estatua cuya proximidad acarreaba, se decía, la muerte, fue abatida, hacha en mano, por el obispo en persona, dándose el caso de que de la madera podrida de su núcleo saliesen ratones. «El dios de Egipto servía de morada a los ratones», escribe sarcástico Teodoreto. Y san Jerónimo se mofa así: «El Serapis egipcio se convirtió en cristiano». La divinidad aletargada (*senex veternosus*) fue quemado pieza a pieza delante de los sacerdotes paganos. Su cabeza, en cambio, fue paseada por toda la ciudad como la de un enemigo vencido. Y Teófilo no se limitó a liberar al mundo de la «locura de la idolatría», sino que también desenmascaró «ante los embaucados las tretas de los sacerdotes embaucadores» (Teodoreto). Pues éstos hacían los ídolos huecos, los fijaban a los muros y por pasadizos desconocidos accedían al interior de las estatuas y después, una vez ocultos, podían pronunciar oráculos o emitir órdenes, según su conveniencia. (De las tretas

de los clérigos embaucadores, de la maravillosa mecánica de las imágenes de santos los católicos nos podrían dar lecciones en la pía Edad Media. E incluso la Moderna.) Las estatuas de los dioses y otros objetos valiosos de los templos fueron, a partir de ahí, ruididos y los metales nobles los regaló el emperador a la iglesia alejandrina. Naturalmente, Teófilo se sintió arrebatado por su triunfo: también hizo arrasar los afamados santuarios de la vecina ciudad de Canopo, próspera y comercial. Y tras los templos alejandrinos, todos los de Egipto vieron su ruina a manos de los cristianos, triste tarea en la que destacó especialmente el celo de los monjes.⁵³

La profanación de los objetos de culto paganos comenzó ya bajo Constantino y continuó después con redoblado esfuerzo.

De todas las estatuas de dioses destinadas a la fundición, por ejemplo, el obispo Teófilo dejó indemne, justamente, la de un mono que expuso al público para mostrar qué cosas adoraban los paganos. Pero cuando, a guisa de mofa, hizo llevar en procesión imágenes obscenas, o que él se imaginaba tales, estatuillas fálicas o los *phalloi* de las imágenes de los dioses, estallaron desórdenes sangrientos. Los cristianos, especialmente obispos y santos, nunca anduvieron remisos en hacer mofa de los santuarios de los demás. A raíz de la destrucción de ídolos ocultos en Menuthis por parte de Teófilo, el populacho cristiano rugía así: «Las estatuas necesitan un maestro de gimnasia, pues no tienen articulaciones». En otras partes, las estatuas eran despojadas de sus mantos de oro y plata «entre grandes risotadas», cuenta Jacobo de Sarug, obispo de Batnai, junto a Edesa, quien veía en la destrucción de los ídolos el signo distintivo de toda misión cristiana, desde la más antigua, bajo Pedro, Pablo y Tomás, hasta su época; desde Roma hasta la India.⁵⁴

En realidad, los tiempos habían cambiado mucho en Alejandría respecto al siglo n, en el que, según un autor contemporáneo, «las religiones eran tan numerosas como los negocios» y la gente obediente a la moda cambiaba de dioses «como en otras partes de médico». Entonces los cristianos parecían adaptarse muy bien y sus elucubraciones, dispensadoras exclusivas de la bienaventuranza, no les parecían algo tan absoluto. Así lo vio al menos el emperador Adriano -hombre de talante notablemente abierto respecto a las religiones-, quien visitó hacia 130 Alejandría y era un buen conocedor de Egipto. «Aquí se viven hechos tales -escribe a su cuñado Serviano— como el que unos obispos que se denominan cristianos celebren cultos en honor de Serapis. No hay ningún sacerdote samaritano, judío o cristiano que no sea simultáneamente matemático, arúspice o *aliptes* (masajista). El mismo patriarca, cuando viene a Egipto, reza a Cristo y a Serapis, para hacer justicia a todos [...]».⁵⁵

Que la destrucción del paganismo -o la lucha contra los «herejes»- era mucho más una cuestión de poder que de convicciones religiosas es algo que el mismo Teófilo dejó bien claro. Su magnanimidad podía llegar

hasta el límite de nombrar, en 410, obispo de Ptolemais, en la Cirenaica, a Sinesio de Cirene, de cuya boda había sido él mismo celebrante, un vi-vidor, espadón y místico neoplatónico, todo en uno, ¡eso pese a su paganismo, que él mismo reconocía francamente (y al que continuó guardando plena fidelidad)!⁵⁶

Iglesia y Estado actúan violentamente contra los fieles de la antigua religión pagana

Muchos sacerdotes hicieron grandes méritos ante su religión, expendedora exclusiva de la bienaventuranza, a la hora de erradicar el paganismo, que tan semejante le era en más de un aspecto. A juicio de Padres de la Iglesia tan insignes como Eusebio o Agustín, en todos los ataques de los cristianos contra los paganos, sin excepción, no hay que ver otra cosa que acciones legitimadas por el Estado. La verdad, en no pocos casos, fue justamente la contraria. Y en otros muchos, las órdenes de las autoridades se obtuvieron a instancias de los círculos clericales, algo que puede documentarse abundantemente.⁵⁷

El patriarca Georgios de Alejandría, por ejemplo, que también «purificó» un templo de Mitra que le fue regalado por Constantino, obtuvo del mismo emperador el permiso de saquear las estatuas y las ofrendas a los dioses en Alejandría. También cierto Partenio -el vastago de un sacerdote-, que con dieciocho años se inició con tanto éxito en la realización de milagros, dejó su oficio de pescador y pudo llegar a coadjutor del obispo de su patria y finalmente a obispo de Lámpsaco, solicitó en los años cincuenta del siglo iv una orden especial del emperador para destruir los templos. Partenio, que ya en la época de Constantino hizo fanáticos esfuerzos para erradicar el paganismo, llegó a santo de la Iglesia Ortodoxa Griega.⁵⁸

También el diácono Cirilo demolió, imperando Constantino, «muchas estatuas de ídolos» (Teodoreto), en Heliópolis de Líbano. Bajo el hijo de Constantino, Constancio, cuando ya la persecución contra los paganos se hizo notablemente virulenta, el obispo Marcos brilló en Aretusa por su celo en la destrucción de los templos y en Cizico, el obispo Eleusio. Algo semejante sucedió en Daphne, donde los cristianos quemaron la estatua de Apolo y acertaron después a dar una explicación milagrosa del hecho: una descarga eléctrica o el vuelo de una chispa. En Cesárea de Capadocia destrozaron los templos de Apolo y de Júpiter y asimismo el santuario de Tyche. Reinando Juliano, cuando, como se queja Libanio, templos, altares y estatuas de los dioses yacían por los suelos y muchos sacerdotes habían sido expulsados, los cristianos Macedonio, Teodalo y Taciano irrumpieron de noche en el templo de Meros (Frigia) y demolieron las estatuas

recién restauradas y repuestas. Todos estos actos de barbarie respondían «a medidas de arbitraria violencia por parte de la Iglesia» (Noethlichs).⁵⁹

El santo obispo Marcelo de Apamea (junto al Orontes) no quería «sufrir por más tiempo la tiranía del demonio». Debía, o mejor, tenía que arruinar el templo de Zeus, una edificación grande y rica, y para ello obtuvo la protección de dos mil soldados del prefecto imperial. De ahí que el prelado sacrificase hasta su siesta y se trabajase a fondo aquel templo de colosales proporciones aplicándole toda clase de remedios sagrados como la señal de la cruz y el agua bendita: ésta habría después avivado el fuego como si fuese aceite. Después logró el derribo de las columnas (preventivamente socavadas) y la salida aparatosa de un mal espíritu. «El estrépito resonó en toda la ciudad, pues fue muy grande y atrajo a todos hacia el espectáculo. Cuando supieron finalmente de la huida del demonio enemigo, elevaron sus voces alabando a Dios, creador de todas las cosas. Del mismo modo destruyó aquel santo obispo los restantes templos de los idólatras. Podría contar otras muchas cosas asombrosas de aquel hombre. Así, por ejemplo, escribió cartas a los santos mártires de los cuales obtuvo respuestas por escrito» y «finalmente, él mismo ganó la corona del martirio. Con todo, omitimos la narración de otros hechos [...]» (Teodoro).⁶⁰

La haremos nosotros. A saber, después de demoler los templos de Apamea, san Marcelo, padre, por cierto, de varios hijos, prosiguió su obra salúfera en las zonas vecinas. Cierta vez, sin embargo, hizo arrasar un gran templo en las proximidades de Aulón. Para ello se puso personalmente al frente de una banda de gladiadores y soldados, pero, aquejado de dolor en un pie, se retiró algo de ellos y vino a dar en las manos de unos paganos que se lo llevaron de allí a la fuerza y lo quemaron vivo. Eso le permitió escalar a los altares de las Iglesias griega y romana.⁶¹

Otro feroz antagonista de cuanto no era católico fue el ascético obispo monacal Rábulas de Edesa (412-436)

No siempre había sido tan ortodoxo. Hijo de un «sacerdote idólatra» y convertido al cristianismo hacia el 400, vivió como monje e incluso, durante cierto tiempo, como anacoreta en una caverna. Eso después de separarse de mujer e hijos, quienes también eligieron, al parecer, la vida monacal. Convertido en obispo de Edesa hacia 412, durante el Concilio de Éfeso (431) Rábulas formó en las filas de los antioqueños, que habían apoyado al «hereje» Nestorio y depuesto a san Cirilo. Tras el triunfo de éste, no obstante. Rábulas cambió rápidamente de bando y se convirtió de inmediato en «pilar y fundamento de la verdad», en un tráfuga fanático, en amigo y hombre de confianza de Cirilo, con quien combatió al nestorianismo. De ahí que uno de sus sacerdotes, sucesor suyo en la sede, Ibas de Edesa, lo motejase de «Tirano de Edesa».

El obispo Rábulas mandó destruir, tan sólo en su ciudad, cuatro tem-

píos, atacando además todo cuanto no se sujetaba a la ortodoxia. Verbigracia, él, «la personalidad más descollante de la teología de Edesa» (Kirsten), convirtió en cristianos a miles de judíos. Convirtió, supuestamente -así consta en la *Vida de Rábulas*-, a los «insensatos maniqueos». Usó «sin reparos medidas de cruda violencia en la lucha antiherética», si bien ya antes de él «habían sido despobladas y arrasadas a fondo» aldeas enteras en la comarca de Edesa y en el Asia Menor (W. Bauer). Rábulas sanaba «con el esmero de un gran médico», dice su *Vita*, obra de otro paladín y compañero suyo, «el putrefacto absceso de la herejía marcionita». Derribó la casa de reuniones y las capillas de los bardesanitas -pues antaño «este maldito Bar Daisan, valiéndose de artimañas y de la dulzura de sus cantos, había sabido atraerse a todos los notables de la ciudad»-, apoderándose de todas sus posesiones. Devastó asimismo la iglesia de los arrianos y aniquiló las sectas de los audianos, borbóritas y saduceos, amén de destruir todos los escritos enemigos. «Concede la paz a todo el mundo», imploraba en su himno a María, si bien la autenticidad de este último es más que dudosa. Auténtica de verdad es, en cambio, la *Vida de Rábulas*, que plasma sus actos de forma hagiográfica, silenciando, eso sí, su papel en el partido hostil a Cirilo y su cambio de bando, y haciendo, en cambio, que ya antes del concilio, pronuncie un sermón en Constantino-*p*la para refutar «el viejo error de nuevo judío», es decir, Nestorio, cuando éste aún ocupaba aquella sede patriarcal.⁶²

En todo caso, cuando Rábulas trató de destruir las imágenes litúrgicas de Baalbek, donde los paganos constituían aún una clara mayoría, los politeístas, se dice, casi lo matan a golpes. Lo mismo le ocurrió a Eusebio, posteriormente obispo de Tella.

Es justamente con los monjes, o con los ascetas provenientes del estado monacal, con quienes nos topamos a cada paso en esa encarnizada lucha contra el paganismo. Sus delirantes mortificaciones intensificaban, a buen seguro, su agresividad.

El monje Barsuma acrecentó hacia 421 los méritos de su peregrinación a Jerusalén destruyendo durante el camino, él y otros 40 correligionarios, no sólo templos paganos, sino también algunas sinagogas judías. El anacoreta Talaleo, en cambio, muy arraigado en aquella localidad, se acucilló «bajo la carga de sus pecados» y por espacio de más de una década en un diminuto cubículo que él mismo se había construido junto a un enorme y antiguo «templo idólatra». Con tan maravillosa vida convirtió a muchos paganos, con ayuda de los cuales pudo derruir después aquel monumento del escándalo.⁶³

Los ayunos, palizas, saqueos, devastaciones y asesinatos del santo abad Shenute de Atri-*p*e (fallecido en 466) constituyen una muestra típica de las atrocidades del antiguo monacato sobre la que ya hicimos una exposición detallada.

Aproximadamente durante los últimos años de la vida de Shenute y muy en el estilo de su modo de evangelizar y cristianizar, el *apa* Macario de Thu emprendió con sus monjes una «expedición» contra un templo del Alto Egipto en el que los griegos veneraban todavía al dios Kothos. ¡Para ello robaban niños cristianos, los estrangulaban ante el altar, les sacaban las entrañas, usaban las tripas como cuerdas de sus cítaras y tocaban con ellas en honor de los dioses! El resto de los cadáveres infantiles era carbonizado, tras lo cual usaban las cenizas para la búsqueda de tesoros. Para ello volvían a tocar sus cítaras, haciendo vibrar los intestinos infantiles hasta que aparecían las «riquezas». El *apa* Macario creía quizá en estas fábulas de horribles infundios, de forma que encendió un gran fuego al cual arrojó todos los «ídolos»; y con ellos al sacerdote Hornero.⁶⁴

En Occidente, san Benito aniquiló un antiquísimo santuario de Apolo situado en Monte Casino, muy venerado por el pueblo. Benito destrozó a golpes la imagen del dios, destruyó el altar y quemó los bosquecillos sagrados. Así anuló los «demoníacos oficios» y el templo mismo quedó convertido en iglesia.⁶⁵

Con bastante anterioridad, a finales del siglo IV, hubo otro monje, no menos célebre, que también causó estragos contra los fieles de la antigua religión. Se trata del santo Obispo Martín y sus hechos constituyen lo que se denomina «evangelización de las tierras galas». Apenas hubo lugares santos paganos donde Martín no destrozase imágenes de los dioses y altares o arrasase a fuego los templos. En situaciones difíciles acudió a la superchería de la magia e hizo intervenir a soldados que se hacían pasar por ángeles. Sobre las mismas ruinas de los lugares sagrados más modestos, consagrados a los dioses del agua, de los árboles y de las colinas, se alzaron después templos cristianos. Por cierto que este santo bárbaro desplegó tal actividad que se le siguen adjudicando en solitario todas las destrucciones de templos, habiendo hoy cientos de parroquias francesas que se enorgullecen de su padrinazgo e incontables lugares donde uno tropieza con un «Saint Martín»...⁶⁶

También los funcionarios imperiales apoyaron reiteradamente las atrocidades cristianas.

Viviendo aún Constantino, el prefecto pretorio Rufino destruyó un templo de Hennes en Antioquía. Entre los años 376-377, el prefecto urbano de Roma, Graco, arrasó un mitreo y se granjeó con ello el aplauso especial de san Jerónimo. En 399, los *comités* Gaudencio y Jovio devastaron, para profunda satisfacción de san Agustín, los templos y las estatuas de los dioses en Cartago y las provincias africanas.⁶⁷

«Gran fama», al menos según el obispo español Idacio, obtuvo su paisano, el prefecto pretorio Materno Cinegio, a quien el emperador Teodosio I se había traído consigo a Oriente. Como *praefectus pretorio Orientis* tuvo que velar por la ejecución de todas las leyes supremas relativas a la

religión desde el año 384 al 388. La furia, ampliamente activa, de este hombre, acompañada siempre de gran despliegue militar, contó con el refuerzo adicional de su esposa Acancia, ciegamente entregada a ciertos círculos monacales. De ahí que las «espléndidas obras» de Cinegio llegasen hasta Siria y Egipto, destruyendo por doquier los ídolos de los *paganos* e incluso un templo de Edesa que el emperador había puesto bajo su protección, sin que éste le pidiera por cierto cuentas de ello. Todo lo contrario. Cuando Cinegio murió, en 388, Teodosio le concedió los más altos honores haciéndolo sepultar en la iglesia de los Apóstoles, lugar de enterramiento de la familia imperial.⁶⁸

El Estado cristiano colaboró, por supuesto, estrechamente con la Iglesia cristiana. Algunos déspotas eran menos dependientes de ella. Otros lo eran más, figurando entre los últimos Graciano y Valentiniano II. Algunos estaban, incluso, totalmente en las manos de aquélla, como era el caso de los emperadores-niños de confesión católica. Con todo, hasta un emperador más autónomo como Teodosio apenas dejó transcurrir un año de su gobierno sin promulgar un edicto contra los paganos o los «herejes». En términos generales, la legislación dirigida a combatir a los disidentes, pese a todas sus fluctuaciones, se fue haciendo más áspera desde Constantino hasta Juliano. Los soberanos tenían por supuesto gran interés en la unificación religiosa del imperio, pero no lo tenían en absoluto en que ello provocase tumultos, violencia brutal o terror. Al contrario. Por regla general los emperadores procuraban alcanzar aquel objetivo sin causar exasperación, por más que en repetidas ocasiones adoptaran medidas muy duras. Indudablemente, las destrucciones de ídolos, la clausura y arrasamiento de templos eran efectuadas a menudo por altos funcionarios de los magnates cristianos, pero también hay un hecho sobre el que cabría meditar y es que en todas las leyes imperiales conservadas hasta Teodosio I no hay ni una sola que ordene la destrucción de un templo. El clero y el pueblo, no obstante, procedieron a actos de destrucción, especialmente en el Oriente, sin contar con autorización para ello. Ya bajo Constantino II hubo que proteger los templos contra los desmanes cristianos. Y mientras que en 399 se ordena legalmente su destrucción en Siria, ese mismo año, en Occidente, vuelven a ponerse bajo protección estatal. Todavía el año 423, una ley del emperador Honorio prohibía, so pena de grandes castigos, cualquier acción violenta contra la persona y la hacienda de los paganos que vivieran pacíficamente, al objeto de atajar ataques arbitrarios por parte de cristianos fanáticos. Análogamente, Teodosio II, totalmente adicto al clero, prohibió en el Oriente los ataques de los cristianos fanáticos contra paganos y judíos pacíficos, ordenando que todo perjuicio que se causase injustamente a un pagano debía serle resarcido con el triple o el cuádruplo de su valor. Además, muchos procuradores de provincias seguían simpatizando en su fuero interno con la antigua fe.⁶⁹

Muchos emperadores y estadistas cristianos ayudaron además a la preservación de estatuas de dioses y de algunos templos transformándolos en «museos» estatales. Y aunque la erección de figuras de culto paganas en Roma y Constantinopla, gobernando aún Constantino, pudiera entenderse como medidas de profanación o bien de protección (probablemente como ambas cosas), su hijo Constancio parece «haber dejado en general intactas, por razones histórico-artísticas, las imágenes de los dioses» (Funke). Cuando menos decretó así en múltiples ocasiones: «*Volumus [...] ornamenta servan*». Hasta Teodosio, cristiano entre los cristianos, mandó reabrir el ya clausurado templo de Osrhoene, para no sustraer sus bellos ídolos a la vista del público. También otras estatuas de dioses gozaron de su protección después de ser limpiadas como obras de arte. La estatua de la Victoria fue erigida nuevamente por Estilicen, aunque tampoco en este caso como objeto de culto. Hasta en el mismo siglo v se conservaron las estatuas de los dioses como ornamento de las ciudades e incluso se restauraron aquellas afectadas por la guerra. El mismo emperador Justiniano llevó a Constantinopla la imagen de Atenea *Promachos*, donde pudo contemplarse hasta 1203.⁷⁰

Por lo demás, ni la misma Iglesia quería verlo todo destruido, y obrando así pensaba ante todo en su interés. Allá donde no lo hacía todo trizas -conducta generalmente seguida frente a los ídolos- confiscaba o, de un plumazo, convertía los antiguos santuarios en cristianos.

La «cristianización» del expolio y la expulsión de los «espíritus malignos»

Tan sólo por lo que respecta a Egipto, se conocen 23 «cristianizaciones», por usar ese eufemismo artificioso. Respecto a Siria y Palestina, 32. Naturalmente los señoríos del templo eran también expoliados, pues las ciudades sagradas paganas eran a menudo muy ricas. Tenían ingresos procedentes del capital fundacional, de las tasas, de los impuestos locales y, naturalmente, de los donativos. El dinero fluía desde las más diversas fuentes y los sacerdotes mendicantes de diversos cultos orientales eran famosos por su mano seductora. Aquellas ciudades tenían también tierras de cultivo con 3.000 y hasta con 6.000 arrendatarios. Pero ya el edificio mismo del templo era sumamente útil y valía la pena hacerse con él. En Adra (Ezra), entre Bostra y Damasco, la inscripción de la iglesia de cúpula, datada probablemente en el año 515, dice así: «El albergue de los demonios se convirtió en casa de Dios». En Roma, donde la transformación de templos paganos en iglesias no se puede documentar para antes del siglo vi, el papa Félix IV (526-530) reconvirtió el *templum* Sacrae Urbis y el *templum* Romuli en una iglesia bajo la advocación de los santos Cos-

me y Damián. Su ejemplo cundió, de forma que, a comienzos del siglo vn, el papa Bonifacio IV, verbigracia, transformó con la aquiescencia del sanguinario mastín imperial. Focas, el Pantheon en la iglesia de Santa María ad Mártires sin efectuar ninguna reforma: máximo ejemplo de cristianización de edificios en Roma. Los templos de Cumas y Fondi se tomaron iglesias. En Cassinum, san Benito erigió una iglesia de San Martín en el templo de Apolo y sobre el altar de ese mismo dios edificó la iglesia de San Juan. Está documentada la transformación en iglesias de los templos paganos de Agrigento, Segesta, Himera, Tauromenion y Siracusa. En Sicilia y ya en el siglo iv, se les arrebató a los paganos sus enterramientos y la necrópolis romano-pagana se convirtió en cementerio cristiano. Los objetos de culto paganos desaparecieron. También en las Galias, en las tierras alpinas, en el Tirol y en Wallis se transformaron los templos en iglesias o sirvieron de fundamento a las mismas. En Grecia, sobre cuyo solar de la cultura clásica la cristianización hizo progresos más lentos, fueron convertidos en iglesias, entre otros muchos, los templos de Apolo en Delos, el de Olimpia y el Partenón de Atenas. También el Theseion (templo de Hefaios) y el Erectheion de Atenas, cuyos exteriores no fueron modificados. Cuando el Partenón, que tenía tres naves, se transformó en una iglesia de tres naves y coro alto, se respetaron ampliamente sus interiores. El Askiepeion y el templo de Illiso atenienses se tomaron asimismo iglesias. En África y por la época de san Agustín, el obispo de Cartago, Aurelio, primado norteafricano, aprovechó la solemnísima Fiesta de Pascua para asentar su cathedra en el templo, ya clausurado, de la Dea Celestis, que posteriormente sería demolido pese a ello. Pero también en otros lugares de África se transformaron los templos paganos en iglesias: en Henschir Chima, en Madaura, en Maktar, en Sabratha, en Thuburbo, etc. En Nacianzo, la Iglesia de San Gregorio, el Doctor de la Iglesia, había sido antes templo pagano. En Éfeso se acondicionó una iglesia en el llamado Serapeion. El Alejandría, el templo de Dionisos se convirtió en iglesia y el templo del genio de la ciudad, en una hospedería. En Constantinopla, el emperador Teodosio convirtió el templo de Helios en un edificio de viviendas, el de Artemisa en una casa de juego y el de Afrodita en cochera. Para mayor escarnio mandó construir en tomo de esta última viviendas para prostitutas pobres.⁷¹

El expolio, la «cristianización» de templos, más frecuente en Grecia y en Occidente que en Oriente, solía iniciarse ¡con ritos de exorcismo, con una expulsión de los espíritus!, pues los más insignes de entre los Doctores de la Iglesia creían en los espíritus con tanta firmeza como los adeptos de la antigua fe. Después de la expulsión de los demonios se procedía a derribar y destrozar los *eidola*, el altar y la imagen venerada. A menudo se emplazaba allí una iglesia. ¡También el arrasamiento a fuego equivalía a un exorcismo, puesto que el fuego, cosa sabida, ahuyenta los malos es-

píritus! Después de la combustión, el lugar era purificado y los muros o los cimientos eran empleados para construir la iglesia. O bien, para profanarlos especialmente, como pavimento del patio. Así se procedió en Áfaca, Burkush, QaFat Qalota y en Baalbek. También el santo obispo de Gaza, Porfirio, ordenó después de la destrucción del Mameion de la ciudad, que las piedras del Adyton, que se consideraban sagradas, sirvieran de pavimento del camino hacia el nuevo templo. Eso como manifestación especial del triunfo sobre el paganismo, «para que no solamente las pisen los hombres, sino también las mujeres, los cerdos y otros animales», expresión que nos recuerda de pasada en qué lugar tan destacado colocan los santos católicos a las mujeres. ¡Caso nada excepcional!: también en burdeles fueron convertidos algunos templos. En caso de conservar los muros, se destruían todos los ornamentos figurativos: esculturas, relieves, pinturas eran arrasados, revocados y recubiertos de pintura. Después se añadía una decoración con símbolos cristianos.⁷²

Al igual que pasó con muchos templos, numerosas imágenes de dioses se salvaron de la devastación porque los cristianos las aplicaron a nuevos usos, especialmente para embellecer los palacios y plazas de Constantinopla. Por lo demás, los cristianos emplearon también otros muchos materiales de los santuarios para construir o equipar sus iglesias y monasterios. En Egipto, por ejemplo, se siguieron usando estatuas de dioses y amuletos grabando en ellos signos cristianos. Parece evidente, verbi-gracia, que una estatua de Asclepio, la más famosa sin duda de entre las deidades terapéuticas de la Antigüedad -muchos de cuyos rasgos más chocantes fueron traspasados a Jesús-, se convirtió en una imagen de Cristo. Una cabeza de Afrodita, en Atenas, en una imagen de María. Una Cibele de Constantinopla, de la que se apartaron los leones y a la que se le modificaron los brazos, se transformó en una orante. En Eleusis, los cristianos adoraron una imagen de Demeter, que bendecía las cosechas, hasta el siglo xix cuando, en medio del dolor general, se transportó a Inglaterra. En Mateleone (Italia), los católicos invocan a una antigua estatua de Venus bajo el nombre de santa Venere, especialmente para sanar enfermedades propias de la mujer.⁷³

No sólo los templos, también edificios profanos del paganismo fueron usados por los cristianos como lugares sacros, aunque ello fuese un caso más raro. Así por ejemplo, en dos salas del anfiteatro de Salona se instalaron oratorios. En esas mutaciones de función pesaban también generalmente las razones económicas y es por ello explicable que fuesen más frecuentes en las comarcas pobres y que apenas se procediese a modificaciones arquitectónicas.⁷⁴

Pero no eran ésos los únicos métodos de cristianizar.

En la isla de Filé, cerca de la primera catarata del Nilo, había un templo de Isis, lugar a donde acudían peregrinos desde remotas tierras. Aquel

culto floreció durante mucho tiempo, algo excepcional en la época cristiana. Duró hasta que Narsés encarceló a sus sacerdotes y envió los ídolos a Bizancio. A raíz de la subsiguiente usurpación del santuario, toda la imaginería egipcia fue recubierta de fango del Nilo -procedimiento que está por lo demás bien documentado por la arqueología-, se dio una mano de pintura blanca a la costra y sobre ésta se pintaron después motivos cristianos. Así se explica que en una antigua *Celia* de Tebas los cuernos de vaca de la diosa Hathor, la Venus egipcia, despuntasen por encima del halo de santidad del apóstol Pedro. Fue especialmente en el Alto Egipto donde se recubrieron a menudo de pintura las representaciones paganas de los templos: «La tierra de los egipcios está plena de santas y venerables iglesias» (patriarca Cirilo).⁷⁵

Otro método muy distinto de cristianizar fue el mostrado por el monje Abraames, quien no constituye, sin embargo, un caso excepcional. Vestido de mercader, estableció su residencia en una aldea pagana del Líbano, donde predicó finalmente el cristianismo. Ciertamente que la gente se opuso en un principio violentamente, pero el misionero supo aprovechar con tal sagacidad una calamidad tributaria que le construyeron una iglesia y lo querían tener por sacerdote. Tres años estuvo trabajando en aquella viña del Señor. Después fue a tender sus lazos en otro lugar.⁷⁶

Por supuesto que ese método no constituía la regla. Era inequívocamente la Iglesia la que empujaba a la confrontación directa y dura con el paganismo y a su exterminio. Era ella la que se impacientaba viendo las vacilaciones ocasionales del Estado, el cual solía alternar las fases de moderación con otras en que atendía prestamente los deseos de aquélla para proceder con toda dureza. Era la Iglesia la que se quejaba por boca de sus obispos y a través de sus sínodos de la laxitud de los funcionarios estatales, que reputaba la perduración del culto a los dioses como perduración de la blasfemia y su erradicación como un deber sagrado. Y por más que circunstancialmente procurase liquidar al competidor religioso con los medios pacíficos de la misión, sus armas más frecuentes, especialmente en las zonas rurales, fueron las de la lucha y la violencia, la oposición encarnizada a las «casas de los demonios», a las «imágenes de los demonios». De ahí que no fueran raras las refriegas sangrientas y que en su transcurso la muchedumbre cristiana «se dejara dirigir por monjes y sacerdotes» (Schuitze).⁷⁷

El impulso al exterminio provenía de la Iglesia

Sólo algunas voces clericales aisladas parecen haber desaprobado la lucha violenta contra el paganismo. El canon 60 del Sínodo de Elvira, por ejemplo, negaba la condición de mártir a todo el que fuese abatido

mientras destrozaba las estatuas de los dioses. También el obispo Teodoreto censura el ataque de un cristiano fanático contra un templo zoroástrico, pero sólo porque la destrucción era «inoportuna», ¡porque aquella «dio pie a una terrible oleada de violencia salvaje contra los discípulos de la verdadera fe»! En ningún caso puede hablarse aquí o en otras partes de verdadera tolerancia. Por supuesto tampoco en el caso de Teodoreto, a quien J. C. Fredouille certifica, eso en 1981, «una nueva actitud para con los paganos»: ¡la amistad! Pero si es cierto que Teodoreto tacha a los judíos de «asesinos de Dios» y que fustiga la «malignidad de los herejes», la «impía doctrina de los arrianos», su «pócima impía», sus «armas diabólicas», su «enfermedad mental», su «lepra» etc., no lo es menos que también arremete -sobre todo en su *Historia de la Iglesia*, pero asimismo en su *Curación de las enfermedades paganas*, ensalzada como una de las mas bellas apologías- una y otra vez contra los «amigos» paganos, incapaces del conocimiento e incultos (*apaideutos*), inferiores, también, a los cristianos en lo moral, meros teorizadores acerca de la virtud, pero no practicantes de la misma, como en el caso de los cristianos. Ataca a sus «supuestos dioses», a los que la «luz ascendente» del cristianismo «confina a las tinieblas como si fuesen quimeras nocturnas». Fustiga sus «ídolos», sus «turbios misterios», rezumantes de extravíos y de inmoralidad, como, verbigracia, los de Heliópolis, «donde halla acogida toda idolatría, donde los oficios diabólicos están preñados de camal concupiscencia, donde se ocultan horripilantes cubiles de animales salvajes». Él jalea a los cristianos asaltantes de templos: al «magnífico Marcelo», obispo de Apamea, quien «según la prescripción del santo apóstol (¡Pablo!) ardía en el celo del espíritu». O al obispo Teófilo de Alejandría, que liberó la ciudad del «desvarío de la idolatría» y «arrasó hasta los cimientos los templos de los ídolos». O a Juan Crisóstomo, la «poderosa luz del orbe», pues éste «destruyó hasta sus cimientos los templos hasta entonces respetados» en Fenicia.⁷⁸

Un contemporáneo de Teodoreto, el obispo Máximo de Turín, dio una muestra igualmente palpable de lo que es el amor cristiano a los enemigos. Cuando los cristianos Alejandro, Martiro y Sisinio, que ejercían de misioneros en la comarca de Trento, intervinieron cierta vez contra unas ceremonias del *Lustrum*, una procesión campestre pagana, y fueron abatidos a golpes por los exasperados fieles y quemados sobre las vigas de una iglesia expresamente destrozada para ello, el obispo Máximo exhortó a su grey a imitar a los santos mártires y retirar los «ídolos» de todos los alrededores. Pues no es lícito, predicaba, «que vosotros, que lleváis a Cristo en vuestro corazón, tengáis al Anticristo en vuestras casas, ni que vuestros convecinos veneren al demonio en sus capillas (*fanis*), mientras vosotros adoráis a Dios en la Iglesia». Un pagano adorador de los dioses es para este obispo (cuyos sermones son «breves y enjundiosos» y lo acre-

ditan como «auténtico predicador popular»: Altaner) un loco (*dianaticus*) o un «desentrañador de signos (*aruspex*), pues una divinidad que fulmina con la locura suele tener un sacerdote loco». Los corazones católicos, en cambio, «se acendran cuando nuestra conciencia, antaño maculada, no sigue ya presa en la suciedad del demonio». ¡Y cuan perversa es la idolatría!: «Mancha a aquellos que la practican; mancha a los asistentes; mancha a los espectadores. Penetra en aquellos que ofician, en los consabedores de la misma, en quienes se callan frente a ella. A saber, cuando el campesino hace su sacrificio, el amo de la finca (*domnedius*) queda manchado. No puede por menos de mancharse cuando ingiere una comida hecha de lo que ha plantado el campesino sacrilego, pues brotó de la tierra ensangrentada y fue guardada en el granero profanado (*tetrum horreum*): donde habita el demonio, todo está manchado, todo es siniestro [...]. Allá donde la iniquidad tiene su morada no hay nada que esté libre de iniquidad [...]». Etcétera.⁷⁹

«Muestra paradigmática de la propaganda de horribles infundios contra los paganos», así califica Tinnefeid una obra chapucera amañada por Zacarías Rhetor (Scholastikos), metropolitano de Mitilene, quien primero fue monofisita, después neocalcedonio y finalmente, en Constantinopla, uno de los conciliares que condenaron en 536 a su amigo y antiguo correligionario, al patriarca Severo de Antioquía. Por medio de una vara de mago, supuestamente descubierta por él, el autor obispal muestra cómo el paganismo vive de la magia y del engaño, cómo se dan instrucciones para extraviar a ciudades enteras con ayuda del demonio, cómo se enseña a que el pueblo se subleve y cómo se agujonea a los padres contra sus hijos y nietos o cómo se dan directrices para practicar el robo, el adulterio, la violación y otros crímenes. En suma, pura propaganda de agitación contra el paganismo, que aparece como reo de un complot criminal contra la sociedad y debe, naturalmente, ser combatido como corresponde.⁸⁰

El mundo cristiano procedió a destruir el paganismo con todos los medios posibles, con las leyes, con la violencia, con el escarnio, con artimañas, con intervenciones directas o indirectas ante los emperadores y las autoridades, con decretos conciliares, con reglamentaciones canónicas de toda índole, con una retahíla de prohibiciones estatales y eclesiásticas, con castigos, etc. Y ya antes, incluso, de que estuviera realmente destruido se aclama jubilosamente su ocaso; se anuncia, se trabaja en aras del mismo; se exige y se vitorea por él mismo.⁸¹

Los más conocidos Doctores de la Iglesia son unánimes al respecto. Los ídolos han caído, los altares han sido derribados, los demonios han huido, exulta ya san Basilio y ve, certera metáfora, cómo los pueblos han caído en la red apostólica. Crisóstomo se jacta de que en Egipto -que para los cristianos fue desde siempre el país de la «idolatría» por antonomasia- «la tiranía del demonio ha sido totalmente aniquilada». También

Cirilo de Alejandría ve ahora este país «lleno de santas y venerables iglesias: hay altares por doquier, rebaños de monjes, enjambres de vírgenes, una gozosa aceptación personal de los sacrificios ascéticos [...]». Hasta en Roma, baluarte de la antigua fe, anuncia Jerónimo, sufre «el paganismo de aridez», y dice sarcástico: «Aquellos que eran los dioses del mundo han buscado ahora un escondrijo en los tejados, junto a las lechuzas y los buhos». Y Agustín, para quien la antigua fe no es otra cosa que adulterio y lenocinio, celebra el ocaso de los dioses como cumplimiento de una vieja profecía veterotestamentaria, ensalza las órdenes estatales para la erradicación de aquélla, la destrucción de los cultos enemigos, hace mofa de ellos y ordena él mismo la demolición de templos, de bosquecillos sagrados, de imágenes, la aniquilación de todos sus oficios divinos.⁸²

Una ola de terror inunda los países

En amplias zonas del Este y del Oeste se destruyen obras de arte irremplazables, se destrozan imágenes de dioses y altares, se incendian árboles sagrados, se queman y arrasan templos. Los monjes son quienes ocupan habitualmente los campos y los obispos conquistan las ciudades. En Asia Menor, el paganismo desaparece prácticamente ya en el siglo iv. Siria, donde se desata furioso un terror implacable, se ve cubierta de ruinas de templos. En Egipto tenemos testimonio de muchas luchas libradas todavía en el siglo v. «Los dioses y los ídolos egipcios caen en medio de sangrientas masacres -escribe J. Lacarriére-, Cada revuelta da siempre lugar al mismo "escenario" con las mismas atrocidades, con los mismos tumultos de masas, con los mismos griteríos plenos de odio y el mismo trasfondo de ídolos despedazados y hechos trizas, arrastrados por las calles, Con templos incendiados, con paganos perseguidos hasta el interior de los santuarios.» Del lado de los vencidos se tiene la sensación de la proximidad del fin del mundo. «Si todavía vivimos -escribe uno de ellos-, entonces es que la misma vida ha muerto.»⁸³

En Capadocia, que se vanagloria de ser «una provincia santa y por todos conocida a causa de su piedad», san Gregorio de Nacianzo sólo conoce templos «en ruinas o en continua merma». En toda la Hélade, en el Peloponeso, los antiguos santuarios, las admiradas obras de arte se convierten en cascote y cenizas a manos de los cristianos: Eleusis, cuyos sacerdotes fueron todos asesinados. Esparta, Corinto y Olimpia son devastadas como sedes de la idolatría. Delfos, saqueada ya por Constantino, es clausurada por Teodosio. ¡Las obras de Teopompo, de Anaxandridas y de otros acerca de los tesoros robados en Delfos se perdieron! En Corfú se demolió un templo helenístico y se grabó una inscripción en la que el emperador Joviano, que nunca pisó la isla, se gloría como destructor del

templo y constructor de una iglesia cristiana. En correspondencia con ello, el número de sedes obispales en Grecia experimenta un crecimiento galopante desde principios del siglo iv, en que había entre 10 y 15, hasta llegar a casi 50 a mediados del siglo v.⁸⁴

Pese a todo, el paganismo perduró aún por mucho tiempo, especialmente en círculos griegos, debido a lo cual el término «helenos» equivalía entre los coptos al de «paganos». También en el siglo v viven y se mantienen creativos *pagani* insignes. El primero de ellos Proclo, influyente cabeza rectora de la academia platónica, un filósofo fuertemente impregnado de sentido religioso, del que sin embargo se perdieron muchas cosas: entre ellas su escrito contra los paganos. Nonnos de Panópolis, el más destacado de los escritores épicos griegos de la Antigüedad tardía, escribió por entonces las *Dionysiaka*, la historia del dios Dionisos, último gran poema pagano. Ya muy mayor escribió, siendo ya seguramente cristiano, la *Metabolé* (de gran debilidad métrica y estilística), una paráfrasis en hexámetros del evangelio de san Juan. Aún siguen trabajando historiadores paganos: Eunapio de Sardes, enemigo resuelto del cristianismo e idolatrador del emperador Juliano, Olimpodoro de Tebas (Egipto), que prosigue más o menos la obra del anterior con 22 libros sobre el imperio de Occidente. O bien Zósimo, adversario de los cristianos, que produjo su obra en la transición al siglo vi, y de quien nos ha quedado una *nea Historia*, una historia de los emperadores romanos en seis libros.⁸⁵

Todas las instituciones paganas fueron, no obstante, paulatinamente desmanteladas. La biblioteca de Antioquía, en la que predominaba, a buen seguro, la literatura anticristiana y había sido instalada por Juliano, fue quemada ya bajo el sucesor de éste. Gobernando aún Juliano, fue entregado a las llamas el templo Daphne en esa misma ciudad. Los Juegos Olímpicos tuvieron lugar por última vez en 394. «¿Pues qué es el certamen olímpico sino la fiesta del diablo que hace escarnio de la cruz?» (el Doctor de la Iglesia Basilio). Cuando el prefecto urbano Leoncio (434-435) intenta celebrar unos Juegos Olímpicos en Calcedona, el proyecto fue truncado por la encarnizada resistencia del monje Hipacio, que veía en ello la reanimación de la idolatría. Todas las festividades paganas fueron prohibidas, siendo la de las Lupercalias la que perduró por más tiempo, hasta ser prohibida por el papa Gelasio I. La universidad de Atenas -«*the only stable institution of the time*» (Frantz)- fue clausurada en 529 (no es verdad que persistiese después de ello, como suponen algunos investigadores) y se decretó la confiscación de su patrimonio fundacional. Con todo, numerosos profesores, escritores y funcionarios griegos permanecieron imperturbablemente fieles al paganismo hasta finales del siglo vi.⁸⁶

A lo que los adeptos a la antigua fe ya no podían aspirar -eso quedaba ya muy lejos- era a hacer carrera. Incluso su vida religiosa se vio crecientemente constreñida y, desde la transición del siglo iv al v, casi im-

posibilitada. Desalojada de los *templa* de las ciudades, su religiosidad se desplegaba a lo sumo en los/ana, en los santuarios y capillas paganas del agro. ¡A aquellos fieles se les denominaba por ello *fanaticii* (Los términos «fanatismo», «fanático», el poseído por Dios, el que enloquece por Dios, provienen, como es sabido, de la esfera religiosa.) Commodian, un cristiano seglar de vida ascética y poeta de poca monta que quería atraer a los paganos a Cristo a través de su arte, menciona una vez en su *De simulacris eorum* (se. *deorum dearumque*) el «exiguo número y la pobreza, que les fuerza a la mendicidad, de los sacerdotes idólatras». Lamentablemente los historiadores no saben ni de dónde era nativo Commodian, si de Gaza, África del Norte, Roma o las Galias, ni tampoco si vivió en el siglo m, iv o v.⁸⁷

Ya en el paso del siglo iv al v, el paganismo se arrastra exhausto, desheredado, castigado, perseguido. En aquellos días «crepusculares para el paganismo» (Kaegi) éste sólo reacciona esporádicamente, a escondidas, de manera, valga la expresión, lúdica: en las fichas de juego. Algunas de éstas, de las que Andrés Alföldi afirma que «apenas es posible imaginarse nada más ruin e insignificante», muestran las deidades Serapis, Isis, Júpiter y, sobre todo, a Juliano, cuyos días se añoraban. Propaganda anticristiana en la mesa de juego, apenas catalogable como delito. Con todo, ello indujo a los cristianos a producir fichas ortodoxas. Confeccionadas de una calidad muy superior por grabadores profesionales, esas fichas muestran a los emperadores cristianos Honorio o Arcadio o bien un pez con el cristograma constantiniano.⁸⁸

Sólo quedaron algunas islas de paganismo desperdigadas aquí y allá: finalizando el siglo v, los creyentes de Isis en Menuthis, por ejemplo, que posiblemente se mantuvieron únicamente porque «los cristianos estaban allí en tal inferioridad numérica y era tal la debilidad de su fe», escribe un cronista, «que tomaban dinero de los paganos y a cambio no les estorbaban en sus sacrificios».⁸⁹

A comienzos del siglo vi, el obispo Jacobo de Sarug, que pasó la mayor parte de su vida cerca de Edesa, describe la situación cultural y religiosa: «Los templos de los dioses están abandonados y en sus palacios anidan los erizos [...]; sus adoradores están expuestos al desprecio. Las reuniones se dispersan y no hay persona que visite sus fiestas. En las cimas de los montes se erigen iglesias en lugar de los templos de los dioses de la fortuna; sobre las colinas se levantan casas de Dios en lugar de los santuarios de los dioses; sobre las solitarias alturas habitan eremitas». Y leyendo este texto, casi nos parece estar viendo, literalmente, los últimos estertores del paganismo: «Mientras Satán erige de nuevo la imagen de un dios, otra cae rodando al suelo. Mientras aquél acude presuroso a alzar a un dios de su caída, oye el estruendo causado por el derrumbamiento de un templo».⁹⁰

La lucha antipagana llegó a su cénit con el emperador Justiniano. Al acoso de los enojosos impedimentos legales, a la quema de libros paganos, a la destrucción de templos, a la confiscación de patrimonios, a la expulsión y encarcelamiento de sacerdotes, vinieron a sumarse las ejecuciones. En realidad la primera majestad cristiana, Constantino, había dado ya ejemplo para ello al segar la vida del filósofo Sopatros. También el gramático Pamprepio, expulsado bajo el poder de Zenón, fue ejecutado posteriormente, siendo ése el inicio de una persecución de filósofos paganos. Y bajo Zenón, el filósofo Hierocles fue azotado, a causa de su conducta anticristiana, hasta hacerle salpicar sangre. Ahora, bajo Justiniano fueron ejecutados varios reos de «helenismo»: el ex refrendario Macedonio, el cuestor Tomás, un tal Pagesio con sus hijos. El también inculpa-do ex prefecto Asclepiodoto se anticipó a su condena tomando veneno; lo mismo hizo de ahí a poco cierto Focas, a quien el emperador hizo enterar vilmente, como «si fuese un asno». A raíz de ello, muchos paganos se convirtieron en Constantinopla a la única religión verdadera.⁹¹

También el obispo monofisita Juan de Éfeso, que tenía a gala denominarse a sí mismo «maestro de los paganos» y «tritador de ídolos», organizó, con «la ayuda de Dios» y bajo el poder de Justiano, expediciones a las más remotas comarcas del *Asia Minor*. Con sus cómplices, monjes fanáticos sobre todo, demolió numerosos templos, taló árboles sagrados, quemó unos 2.000 escritos paganos, liberó supuestamente a 70.000 (u 80.000) paganos «del error de la idolatría» y construyó en total 99 iglesias y 12 monasterios. Cuando en la ciudad de Darío, situada en una altiplanicie de la comarca de Tralles, arrasó hasta sus fundamentos un «enorme y famoso templo de la idolatría», construyendo sobre sus ruinas un «imponente monasterio», entró en conflicto con el obispo local, que veía vulnerados sus derechos en la diócesis.⁹²

Veinte años después de que, en el verano de 559, varios paganos detenidos fuesen conducidos a través de las calles de Constantinopla y sus libros e imágenes fuesen quemados en el *kynegeion*, el año 579 se produjo una masacre de paganos en Heliópolis (Baalbek), provocada por una orden de Tiberio II (578-582). De las declaraciones de algunos, obtenidas mediante la tortura, se desprendía la existencia de centros paganos en diversas ciudades orientales, especialmente la de una comunidad de culto secreto en Antioquía: la última noticia que se tiene de una comunidad religiosa pagana en esta ciudad. Perseguido por los esbirros imperiales, el sumo sacerdote de Antioquía, Rufino, se quitó la vida. Un tal Anatolio y otros paganos fueron llevados a Constantinopla ante el juez. Pero como quedasen libres y circulase el rumor de que los jueces habían sido sobornados, el pueblo se rebeló gritando: «¡Que se exhumen los cadáveres de los jueces! ¡Que se exhumen los cadáveres de los paganos! ¡Que se glorifique la fe cristiana!». El populacho no se detuvo ni ante el fuego ni ante

el asesinato. Agarró a dos paganos, un hombre y una mujer, los arrastró hasta el mar, los puso en un botecillo y los quemó juntos. Después tuvo lugar una revisión del proceso y se produjeron nuevas detenciones en Asia Menor y en Siria, inducidas en parte por motivos políticos o de otra índole, por las querellas, verbigracia, en la alta sociedad bizantina. Las cárceles de la capital se abarrotaron. Los paganos condenados, muchos de ellos senadores, fueron ejecutados, arrojados a los animales salvajes y después calcinados. Con todo, los procesos se fueron dilatando hasta el gobierno del emperador Mauricio, debido al gran número de acusados, al ansia vindicativa de los cristianos, siempre deseosos de dar con el rastro de más paganos y de entregarlos a «su justo castigo». Y cuando Mauricio, en las postrimerías del siglo vi, persiguió a los monofisitas en Edesa y clausuró el monasterio de los «orientales», de los que fueron asesinados 400, el obispo de Carrhae seguía dando caza a los paganos, entre ellos a Akyndinos, el hombre más distinguido de la ciudad.⁹³

En el Imperio Bizantino hubo en el siglo vii, e incluso más tarde, pequeños círculos de fieles de la antigua religión, dispersos generalmente por regiones muy apartadas y sin ejercer la menor influencia. Sólo entre las tribus eslavas de los Balcanes estaban aún difundidos los cultos precristianos, pues éstas sólo cayeron -parcialmente- bajo la soberanía bizantina a finales de ese siglo. Todavía en los años 691-692, el Concilio Trullano, bajo la presidencia de Justiniano II, adoptó medidas -poco eficaces- para combatir el paganismo, exigiendo la erradicación de los últimos reductos de la locura «helenística», de las costumbres y fiestas paganas, de los juramentos, etc., y ello con tal intensidad que hemos de concluir que el costumbrismo pagano había experimentado un refloreamiento en el siglo vii. La fiesta de la Brumalias, prohibida también por el *Trullanum*, se celebró en el Imperio Bizantino hasta la Alta Edad Media.⁹⁴

Las sedicentes costumbres paganas estaban aún ampliamente difundidas en el siglo vii y ostensiblemente entre todas las capas sociales, tanto entre la población urbana como en la rural. «Hasta en el seno del clero había no pocas personas que cultivaban esas costumbres» (Rochow). Algunas de ellas adquirieron carta de naturaleza en el folclore balcánico. Los concilios de los siglos vi y vii prohíben reiteradamente la magia y los augurios; condenan a los encantadores, adivinos y toda clase de «idolatría». Es más, apenas hay nada que escape a la solemne condena de la Iglesia, desde los bailes públicos hasta el que las mujeres lleven ropa masculina, algo vetado ya en el siglo iv -y censurado todavía en el siglo xiv-. En las Galias, hasta muy entrado el siglo vi, y en las islas Frisonas hasta el vill, sigue habiendo cultos a favor de Júpiter, Mercurio, Diana y Venus. Hay testimonios de la existencia de imágenes del politeísmo en Palmos, alrededor del 1100, y en Creta incluso hacia el 1465. Ídolos que pronunciaban oráculos fueron venerados en Occidente hasta la Alta Edad Media.⁹⁵

A los suecos sólo se les pudo «convertir» por esa época, y en cuanto a los pueblos bálticos hubo que esperar hasta el siglo xv. Después de ello, el paganismo quedó prácticamente liquidado en Occidente. Pues frente a toda veneración (*worship*) no cristiana de Dios, la actitud que perduró en la Iglesia fue «*one of war, and war of the bitter end*» (Dewick).⁹⁶

Pero al igual que pasó con el paganismo, también llegará el día en que el cristianismo vegete hasta su extinción.

OBSERVACIÓN FINAL

Raras veces en las recensiones, pero sí con frecuencia en las discusiones, algunos cristianos (según mi experiencia son a menudo aquellos que -por si acaso- ni siquiera me han leído) me objetan que por muchos crímenes eclesiásticos que recopile («¡Usted escribe novelas criminales!», me espetó un eclesiástico en la Emisora Freies Berlín) ello no hace tambalear para nada su fe cristiana. Ahora bien, en todos estos volúmenes, yo no solamente presento el aspecto ético del cristianismo, sino, de vez en cuando, también el dogmático. Y en ese punto, el pío argumento resulta inocuo. Ya el capítulo más largo del volumen 4, el primero de ellos, reduce al absurdo, históricamente, todo argumento que se remita a la fe cristiana.¹

Es cierto: para los «creyentes» no son los problemas históricos, filosóficos y éticos lo decisivo, ni lo es la verdad o, por usar un término más modesto, la verosimilitud. Lo decisivo es su propio problema. Ellos «creen»; no podrían vivir sin su fe. Eso pese a que si fuesen indostánicos, por ejemplo, tendrían probablemente una fe totalmente distinta. Y de ser africanos, a su vez, otra diversa. Aspecto éste que relativiza de antemano toda fe. Mi vida me indica que se puede vivir perfectamente sin una «fe». Y millares de adhesiones que me han llegado por escrito, a menudo estremecedoras, testimonian que también otras personas pueden, tras renunciar a su fe cristiana, vivir mucho mejor que antes y con mucha mayor libertad: es más, sólo entonces comienzan a vivir y apenas más «inmoralmente» que los cristianos.

NOTAS

Los títulos completos de las fuentes primarias de la Antigüedad, revistas científicas y obras de consulta más importantes, así como los de las fuentes secundarias, se encuentran en la Bibliografía publicada en el primer volumen de la obra *Historia criminal del cristianismo: Los orígenes, desde el paleocristianismo hasta el final de la era constantiniana* (Ediciones Martínez Roca, colección Enigmas del Cristianismo, Barcelona, 1990), y a ella debe remitirse el lector que desee una información más detallada. Los autores de los que sólo se ha consultado una obra figuran citados únicamente por su nombre en la nota; en los demás casos, se concreta la obra por medio de su sigla.

1. Embrutecimiento

La ruina de la cultura antigua

1. Tat. or ad Fr. 26, 5.
2. Tert. de praescr. haer. 7, 14. de anima c. 2. Citado seg. Dannenbauer 1111.
3. *Ibíd.* 1114.
4. Rauch (Compil.) 253.
5. H. v. Schubert, Bildung u. Erziehung in frühchristlicher Zeit, pag. 90 ss.
6. Ballauff 316.
7. Vogt, Der Niedergang 403.
8. Dannenbauer 1178.
9. Blumenkamp 505. Fuchs, H. Bildung 346. Rabbow 161 ss. Marrou 75 ss. Gignon 70.
10. Blumenkamp 505. Fuchs, H. Bildung 347 con refer. a Xen. mem. 4, 7. Dtv Lexik. 17, 108. Rabbow 109 ss.
11. Blumenkamp 506 ss. Fuchs, H. Bildung 347.
12. Blumenkamp 507 ss. Con toda clase de detalles y documentación, Marrou 141 ss.
13. Blumenkamp 510 ss. Dtv Lexik. Philosophie m 216 s. Fuchs, H. Bildung 348 s.
14. Blumenkamp 515. Wolf, P. Vom Schulwesen 24 ss. Marrou 321 ss. y en otros pasajes.
15. V. Blumenkamp 516 con abund. docum.

16. *Ibíd.* 518ss.
17. Act. Apost. 4, 13. Fuchs, H. *Bildung* 350 ss con abund. indic. de fuentes. V. Soden, *Christentum u. Kultur* 8 ss. Campenhausen, *Tradition u. Leben* 216 ss, en esp. 219. Dannenbauer I, 114. Con más detalle, Deschner, Hahn 292 ss.
18. Athenag. Resurr. 25. Blumenkamp 520 ss con indicac. de fuentes del Nuevo Testamento y de la Patrística.
19. II Co. 6, 9.1. Tim. 1, 20. Hebr. 12, 19. Blumenkamp 521 ss, espec. 524.
20. Orig. contra Cels. 3, 56. Orig. Coment. a los Salm. 1, 3. J. Crisost. en Ephes. hom. 21. Tim. 9, 2 in glor. 85 ss. Hieron. Ep. 107, 4, 9. Basil. Exhort. a los jov. I. Blumenkamp 521 ss, con indic. de fuentes y de bibliograf. Heilmann, *Texte I* 267. Ballauff 1316.
21. J. Crisost. Serm. sobre el terrem. 3. Ballauff 278.
22. **Blumenkamp** 525.
23. Efes. 6, 4. Col. 3, 21. Blumenkamp 528 ss con indicac. de fuentes.
24. Efes. 5, 24. I Tim. 2, 11 ss. August. in Johan. tr. 51, 13. J. Crisost. vid. el. 9.
25. Tert. cult. fem. 1, 1. c. 5. s. Virg. vel. 7 s; 11; 17. coron. 14. Zschamak 16, Bartsch 50. Dannenbauer I 161 ss. Más ampliamente en Deschner, *Historia sexual del cristianismo*, cap. 18 (Ed. Yaide).
26. I Tim. 2, 15. Cita de Lutero en Ronner, 109. Grisar II 492.
27. Clem. Al. Strom. 2, 139, 5. Tert. Uxor. 1, 5; Exhort. cast. 12. Ambros. virg. 125. Hieron. adv. Helv. 20. Blumenkamp 526 s con más indicac. de fuentes.
28. Comp. Hamack, *Mission u. Ausbreitung* 1246 s. Extensamente en Deschner, Hahn 293 ss, 302 ss.
29. I Co. 1, 19. Col. 3, 8. Comp. tb. Col. 2, 18; 2, 23. Hechos 17, 18. Luegs II, 258 ss.
30. Ex. 20, 4; Deut. 5, 8. Me 13, 1 s. Mt 6, 33; 24, 1 s. Le 10, 31 ss. 21, 5. Lortz I 8. Daniel Rops, *Umweit Jesu* 285 ss. Con más amplit. en Deschner, Hahn 292 ss.
31. Comp. entre otros a Jn. 12, 31; Hechos 17, 15; 18, 3; Tit. 3, 3; Petr. 1, 14; 1, 18; 2, 1; 4, 3; Gal. 6, 16; Heb. 11, 9; 11, 13; 13, 14. Ign. Trall. 3, 2. Herm. vis. 3, 7. 2; 4, 3. 2. Clem. 5, 1; 5, 5; 6, 3 s. Diog. 6, 8. Bam. 5, 7; 13, 6. Arist. apol. 16. Just. Tryph. 119. Ps. Cypr. de pasha computus c. 17.
32. Tert. adv. Prax. 3. Bardenhewer I 74 ss, espec. 76. Hamack, *Mission u. Ausbreitung* 1389, nota 2. Ballauf 287. Dannenbauer 1110 s, 122.
33. Cita en Ahiheim, Celsus 20. Clévenot, *Die Christen* 78.
34. V. Boehn 40 s. Struve, T., 542. Hauck, A., I 54. Stemberg 158.
35. Atan. Vita Ant. c. 19. Pall. Hist. Laus. c. 38. Bened. reg. c. 7: aquí, desde luego, sólo en relación con la obediencia maquinal de los crist. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums* 221 ss. Nigg, *Geheimnis der Mönche* 55. Lacarriére 132 s y en ot. pasajes. V. tb. Deschner, *Historia sexual del cristianismo*, Ed. Yaide 80 ss.
36. Lacarriére 175 ss y espec. 178 ss.
37. Pall. Hist. Laus. c. 38. Johan. Clim. scal. par. 24. Altaner/Stuiber 238. Hilpisch passim. Lacarriére 114 s, 120, 123, 144.
38. Altaner/Stuiber 241 s. Kraft 309 s. Lacarriére 121, 181 ss.
39. Lacarriére 133 s. R. Amelvinau cit. allí mismo.
40. Vita Ant. c. 1. Lecky II 93. Hertling, Antonius 15 s. Dannenbauer I 154.
41. RAC 19501864. Hamack, *Das Leben Cyprians* 81. List, 46 ss esp 49. Sobre la dudosa edad: Völter 10 s. Nigg, *Geheimnis der Mönche* 51, cree seriamente que «haría falta la presencia de un nuevo Antonio». Clévenot, *Die Christen* 178 ss.
42. Iren. adv. Haer. 1, 31. Hippol. ref. omn. haer. 9, 11. Hamack, *Mission u. Ausbreitung* 175. Von Boehn 33. Lietzmann. *Geschichte III* 102.

43. Comp. tb. Ballauff 284 ss.
44. I Co. 3,19. Hermias 1,2,10. LThK I. A IV 993. Altaner/Stuiber 78. Bardenhewer 1325 ss. Krause, Die Stellung 73.
45. Ignat. Ant. ad Phil. 6,2; ad Magn. 1,2; ad Smyr. 5,1; ad TraÜ. 4,2; Ad Efes. 11,1; 17 ss; ad Rom. 3; 6; 1; 7, 1 s. Bardenhewer 1131 ss, esp. 134. Krause, Die Stellung 61 s.
46. Theof. ad Autol. 2, 2; 2, 8; 2, 12; 2, 15; 2; 33; 3,1 ss; 3, 16 s; 3, 29. Bardenhewer I 302 ss. Krause, Die Stellung 70 ss. Ballauff 287.
47. Syr. Didasc. c. 2. Altaner/Stuciber 84 s. Krause, Die Stellung (resumen) 87.
48. Krause ibíd. 73 s, 86 ss. Campenhausen, Patristica Griega 46. Schneider, Geistesgeschichte 1295 s.
49. Min. Fel. **Dial. Oct.** 1, 4 s; 14, 2; 23, 1 ss; 38, 5.
50. Tert. Apol. 19; 42. Prescr. Haer. 7. Anima 2. También Taciano había declarado que los textos bíblicos eran más antiguos que todas las sentencias de los griegos. Ballauff 285. Morgan, The Importance 366. Rolifs, Tertullian. Loofs, Dogmengeschichte 166. Heiler, Altkirchiiche Autonomie 11. Dannenbauer 1118.
51. Tert. pall. 2; prescr. haer. 7; 14. Anima 1, spect. 17; 29. apol. 46. Krause, Die Stellung 101, 108. Ballauff 288. Dannenbauer 1111, 119, 364.
52. RAC 19501 709 dd. Bardenhewer II 517 ss.
53. Amob. adv. nat. 2, 5 ss; 2, 38 ss; 3,28; 3, 32 ss; 4, 33 ss; 7, 32 ss y en otro lug.
54. Comp. el resumen corresp. de Krause en Die Stellung y tb. en Ballauff 288 ss. Weissengruber, Monastische Profanbildung, passim.
55. Comp. introduc. de Weismann, Kirche u. Schauspiele y p. 197 s.
56. Ibíd. y en 104 s. Cramer 105 s.
57. Salv. gub. 6, 34; 6, 37 s. August. serm. 9,5. Civ. Dei 3, 19, 34 ss. Comp. introd. de Weismann, Kirche u. Schauspiele y 104 s, 157, 164 s.
58. Tert. spect. 3, 3 ss; 20, 1 ss. Comp. tb. 2,1; 3, 1; 8, 10. Amob. adv. nat. 6, 35. August. serm. 88, 16, 17; 9, 3. Weismann, Kirche u. Schauspiele 70 ss, 199. Jürgens 191 ss.
59. Amob. adv. nat. 6, 35. August. civ. dei 2, 4. Cod. Just. 3, 12, 11. RAC 19501 594. Van der Nat 749 ss. Kraft 293. Altaner/Stuiber 349. Cramer 104 s. Otr. indic. (te fuentes en Weismann, K. u. Schauspiele 72, nota 15. Comp. tb. 197.
- 60. Tat. orat. ad Grec.** 22, 1 ss.
61. Luciano, De Salt. Liban, orat. 64. Cypr. Donat. 8. Indicac. prolija de fuentes en Weismann, K. u. Schausp. 72 ss, 197. Comp. Mesk 59 ss. Cramer 104.
62. August. Civ. Dei 2, 26. Otras abund. indicación de fuentes o docum. en Weismann, K. u. Schausp. 94 ss, 197.
63. Cod. Theod. 2, 8, 20; 2, 8, 23. Document. abundante e indic. de fuentes ibíd. Comp. tab. Geffcken, Der Ausgang 179 ss. Cramer 104 ss.
64. Clem. Al. Strom. 7, 36, 3. Tert. pud. 7, 15; spect. 24, 3. Syn. Elvira c. 62.1 Syn. Arelat. c. 4 f. 2. Syn. Carth. c. 63. 3. Syn. Carñth. c 11. 4. Syn. Carth. c 88.7. Syn. Carth. c2. Apost. Const. 8, 47; 8, 32. Abund. indic. de fuentes en Weismann, K. u. Schausp. 69 ss, 104 ss. V. tb. Cramer 104. Kühner, Lexik. 21.
65. Tert. spect. 29, 3.
66. Ibíd. 25, 5; 29. Cramer 105.
67. Quodvultdeus symb. 1, 3 ss. Bardenhewer IV 522.
68. August. Tract. John. 7, 6. Civ. Dei 2, 4, 14. Ep. 138, 14. De Ordine 25 f. En. Ps. 50, 1; 80, 23. Sermon. 9, 13. Lib. arb. 2, 166. Weismann, Kirche u. Schauspiel 123 ss, 173, 201 s. Allí se hallan indicadas otras muchas fuentes.
69. August. En. Ps. 39, 9; 96, 10. Tract. John. 7» 6. De vera relig. 51, 100. **De**

- música 1, 4, 7; 1, 6, 11. Weismann, Kirche u. Schausp. 174. F. G. Maier, August. 31 ss.
70. August. Civ. Dei 1, 32, ww; 2,27,16 ss. Weismann, Kirche u. Schausp. 198.
71. Tert.Spect.30.
72. Ott, Christiiche Aspeóte 187 ss.
73. Ibíd. 189 ss. Sobre la cuestión básica V. Lawrence 17 ss.
74. Marcuse, Obszon 212. Háring, Gesetz Christi II 456, 470, III 316.
75. V. la duodécima edic., corregida y actualizada de mi *Historia sexual del cristianismo* (Ed. Yaide, Zaragoza 1993), pag. 432 y ss y mi artíc. en el nro 46 del 10. Nov. de 1988 en la Rev. *Stern*, pese a que fue gravem. mutilado.
76. Dannenbauer I 122 ss, 140 ss. Vogt, Der Niedergang 275. Jones, The back-ground 19 ss, 26 ss.
77. Fontaine 5 ss.
78. Statuta Eccl. Ant. c. 38. Dannenbauer 1113 ss. Illmer, 8, 59.
79. Just. Tryph. 2, 1; Apol. 1, 46; 1, 10. Clem. Al. Strom. 1, 5, 28, 3 s. 1, 4, 27, 3 ss; 4, 22, 136, 3 ss. Jaeger 28. Tratado ampliam. en Deschner, Der Hahn. 302 ss
80. August. retr. 1, 13,3.
81. Dannenbauer 1121, 145. Basil. Homil. 22, 1; 22, 7.
82. **Socrat. h. e.** 2, 9.
83. Euseb. h. e. 5, 28, 14 ss.
84. RAC 1976 IX 787. Dannenbauer I 97.
85. Tat. Or. ad Gr. 27, 7 ss, 18, 1 ss. Dannenbauer II 118.
86. Tat. Or. ad Gr. 27, 7 ss. Dannenbauer 1147.
87. Jürss393.
88. Dtv Lexik. Philosph. II 30 s, 236. Holzhey. Das Bild 177 ss. Prause 34 ss.
89. 2 Co. 12, 2. Ps. 148, 4. Ambros, Exam. 1, 6; 2, 2; 3, 2.
90. Ambros. hex. 1, 6, 24; 2, 1, 3; 2, 2, 7; 6, 2, 7 s; Off. I 26, 122. De Abran. 2, 11,8. Fid. ad Grat. 1, 5, 42. Coment. a Lucas. Proemio 2 s. RAC 1950 I 366. Bardenhewer III 503. Niederhuber XXI. Mesot 103. Dannenbauer I 131, 136 s.
91. August. Conf. 6, 4, 5 s. Altaner/Stuiber 412 ss. Bardenhewer III 527. Kellner 31 ss. Dannenbauer 1129, 132 ss. Chadwick, Orígenes 152.
92. Ambros. exam. 4, 5, 20. Altaner/Stuiber 381. Kellner 77 ss. Moerschini 118.
93. Ambros. Exam. 5, 19.
94. Ibíd. Comp. con Bartsch 50.
95. Bardenhewer III 509.
96. Ambros. Exam. 5, 20.
97. Ambros. Ibíd. 5, 24. RAC 1966 VI 890 ss. Bardenhewer III 508 ss. Niederhuber I 3. Heiler, Erscheinungsformen 89.
98. Ambros. Exam. 5, 23. Niederhuber 224. Heiler, Erscheinungsformen 208 ss.
99. Ambros. Ibíd. Bardenhewer III 526.
100. Ambros. Exam. 5, 24. Bardenhewer III 509 s.
- „ 101. Bam. 9, 8 s. Comp. con 12, 2. Sobre ello Deiter. 33, 17. Comp. tb. Hebr. 9, 13 ss, 9, 18 ss. Tert. adv. Marc. 3, 18. Goodsped, A History 34. Dannenbauer 1134 s. Informac. más detall. sobre estas artes exegeticas en Deschner, Hahn 114 ss.
102. Altaner/Stuiber 430.
103. August. Tract. in Evang. loh. 122, 8. Altaner/Stuiber 429 ss. Eggerrsdorfer 166 ss. Dannenbauer 1133. Crombie 17.
104. Una enumeración incompleta de los estudiosos que lo consideran espurio se halla en Feine-Behm, 118 ss. Comp. tb. Goguel 74. Ya las palabras que concluyen el capítulo 20 muestran que el evangelio acababa con ellas.

105. Dannenbauer I 141 s, 371. Comp, coa 147. K. Holl, Gesammeltó Aufsätze 3, 94, cit. en Dannenbauer I 371.
106. August. Ep. 82. c. Faust. 11, 5. De Doctrina 1, 37,41. Civ. Dei 21,6. Dannenb. 1141 s., 147. Lorenz, Wissenschaftslehre 221.
107. Altaner/Stuiber 413. Capelle RAC I 1950, 982. Dannenb. 193.
- 108. RAC 11950, 989. Pauly V 1131 ss. Dtv Lexik. Philosophie IV 325 ss. Tuscum Lexik. 267. Altaner/Stuiber 429. Dannenbauer 195, 97.
109. August. Civ. Dei 21, 9, 2; 21, 16. Holl, Augustins innere Entwicklung 106 s. Dannenbauer I 98 s. Weissengruber, Monastische Profanbildung 12 ss.
110. August. ord. 2, 9, 27. Enchir. 9, 3. De Trinit. 11, 1, 1. De Gen. ad litt. 5, 16, 34. Conf. 10, 35. Otros testim. en Van der Nat, Apol. u. patr. Váter, RAC IX 1976, 745. Dannenbauer II 71 s. Lorenz, Wissenschaftslehre 51, 245 s.
111. August. Enarr. in Ps. 118, 29, 1. Conf. 3, 4, 7. Ep. 101, 2. Capelle, RAC I 1950, 983 s. Dannenbauer I 143 s. Lorenz, Wissenschaftslehre 51, 245 ss. Weissengruber, Monastische Profanbildung 14 s. Maxsein 232 ss. H. Maier, August 87 ss, espec. 92 ss.
112. August. Civ. Dei 22, 8. Tract, in loh. 7, 12. Classen 159. Kawerau, Geschichte der alten Kirche 201. Hoeveis 291 ss.
113. August. De Doctr. Crist. 2, 41. Kraft 94 s. Altaner/Stuiber 430. Bardenhever IV 480 s. Opeit, Materialien 64 ss. H. Maier, Augustin 96 ss.
114. August. De Doctr. Crist. 2, 1 ss. Serm. 177, 2. Dannenbauer 1144 s. Comp. allí mismo el muy significativo programa educativo de Jerónimo, p. 161.
115. Hartmann, Geschichte Italiens I 181. Vogt, Der Niedergang 285. Dannenbauer I 92 ss.
116. Denk 88, 93. Buchner, Die Provence 83. Vogt, Der Niedergang 404, 527. Dannenbauer I, 93 ss. Wolf, P. Vom Schulwesen 53 ss. Haarhoff, passim, espec. 39 ss.
- 117. Jouassard 501 ss. Altaner/Stuiber 316. Liban, citado en Wolf, P. Vom Schulw. 88. Comp. 29.
- , 118. Dannenbauer I 96, 111.
- 119. Vogt, Der Niedergang 402 ss. Dannenbauer 196 ss, 147, 178. Wieacker 78 ss. Randers-Pehrson 272 ss.
120. Denk 197 s. Dannenbauer II 59, 68 ss, 79 ss. Weissengruber, Weitliche Bildung 13 ss. Illmer 150 ss.
121. Para Agustín la «Schola Christi» era la iglesia; para Casiano, el monasterio. August. 177, 2. Cassian, Collationes 3, 1 ss. Denk, 196. Weissengruber, Weitliche Bildung 15 ss. Illmer, 11 ss, 27 ss.

Irrumpe la obsesión cristiana por los espíritus

122. Schweizer, Geister 698.
123. Heiler Erscheinungsfórmen 315.
124. Kyrill. Jerus. Myst. Cat. 13, 3. 36.
125. Athan. Vita Antón. 23.
126. Rubín 126.
127. Luegs I 509s.
128. Ratzinger, cit. en la Frankf. Rundsch. 24. Abril 1978, Nro 85.
129. Bertholet 195. Heiler, Erscheinungsfórmen 476 s.
130. Oidenberg 264 ss. Colpe 555 ss. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken 322.

131. Colpe, 556 s coa abund. indic. de fuentes y de bibliograf. r Heiler, Erscheinungsformen 226.
- O
132. Colpe 615 ss.
133. Ibid. 565 s. Heiler, Erscheinungsformen 478.
134. Maier, J. Geister 579 ss, con profusa indic. de fuentes y de bibliograf. Heiler, Erscheinungsformen 84. Sobre la «literatura intertestamentaria» y su fuerte influencia sobre el cristianismo, V., p. ej., Stockmeier, Glaube u. Kultur 160 s.
135. Maier, J. Geister 580 s.
136. RAC IX 630 ss. Heiler, Erscheinungsformen 477 s.
137. Daniel Rops, Umweit Jesu 301 ss.
138. Maier, J. Geister 672 ss. V. tamb. RAC IX 772.
139. Maier, Ibid.
140. Daniel-Rops, Umweit Jesu 314 ss.
141. Maier, J. Geister 674 s.
142. VanderNat718.
143. Comp. verbigr. Tert. De Idol. 9 Lact. Div. Inst. 2, 15. Chrysost. Hom. 21 ad Popul. Antioich. Con todo detalle, Deschner, Hahn 37 ss, 252 ss, 283 ss, 360 ss, 382 ss. Del mismo, Der gefälschte Glaube passim.
144. RAC IX 624 s. 775, 778.
145. Min. Fel. 26, 9. Tert. Apol. 23, 1 An 1, 4 f; 28, 5; 41, 1. Optat. Mil. 4, 6.
- August. C. Iu. 2, 1, 3. Kallis, Geister 710. Van der Nat 750 s. Schweizer, Geister 698.
146. I Tim 4, 1 que equip. los espír. extrav. a los demonios. Tamb. el Apocal. 16, 13 se equiparan los «tres esp. impur.» a los «spir. del diablo», a los «demonios».
- Marc. 1, 23 s; 1, 34; 5, 2 ss; 3, 11. 15. 22. 30; 6, 7. 13; 7, 25 s. Mat. 8, 16. 31. Lúe. 4, 35 s; 4,41; 7, 21; 8, 2; 8, 29 ss.
147. Aparte de los pasajes mención. V. tb. Mat.25, 41; 8, 29.1 Co. 6, 3. Van der Nat 728.
148. Marc. 1, 24. Mat. 12,43 ss; 8, 29. Lúe. 13,11.16. Schweizer, Geister 693 ss.
149. Marc. 3, 22; 9, 16; Mat. 12, 22; 17, 14 ss; Lúe. 9, 38; 11, 15. Luegs 1155 ss. Cita en 157.
150. Marc. 1, 23 ss; 1, 32 ss; 16, 9, Mat. 8, 16; 15, 22 ss. Lúe. 4, 33 ss; 8, 16; 15. Lúe. 4, 33 ss; 8, 2 s.
151. Mat. 9, 32 ss; 12,22; 17,14. Lúe. 4,41; 11,14ss.
152. Mac. 5, 1 ss. Mat. 8, 28 ss. Lúe. 8, 28 ss. Lúe. 8, 26 ss. Borchardt, Schelley 206.
- ;
153. Marc. 3, 13 ss; 6, 7; 16, 17. Mat. 10, 1 ss. Lúe. 9,1; 10, 17. Hechos 5, 15 s; 8,7; 19,11 ss.Efes.2,2.
154. Dannenbauer I 55 ss. Heiler, Erscheinungsformen 316. Comp. tb. nota 156.
155. Frank. Rundschau 28 febr. 1973, 13 y 20 sept. 1976, 27 febr. 1978. Süd-deutsche Zeitung 25 julio 1976. Südkurier 13 abril 1978.
156. Euseb. h. e. 6, 43, 11. Ampliam. Hamack, Mission u. Ausbreitung I 108 ss, con indic. de fuentes. Lecky I 332.
157. Just. I Apol. 26. Comp. ibíd. 56 y 58. 2 Apol. 1.
158. Amanas. Vita Antón, c. 69. Euseb. h. e. 5, 19, 3. RAC IX 786 s. Bauer, Rechtgläubigkeit 1934, 138 s. Vogt, Cipriano 9 ss. Sobre montañismo comp. Deschner, Hahn 322 ss.
159. Comp. Clévenot, Die Christen 68.
160. Ibid. 65.
161. Just. Apol. 2, 6. Dial. 85.
162. Tert. Apol. 23 s.

163. Orig. C. Cels. 4, 65. Comp. tb. Synesios cit. en Tinnefeid, Di@ FriiNayzan-
tin. Gesellschaft 233.
164. Hamack, Mission u. Ausbreitung 1116 s, 126. Graus, Volk 40.
165. Sophron. Laúd. Cyr. et Joh. (PG 87, 3, 3627 s). Schneemelcher, Der dia-
kon. Dienst 93.
166. Just. Apol. 2, 4 (5); 10; 12; 26; 58. Athenag. leg. 23 ss. Clem. Al. Strom. 5,
10,2. Tert. Apol. 22; Bapt. 5; Anima 3. Lact. Div. Inst. 2,14. Firm. Mat. Err. 13,14; 26,
2. Lea III 431. Hansen, Zaubervahn 22 ss. BKV 1913, Vol. 12, pag. 89 nota 1.
Zwetsloot 40 ss.
167. Tert. An. 39; 57, 4. August. Div. Daem. 3, 7. Van der Nat 727 ss, 734 ss
eon abund. indic. de fuentes.
168. Orig. C. Cels. 7, 35; 8,30; Mart. 45. Lact. mst. 2,14,14. Basil. In Jes. 97. Gr&-
gor. de Nyssa Paup. 1. Kallis, Geister 701 ss con abund. indic. de fuentes y de bibliograf;
Van der Nat 720 ss, 730 ss, 746 ss. Tamb. allí indic. de fuentes. RAC IX 774 ss, 781 ss.
169. John. Dámaso, fid. orth. 4, 4 (PG 94, 1108 C). Comp. con Just. Apol. 2, 5
(6). Kallis, Geister, 706 ss.
170. Const. apost. 8,47,79. Syn. Orange (441) c. 15 (16). Syn. Orí. (538) c. 24 s.
RAC IX 781.
171. RAC IX 784 ss.
172. Ibíd. 781 ss.
173. Athan. Vita Antón, c. 8 ss, c. 28. Lucius 350 ss con abund. documentac.
Dorries, Die Vita Antón. 171. Schneemelcher, Das Kreuz Christi 381 ss.
174. August. Conf. 8, 6, 14 s; 8, 12, 29.
175. August. Civ. Dei 11, 11 ss; 12,1 s; 15, 23. Gen. ad litt. 3,10, 14 s; 11,2,4 s;
11, 16, 21; 11, 19, 26; 11, 26, 33.En.inPs. 103. c. luí. 3, 26, 63.
-
176. Civ. Dei 2,4; 2, 24; 2, 29; 4, 1; 4, 19; 7, 33; 8, 22. C. Faust. 22,17. Ep. 102,
18 s. En. in Ps. 113; 135, 3. Funke 802.
177. August. Civ. Dei 8, 15 ss; 9, 7; 9, 20; 21, 10; 15, 23. Enchir. 15, 59. Ep.
238, 2, 15. Div. Daem. 3, 7; 4, 8. Gen. ad litt. 3, 10, 14 s; 2, 17, 37. Comp. tb 243, 5
(PL 38, 1145) con ep 9, 2 s (CSEL 34, 1, 20 s). Van der Nat 730 ss.
178. VanderNat718. Comp. tb. la nota anterior.
179. August. Civ. Dei 8, 14 ss; 8, 17 s; 8, 22; 9, 2 s; 9, 7 ss; 22, 8. Dölger, F.J.
Beitrage (1964) 7.
180. August. Ep. 55, 20. Civ. Dei 7, 33 ss; 8, 12 ss; 15, 23; 22, 8. Trede 177 s.
Wahrmund, Inquisition 7. Kawerau, Geschichte d. alten Kirche 197. Windelband
221 s. Hasta el catól. Stockmeier ve en los escritos de Agust. una prueba de «cómo el
Cristian, primitivo vivía inmerso en el mundo demonizado de su época», Glaube u.
Kultur 165 s.
181. RAC IX 787.
182. Reicke/Rost 1003 s.
183. Tert. De Coron. mil 3. Ad Uxor 2, 5. Athanas. C. Gent. 1 (PG 25, 5 A).
Theodor. h. e. 3, 3. 4 In Ps. 22, 4; 109 2 (PG 80, 1028 B, 1769 B/C). Iohn. Chris. In
Matth. Hom. 54, 4. Kallis, Geister 713. Dölger, Beitrage (1963) 10 ss, 30 ss, ibíd.
(1964) 8 s.
184. Hippol. K. O. 46, 2. El bautismo en desnudo lo exige aún Kyr. de Jerus.
Cat. 20, 2. RAC IX 783, 786, 789. Heiler, Erscheinungsf. 317.
185. Heiler, Ibíd. 316 s.
186. Ibíd. 178 con otras indicac. de fuentes. V. tb. RAC IX 782 s.
187. Bächtold/Stäubli III 868 ss, V938 ss. Bertholet 45. RAC IX.
188. ss. Die Kirchen 440.

2. Explotación

La prédica eclesiástica

1. Min.Fel.Octav.36.
2. Cit. en Heinemann, Texte III 379.
3. Joh. Chrys. Hom. ad 2 Kor. 12, 5 s.
4. Wielingll76, 1180.
5. Ibíd. 1180 ss. Brockmeyer 70.ss, 86 ss. Finley 118 s.
6. Wieling 1178, 1182 s. Brockmeyer 88 ss.
7. Plin. Nat. Hist. 18, 35. Sen. Ep. 89, 20. Dtv Lexik. Philosoph. III 342 s, IV 183 ss. Wieling 1182. Clausing 236 ss. Lübtow 324 ss. Mommsen VH 357 s. Tinnefeid, Die frühbyzant. Geselisch. 19 f.
8. Bogaert 899. H. Schneider, Wirtschaft, 93 ss. Finley 56 s.
9. Liv. Per. 88. Vell. 2, 28. Plin. Nat. Hist. 7, 137. Sen. Clem. 1, 12, 2. Orig. C. Cels. 2, 30. Euseb. Dem. Ev. 3, 32. Oros. Hist. 6, 20 ss. Pauly I 744 ss, III 1265, V. 416 ss. Dtv Lex, Geschichte 1164 ss, espec. 167; III 229 s. Finley 57. Sobre la teolog. agustin. V. tb. Deschner, Der Hahn.
10. Plin. 13, 92. Tac. Ann. 13, 42. Dio. 60, 34; 61, 10. Dtv Lexik. Philosoph. III 343 ss, IV 183 ss. Dtv Lexik. Geschichte I 233 s. Pauly I 948 d. Hom 924. Duncan-Jones 177 ss. Finley 56 ss. Pekáry 132 s. Mommsen Vil 352, 375.
11. Dio. 77, 10, 4. Dtv Lexik. Geschichte I 208 s, 282 s. Grant, Das Rómische Reich 53.
12. Ibíd. 56 ss.
13. Ibíd. 58 ss.
14. Dio. 78, 9, 2; 78, 9, 4. Grant, Das Rómische Reich 60, 100.
15. Dio. 76, 15. Das Rómische Reich 60 ss.
16. Grant Ibíd. 61 ss, 67 ss. Finley 27.
17. Dtv Lexik. Geschichte II 63, III 74 s. Grant, Das Rómische Reich 68 ss con indic. de las fuentes.
18. Arist. Rhetor. 1367 a 32. RAC I. Art. Armut I 698. Finley 31 s.
19. Herod. 1, 94. Art. Hander RAC XIII 1986, 519 ss y Art. Geid (Geldwirtschaft) RAC IX 1976, 817 ss con abund. indic. de fuentes. Dtv Lexik. XI 311.
20. Cicer. Pin 2, 56. Prp. 4, 1, 8. Comp. con August. Civ. Dei 4, 21; 7, 12. RAC IX 839 ss.
21. Cic. De Offic. 1, 42; 1, 150 s. RAC XIII 562. Siber 151 ss.
22. Todas esas fuentes y otras en RAC IX 824 ss.
23. Xen. Memor. 1, 2, 1. Plat. Phaedr. 3; Symp. 174 A. 269 B. Diog. Laert. 2, 3-; 9, 35 s. Jambl. 69, 32. RAC 1706 s; RAC IX 825. Drexhage 561.
24. Xen. Symp. 4, 34 ss. Diog. Laert. 6, 85 ss. Phillostr. Apoll. 13, 2. Orig. C. Cels. 2, 41. Dtv Lexik. Philosoph. III 14 RAC 1700, 706. Stritzky 1198.
25. Sen. Brev. V. 25, 1. Cic. Fin. 3, 20, 67. Epict. Diss. I, 2, 37. Enchir. 24, 3. Dtv Lexik. Philosophie IV 370 ss. RAC IX 827. Stritzky 1198 s.
26. RAC IX 813 s. Poehimann II 465 ss. Jirku 19. Taubes 66 s. con abund. indic. de fuentes.
27. Joseph. B. J. 2, 8, 3. DSD 1, 11 s; 3, 2; 4, 2; 5, 2; 6, 20. RAC I 707. **RAC IX** 814 s. Braun, Radikalismus 73 ss.
28. Bogaert 899 con amplia indic. de fuentes.
29. Dtv Lexik. Philosoph. III 96 s. RAC IX 829 s. Finley 34 s.
30. Bogaert 843 ss.

31. Mare. 10,25. Mat. 5,3; 8,20; 19,24. Lúe. 1,52 s; 6,24; 9,58; 12,33; 14,33; 16, 9; 11, 19 ss. Bogaert 844 con indic. de otras fuentes. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums 17 s. Fuchs, E, Christentum passim. Con más amplitud: Deschner, Hanh 410 ss.
32. Hechos Apost. 4, 32 ss. Comp. tb. 2, 42 ss. Stritzky 1199 s. Bogaert 844. Plóchi I 94. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte 68. Hengel 41. Comp. tb. Deschner, Hahn 412 ss.
33. Hechos Apost. 3,17.1 Tim. 6, 66 ss. Sant. 2,1 ss; 4,1 ss; 5, 1 ss. Hom 918 s. Hamack, Mission u. Ausbreitung II 560 ss. Salin 26.
34. Bam. 19, 5; Herm. Sim. 1, 6; 1, 8; Vis. 3, 6, 7. Arist. Apol. 15, 9. Just. ApoL 1, 14. Bas. Ep. 65. Weinell, Die Stellung des Urchristentums 14. Kautsky 345. Dannenbauer I 57. Kupisch, Kirchengeschichte I 27. Büttner/Wemer 18 ss. Sobre Faulhaber, comp. mi carta ficticia An M. Kardenal Faulhaber, 127 ss, esp. 132.
35. Iren. Adv. Haer. 1, 25, 3; 1, 26, 2; 5, 1, 3. Orig. C. Cels. 1, 65; 2.1. Clem. AL Strom. 3, 7, 2. Tert. ad Uxor. 2, 8; De Cult. fem. 2, 9; Pat. 7; Adv. Marc. 4, 15, 13. Cypr. De Op. et elemos. 13. Epiphani. Haer. 30, 17, 2; 61, 1, 1. August. De haer. 7. Bogaert 855 s, 899. Stritzky 1204. RAC I 707 s. LThK 1, A 571, III 516.
36. De Div. 8, 1 ss; 10, 2; 17, 3; 19, 1 ss y en otr. pasaj.
37. Rapp 1756. Graus, Volk 282 s. espec. 304 s.
38. Bogaert 846. Reitzenstein, Historia Monachorum 165 ss. Más ampliam. en Deschner, Hanhn 416 ss.
39. Con toda amplit. ibíd. 168 ss, espec. 181 ss, 191 ss.
40. I Cor. 9, 4ss; II Cor. 8, 12 ss. Rom. 13, 8; Gal. 5, 14; 6,6. Efes. 5, 5. Col. 3, 5. Greeven 108. Preisker 103, 174.
41. Hechos Apost. 5, 1 ss. Art. Todesstrafe en LThK 2 A. X 1965, 229 s.
42. Hechos Apost. 6, 1 ss. Inform. detall. sobre la escis. en la común, primit. en Deschner, Hahn 152 ss.
43. Lúe. 4, 5; 13, 1 ss. Mat. 20, 25. Apocal. 17, 1; 17, 5 y en otr. lug. Rom. 13, 1 ss. Weinell, Die Stellung des Urchristentums 24 f, 33. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter 105 s, 112. Bousset, Kyrios Christos 246. Stauffer, Gott u. Kaiser 14 s. Voigt 2 ss. Fuchs H., Der geistige Widerstand 21 ss. Rissi 96 ss. Feine-Behm 274, 286. Con detalle: Deschner, Hahn 499 ss.
44. Arist. Apol. 15. Athenag. Leg. 2; 37.
45. Tert. Apol. 42. Prescr. 30, 1 f. Adv. Marc. 4, 4, 3. Drexhage 568 ss. Schilling, Reichtung 53 ss. Staats, Deposita Pietatis 8. Inform. amplia sob. Marción en Deschner, Hanhn 311 ss.
46. Hipoll. Ref. 7, 36,1. Herm. Vis. 3,6,5 ss; 3,9,6; Sim. 1,1; 2,5; 4,5; 8,9,1 ss; 9, 30, 4. Hipoll. Ref. 7, 36, 1. Euseb. H. e. 5, 28, 9. Bogaert 874 ss.
47. Plin. Nat. Hist. 18, 7. Bogaert 865 s. Schilling, Soziallehre 197 ss. Warming-ton 64 ss. Bosí, Europa 23 ss.
48. Comp. sobre todo Basil. Hom. 6 (P.G. 31, 277 ss). Aparte Basil. 5 Hom. 7; 7 Hom. 7; 8. Hom. 8. Gregor. Naz. Or. 14, 16. In Div. 1. Stritzky 1201. Gruszka 665.
49. Aquí sigo muy de cerca a Staata, Deposita Pietatis 11 nota 59.
50. Plat. Rep. 422 a. Arist. Polit. 1265 b 12. RAC I 699. Gruszka 661, 665.
51. Con toda amplitud y documentac. Deschner, Hanhn 425 ss. Comp. tb. del mismo Opus Diaboli 226 ss (Ed. Yaide, Zaragoza).
52. I Clem. 38, 2. Kraft 140 s. Clévenot, Von Jerusal. nach Rom 171 ss.
53. II Clem. 20, 1, 4. Bogaert 853. Kraft 141.
54. Did. 1, 5 s; 2, 7; 4, 8. Bogaert 852. Kneller 779 ss.
55. RAC I 625 ss. Dtv Lexik. Geschichte I 125. Bardenhewer I 187 ss, espec.

194 ss. Arist. Apol. 15 ss, cit. en Clévenot, Die Christen 43. K. Julius en BKV 1913, Vol. 12, 23.

56. Just. Apol. 1,11 s; 1,17. BKV 1913, Vol. 12; 5.

57. **I Cor. 7, 21. Tat. Or. adv. Graecos 4, 2; 11, 3. Seipel 60.**

58. Cypr. ad Donat. 12. Bogaert 856. Sepel 60.

59. Joh. Chrys. in Mat. Hom. 63, 4. RAC 1461 ss.

60. Clem. Al. Quis div. salv. passim.

61. Ibíd. 41, 1. LThK 1. A. VI 34. Ritter, Christentum u. Eigentum 1 ss, pero bast. apologético, «más católico» que el comentario del católico Clévenot, Die Christen 99 ss. Staats, Deposita Pietatis 23 ss.

62. Clem. Al. Quis div. salv. 3 ss; 11 ss; 16, 3; 17, 1; 27, 1. Strom. 3, 6; 4, 21, 1; 6, 99, 5; Paid. 2, 10, 2; 2, 33, 3; 3, 12. Comp. tb. Paid. 2, 122, 3; 3, 7, 38; 2, 12, 120; 3, 57, 1.

63. Hausschild 37 ss.

64. Kyr. Jerus. Catech. 8. 6 s. Hom. in paralyt. 11. Bogaert 881, 900 s. RAC I 304 ss. Healy 138 ss. Boikestein, Wohitátigkeit 200 ss, 231 ss. Clévenot, Die Christen 37.

65. Boikestein/Schwer 306 s. Gruska 366. Schneemelcher, Der diakonische Dienst 88, 90. Comp. Deschner, Hahn 318 con indic. de fuentes y bibliograf.

66. Greg. Nyssa, Vita s. Macrinae 191 ss. Bogaert 884 s.

67. Comp. Schilling, Reichtum 79.

68. Greg. Naz. Or. 14, 16; 14, 18 s; 14, 22 s; 14, 27 s; 16, 18 s; 19, 11; 26, 6; 43. 34 y otr. pasaj. De paup. amore c. 6. Bogaert 884.

69. Greg. Naz. Or. 19, 13.

70. Ambros. Exam. 5, 2; 5, 27. Expos. in Ps. 118; espec. 118, 8, 22. Sermo. 8, 2; De Nab 1, 1; 3, 11; 7, 36; 13, 55; 16, 67. De Off. Min. 1, 28, 132; 1, 11, 39; 2, 25, 128. Comm. in Lúe, 7, 124. De Tobia 24, 92. Ep. 1, 2, 11; 18, 16. RAC I 705. Sommeriad 1117. Schnürer I 32 s. Dudden, The Life U 549. Wacht 28, 54, 62.

71. Joh. Chrys. Hom. in Mat. 35. 3; 60, 7; 61, 2; 64, 4; 74, 5; 83, 2; 88, 3. Hom. in Ep. I ad Tim. 12, 3 s; Hom. in Hebr. 10, 4. Hom. in Joh. 82, 4. Bogaert 887 ss. Póhimann II 476 s, 488 ss. Bury I 139. Graus, Volk 282 s. Yo mismo hago un juicio todavía excesiv. posit. del mismo en Hahn. 415 s.

72. Joh. Chrys. Hom. ad Tit. 4,4. Heilmann, Texte III 514.

73. Joh. Chrys. Hom. ad pop. Ant. 19, 1; 2, 8. De Anna. Serm. 5 Hom. in 2 Cor. 12, 5. Hom. in Gen. 50, 1. Heilmann, Texte III 372 s. Holzapfel 80 ss, espec. 89 s;

74. Joh. Chrys. Hom. in Jh. 44, 1. Seipel 124. Eberie 41 ss (con gran detalle). Fichtenau, Askese u. Laster 66. Prinz, Frühes Mönchtum 532. Fetscher 46.

75. Joh. Chrys. Hom. in 2 Tim. 1, 2 s.

76. Theod. De Provid. 8 s. Ep. 23. Holzapfel 103 ss, esp. 106.

77. Theod. De Provid. 7.

78. Theod. Graec. aff. cur. 6. De Provid. 6. Holzapfel 100 ss.

79. August. De Ord. 2, 25. Civ. Dei 15, 22. Ep. 155, 2, 8. Enarr. in Ps. 131, 5. Troeltsch, Augustin 143. Schnürer 175 s. Dittrich II 230. Holl, Augustins innere Entwickl. 86 ss. Zumkeller 136.

80. August. Serm. 50, 4, 6; 113, 4 ss. Ep. 157, 4, 26 ss. Enarr. in Ps. 62, 14; 51, 14 s y en otr. pasaj. Salv. Gub. 3, 50. Drexhage 572 s. Linhardt 213.

81. August. in Ps. 51, 14 s. Sermo. 61, 9, 10. Stritzky 1203. Troeltsch, Augustin 146. Diesner, Studien zur Gesellschaftslehre 23 ss, 92 ss.

82. August. In Jh. Tract. 6, 25. Ep. 185, 9, 36. Otras indic. de fuentes en Bogaert 893, 896. V. tb. 870.

83. August. De Doctr. Christ. 1, 28, 29, Serm. 61, 11, 3; 61, 11, 12; Civ. Dei 19, 16; De Op. Monach. 30, 38. Bogaert 895 ss. Stritzky 1202. Schilling, Soziallehre 217.
- 84 August. Lib. Arb. 1, 15, 32, 110. Ser. 14, 3, 4; 14, 4, 6; 14, 5, 7; 48, 8; 50, 4; 50, 7; 61, 2 s; 61, 10; 61, 11, 12; 85, 6, 7; Discipl. 10; Ep. 50, 3, 5; 50, 5, 7; 153, 26; 155 3 9 Enarr. in Ps. 48; 51, 14; 62, 14; 147, 13; De Opere Monach. 25.
85. August. Serm. 14, 3, 4; 85, 5, 6; 85, 6, 7; 14, 4, 6. Ep. 104, 3; 157, 23. **Conf.** 7, 6. Diesner, Studien z. Gesellschaftslehre 33.
86. August. Ep. 104, 1, 3; Civ. Dei 18, 49; De Opere Monach. 21, 24 s. Holzapfel 7. Prinz, Frühes Mönchtum 532. Ampliamente y con toda clase de fuentes documentadas acerca de la valorac. del trabajo entre los cristianos en Eberie 6 ss.
87. August. De Opere Monach. 17, 20; De Ordine 1, 8. Petr. Chrys. Serm. 10, Hieron. Ep. ad Arm. et Paul 4 f, 46, 12. Kraft, 419. Holzapfel 137. Clévenot, Der Triumph 117.
88. Schilling, Soziallehre 242 s. Del mismo, Reichtum 26.
89. August. Civ. Dei. 19, 16. De Ecc. Cathol. 1, 30 (63).
90. August. Op. Imp. 1, 22.

La praxis de la Iglesia

91. Zeno cit. en Fichtenau, Askese u. Laster 95.
92. Bogaert 867 ss.
93. Salv. adecci. 1. 1.
94. Dannenbauer I 243.
95. Hieron. Ep. 123.
96. Staats, Deposita Pietatis 4, nota 6.
97. Plochi 95. Sommerlad I 301. Seipel 84.
98. Tert. Apologet. 39, 5 ss. Iren. Adv. Haer. 4, 18, 6.
99. Wieling 1192 s. Plóchi 94 s.
100. Bogaert 867. Staats, Deposita Pietatis 5 s.
101. I Cor. 9, 4 ss. Gal. 6, 6. Cypr. Ep. 66. Orig. in Num. Hom. 11, 1. Theod. Mops. in Ep. ad Ephes. August. De Op. Monach. 16, 17. Preisker, Das Ethos 103, 174.
102. Sobre el origen de las dignidades eclesiásticas, inform. detall. en Deschner, **Hahn** 223 ss.
103. Comp. Ign. Ephes. 6, 1. Trall. 3, 1. Smyrn. 8, 1 s; 9, 1. Magn. 7, 1. Philad. 7, 2 y en otr. pasaj.
104. Schwer, Armenpflege 695.
105. Nylander 23, Plóchi 95 s.
106. Cod. Theod. 16, 2, 8. Nov. Valent. III 23. Drexhage 547, 550. Plóchi 96.
107. Didask. 9 s; 15; 18. Staats, Deposita Pietatis 7.
108. LthK 1. A. III 399. Caspar 140.
109. Wieling 1193. Caspar i 40 s.
110. Euseb. H. e. 6, 43, 11. Plochi 95. Güizow, Kallist 102 ss. Staats, Deposita Pietatis 8.
111. Cypr. Ep. 41; 62, 3. Staats, Deposita Pietatis 8.
112. Dtv Lexik. Geschichte III 283. Frend, Martyrdom 433 s.
- Staats, Depos. 8. Andresen, Die Kirchen 288, cita en Staats ibíd.
113. Bogaert 851 s. LThK 1 A VI 413 s.
114. Polyk. 4, 3. Dempf, Geistesgeschichte 116. Staats, Deposita 6 s, 27.
115. Hamack, Mission und Ausbreitung 1127. Cit. en Staats, Depos. 5 s.

116. Euseb. H. e. 7, 5,1 s. Comp. 4, 23, 10. Staats, Deposita 6.
117. Staats, Deposita 13 con refer.aCypr.Ep. 41-43.
118. Bogaert869.
119. Kuujo 168 s. Reinhardt 149. V. sobre ello nota 22.
120. Cod. Theod. 16, 2,4. Cod. Just. 1, 2, 14, 1; 1, 2,14,9; 1,2,23,2. Nov. Just. 7, 4; 111, 1. Wieling 1193 s. Caspar 1131 ss. Dannebauer 163 s.
121. Soz. 1, 8, 10. Bogaert 867 s. Gregorovoius I 169. Dopsch, Wirtschaftfi. u. soz. Grundriegen II 206 s.
122. Wieling 1194. Bogaert 868.
123. Bogaert 872 s. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums 182, Nota I. Más detalladam. en Deschner, Hahn 329 ss.
124. Informac. más detall, sobre la actividad social de los monjes en Savramis 24 ss. i
125. Athanas. Vita Ant. 44. Chrysost. hom. 11 en I Ep. ad Tim. August. De opere monach. c. 22. Kober, Die körperliche Züchtigung 395. Leipoldt, Shenute 70. Heussi, Der Ursprung 114 ss. V. en cambio la imag. idílica que da Nigg en Geheimnis der Monche 48 y en 30.
126. Mat. 6, 25 ss, 6, 31 ss. Lúe. 12, 22 ss, 10, 39 s. RAC I 588. Troeltsch, Soziallehren 145. Péguy 102 s.
127. Comp. Ep. ad Rom. 1, 29 ss; I Co. 5, 10 ss; II Co. 6, 6 s. Gal. 5, 19 ss; Efes. 4,2 s; 5, 22 s. Col. 3, 5 s; 3, 18 ss. Otras indic. de mentes en Schwer, Beruf 148 s, 154 s. También Buonaiuti 148. Holzapfel 150 s.
128. Troeltsch, Soziallehren I 316, Nota 137 y pag. 344. V. tb. 327, nota 145. Eberle47 ss. i
129. Con más detalles, Dörries, Wort u. Stunde 1277 ss.
130. Vita Pachomii c. 5; c. 7. Zóckier 201 s. Fichtenau, Askese und Laster **66**. Ranke Heinemann 14. Nigg, Geheimnis d. Monche 68. Bacht 215.
131. Theod. Pherme 10. Schiwietz 1176 ss, 187, 206 s. Grützmacher, Pachomius 48 s, 135. Domes, Wort u. St.I 297 ss.
132. Euagr. Pont. C. Pract. ad Anat. 6. Holzapfel 192 ss. Pz, Frühes Mönchtum 533.
133. Reg. Bened. c. 50. Prinz, Frühes Mönchtum 533 ss. Grünwaid 125 ss.
134. August. Reg. I. Reg. Bened. c. 1 s; 5, 7 (Obediencia); c. 33; 55 (Propiedad). Zóckier 360 s, 264 ss. Zumkeller 136 ss. Balthasar, Ordensregeln 123. Savramis 59.
135. Wilpert, J., 42 ss. Schiwietz I 176 s, 206. Grützmacher, Pachomius 135.'
136. Rufin. H. e. 2, 4. Hist. Laus. c. 10. Grützmacher, Pachomius 191 s. Savramis 46 ss.
137. Citado por Andresen, Frühes Mönchtum I, 43. Dannenbauer I 166.
138. Liban. Orat. 30, 11. Oidenberg, Budha 326 s. Savramis 59 ss. Mensching,., Soziologie 129. Tinnefeld, Die Frühbyzant. Geseischaft 23. Kosminski/Skaskin 11.
139. Alie Belege RAC XIII 552 ss, 574. Bogaert 874.
140. Zosim. 4, 23. LThK I. A. X 1095.
141. Herm. Sim. 9, 26. Polyk. ad Phil. c. 11. Euseb. H. e. 5, 18, 2; 5, 28, 10 s. Bauer, Rechtgläubigkeit 126 ss. Andresen, Die Kirchen 210. Sobre Montanus y el montañismo, Deschner, Hahn 322 s.
142. Cypr. Ep. 50; 52. Staats, Deposita 10.
143. Orig. in Mat. 16, 21 s. Burckhardt 119. Andresen, Die Kirchen 304 s. Staats, Deposita 10.
144. Comp. tb. Hist. Crimin. III. Clévenot, Die Christen 111 s, esp. 116 s. Staats, Deposita 20 s.
145. Staats, Ibíd. 10.

146. Euseb. H. e. 7,30,14. Kraft 411. Schnürer 16. Clévenot, Doe Christen 157 ss. Comp. tb. Deschner, *Historia sexual del cristianismo*, 94, Ed. Yalde, Zaragoza.
147. Euseb. H. e. 7, 30, 14.
148. Cypr. BKV 34,1918,96 s. Cit. en Clévenot, Die Christen 150. Klauser 140 ss. Staats, Deposita 10.
149. Can. apost. c. 57; 59. Comp. tb. en el s. V a Salv. Gub. Dei 5, 56. Kober, Deposition 689 ss. Stemberg 196.
150. Éxodo 22, 25. Levit. 25, 35 ss. Deut. 23, 19 s. Comp. Ezeq. 18, 8. Plat. De Leg. 5, 742. Arist. Pol. 1, 3. Conc. Nic. c. 17. Hil. Tract. in Ps. 14,15. Greg. Naz. Or. 16, 18. Lact. Inst. 6, 18. Ambros. De Nab. 4, 15. August. En. in Ps. 128, 6; En. in Ps. 36. Sermon. 3, 6. Schilling, Reichtum 91 s, 115, 137. Seipel 167 ss.
151. Chrysost. Hom. 61 in Mat. Kober Deposition 705. Eban 139 s. Pirenne, Social- u. Wirtschaftsgeschichte 137.
152. Syn. Elvira c. 19 f; 28; 48. Bogaert 852 LThK 1 A. VII 131. Plóchi 95. Blazques 653 s. Clévenot, Die Christen 170 ss.
153. Conc. Nic. (325) c. 17. Comp. Syn. de Elvira (306) c. 20. Syn. Arles (314). c. 12. Syn. Laodic. c. 4. Syn. Carth. (397) c.16. Syn. Arles (443) 14. Syn. Agde (506) c. 64; c. 69. Comp. tb. Sulp. Sev. Chron. 1, 23. Kober, Die Deposition 610. Schmitz, Die Bussbücher u. die Bussdisziplin 292 ss. Hellinger 90 s.
154. Drexhage 548 s con abund. indic. de fuentes.
155. August. Sermon. 355, 6. Hieron. Ep. 22, 33. Nil. Sin. Ep. 2, 101. Joh. Cass. De Inst. Coen. 7, 2; 7, 6; 7, 9 s. Gregor. I Ep. 1, 40; 12, 6. Kraft, 387 s. Bogaert, 873 s, 890. Bardenhewer IV 558 ss. Dannebauer I 165 s.
156. Greg. Tur. Hist. Franc. 3, 34. Todo document. en RAC XIII 551 s, 556. Bogaert 877.
157. Greg. Tur. Hist. Franc. 4,12; 5, 5. ACÓ 2,1,353. Bogaert 872. Giesecke 122 s.
158. Ambros. Off. I, 185. Hieron. Ep. 52, 5, 3. Bogaert 868. RAC XIII 549 s,570 ss. Schinzingher 50.
159. Joh. Chrisost. in Mat. Hom. 39, 3 (P.G. 57, 437 C). Hom 921. Tinnefeld, Die frühbyzantin. Gesellschaft 22. Clévenot, Der Triumph 96.
160. Clévenot ibíd. 93. Tinnefeld, Die frühbyz. Gesellschaft 21.
161. Cod. Theod. 16, 2, 27. Clévenot, Der Triumph 93 ss.
162. Clévenot, Der Triumph 96.
163. Ibíd. 99 s.
164. Theodor. Lector H. E. 2, 55. Bogaert 868. Dopsch, Wirtschaftl. u. Soziale Grundriagen II 206. Caspar I 124 ss, 131, II 326. Andresen, Die Kirchen 602.
165. H. v. Schubert, 1102. Caspar 127. Arnold, cit. en Staats, Deposita 27 f, con indic. de fuentes.
166. Greg. Tur. Hist. Franc. 4, 26; 6, 36; 7, 40; 10,19. Bogaert 868 s.
167. Clévenot, Der Triumph 66. i
168. Cod. Theod. 1, 27, 1 s; 16, 2, 7. RAC III 339. Caspar I 134 s, 156. Dannenbauer I 64. Voelkl, Kaiser Konstantin 93. Klauser, Bischöfe 162 ss. Chrisos. 119 ss. Langenfeid 166 s.
169. Treucker 26 ss. Maier, Die Verwandlung 212. Noethlichs, Zur Einflussnahme 153. Prinz, Die bischöfliche Stadtherrschaft 8 ss, 12 ss. Reinhard 149. Held 132. Gassmann 64, 67 ss.
170. Synes.Ep.57.
171. Basil (an Euseb. v. Samosata a.373) Ep. 41; 49. Hieron. Ep. 33. Lecky II 123. Burckhardt 306. Caspar 1259. Leipoldt, Von Epidauros bis Lourdes 201. Comp. Deschner, Hahn 236 ss.

172. Cod. Theod. 16,2,20. Ammian. 27,3,14. Hieron. Contra Joh. Hieros. c. 7. Stein, Vom Römischen 330. Caspar 1196 s. Hartke 422. Andresen, Die Kirchen 403. Clévenot, Der Triumph 45, 63 s. Comp. tb. Vol. I de La Hist. Criminal 11 ss.
173. Syn. Sard. c. 2. Greg. Naz. Or. 12, 3; 18, 35. Basil. Ep. 53. Athan. Apol. Ad Const. Inp. 28. Ambros. Sermon. c. Auxent. RAC XI 924. Baur, Der heilige Johannes Chrysost. II 121. Hauck A.I 77. Achelis 182. Weitzel 9 s.
174. Greg. Ep. 4, 24; 8, 3; 8, 35; 13, 22. Wetzer/Weite X 165 s. LThK I A. IX 582. Dudden 1400 s. Meier-WeIcker 68. Zimmermann, Papstabsetzungen 174.
175. Bogaert 855. Meier-WeIcker 63 s. Weitzel 7 s, 11 ss.
176. Syn. Elvira (306) c. 48. Dresdner 37. Meier-WeIcker 64.
177. Ambros. Off. 2, 23, 117 s. Greg. Tur. Hist. Fr. 3, 2; 4, 35; 10, 26. Bogaert 871 con indicac. de muchas fuentes. Meier-WeIcker 63 s. Thiele, Studien 114 ss. Lautermann 32.
178. Meier-WeIcker 62, 64.
179. E. Stauffer, cit. en Comfeld/Botterweck II 397.
180. Euseb. H. E. 5, 24, 6. Aquí sigo a Reinhard 147 f.
181. Diehl 197 (Nro 1030).
182. Greg. Tur. Hist. Fr. 3, 2; 10, 31. Heinzelmann, Bischofsherrschaft 233 s. Gassmann 50 ss, 143.
183. Reinhard 145 s.
184. Dopsch. Wirtschaftliche u. soziale Grundriegen 1152 ss.
185. Apost. Can. c 26; 39 s. Syn. Ancyra (314) c. 14. 3. Syn. Karth. (397) c. 49. 4. Syn. Karth. (419) c. 32. Syn. Agde (506) c. 54. Plóchi 97. Jones, The later roman Empire II 895. Reinhard 149.
186. Pelag. I Ep. 33. Comp. tb. MGH Const. 1 1893, 70 ss. Kraft 49. Reinhard
149. Clévenot, Die Christen 117.
187. Todas las fuentes en RAC XIII 549 Dopsch, Wirtschaftl. u. soziale Grundriegen 11206.
188. Cod. Theod. 16, 2, 4. Lecky U 107 s. Sommerlad I 304 s. Dopsch, Wirtschaftl. u. soziale Grundriegen II 206. Caspar I 131. Andresen, Die Kirchen 602. Tinnefeld, Die frühbyz. Gesellschaft 21.
189. Vogt, Der Niedergang. Clévenot, Der Triumph 140.
190. Clévenot ibíd. 109 ss, 142.
191. Dpsch, Wirt. u. soz. Grundriegen 11 206 s.
192. Cypr. De Op. et Eleem. c. 18 f. Hieron. in Hes. 14,46,16. Salv. adv. avarit. 3, 277. De Gub. Dei 1, 1 ss, 1, 23 ss. August. Sermon. 86, 11. Joh. Chrysost. Hom. Rom. 8, 9. Lecky II 107. Bogaert 894. Sommerlad I 304 Schuitze, August. u. der Seelteil 187 ss. Schäfer, Römer u. Germanen 21.
193. Basil Hom. 6 (PG 31, 237 ss).
194. Lecky II 107. Sommerlad I 304 s.
195. Cod. Theod. 16, 2 20; 16, 2, 27 s. Hieron. Ep. 52, 6. Sommerlad I 311. Dopsch, Wirt. u. soz. Grundriegen II 207. Hemegger 362. Diesner, Kirche u. Staat 40. Lippold, Theodosius 37.
196. Cod. Theod. 16, 3, 1; 16, 2, 20. Hieron. 52, 6; 60, 11. Dannenbauer I 166 s, 240 s.

Mantenimiento y consolidación de la esclavitud

197. Rather v. Verona, cit en Pfaff-Giesberg 52.
198. Ketteler IOL.

199. Finley 102. ;
200. Cescal79.
201. Ingram 3. Weber, Gesammelte Aufsätze 293. Pfaff-Giesberg 21 ss. Glasenapp, Glaube u. Ritus 141 s.
202. Pfaff-Giesberg 39,42 s. Finley 76 s. Brockmeyer. Antike Skiaverei 114 s, 181.
203. Thukydides 4, 80. Diod. 12, 67. Lechier 8 ss. Ingram 17 s. Pfaff-Giesberg 38 ss. Vogt, Wege zur Menschlichkeit 71 s. Radie 324. Audring 107. Oliva 113. Con más detalle y actualizado en Brockmeyer, Antike Skiaverei 77 ss, 98 ss, 111 ss, 134 ss.
204. Brandes 58 s. Pfaff-Giesberg 42 ss. Steinbach, Der geschichtliche Weg 11 s. Brockmeyer, Antike Skiaverei 172 ss.
205. Varro, Res. Rust. 1, 17, 1. Paulus 5, 3, 1. Dtv-Lex. Philos. III 290 ss. Lecky 1271. Weber, Gesammelte Aufs. 297 s. Finley 65. Wolff, Hellenistisches Privatrecht 72. Brockmeyer, Antike Skiaverei, 9, 150 ss.
206. Weber, Gesamm. Aufs. 299 s. Steinbach, Der geschichtliche Weg 11. Güizow, Christentum u. Skiaverei 101 s, 134. Una inform. detalla, sobre el tratamiento dado a los esclavos según el der. romano en caso de delitos (en la época arcaica, en el periodo clásico y en los siglos postclásicos) en Nehisen 68 ss. Die Stellung der Sklaven im öffentl. Strafrecht 86 ss. Brockmeyer Antike Skiaverei 159 ss, 164, 178 ss.
207. Tac. Ann. 13, 27. Séneca Ep. 47; Benef. 3, 17 ss. Lecky I 212 ss, 272 ss. Pfaff-Giesberg 45 ss. Finley 84 ss. Güizow, Christent. u. Sklaverei. 46 ss, con detall. indic. de fuentes. Steinbach, Der geschichtl. Weg 12 s. Sobre la posic. del esclavo en el der. romano: Benóhr 123 ss. Wacke, Kannete das Edikt 111 ss. Del mismo, Zur Lehre vom pactum tacitum 240 ss. Brockmeyer, Antike Skiaverei 182 ss.
208. Tacit. Germ. 25 Lindauer 121.
209. Comfeld/Botterweck V 1292.
210. Ibíd. 1296.
211. Toda la document. al respecto Ibíd. 1292 ss. Comp. tb. Brockmeyer, Ant. Sklav. 193.
212. Todas las fuentes en Comfeld/Botterweck V 1293, 1296.
213. Lecky II 54 ss. Ingram 150. Pfaff-Giesberg 28.
214. Éxodo 21, 2. Deuter. 15, 12 ss. Greeven 45 ss. Schaub 22 ss. Pfaff-Giesberg 50.
215. 1 Cor. 7, 21. Lechier, 2 Parte 1 ss. Steinmann 44 ss. Schuiz, Gott ist kein Sklavenhalter 139.
216. Lappas 94.
217. Efes. 6, 5 ss. Tit. 2, 9 s. Tim. 6, 2 s. I Pedro 2, 18 ss. Col. 3, 23 s. Thudichum III 281. Glasenapp, Glaube u. Ritus 142. Dibelius, Botschaft I 322 s. Güizow, Christent. u. Sklaverei 57 ss, 64 ss.
- 217bis. Grant, Christen als Bürger 103 s.
218. Ign. Polyc. 4, 3. Did. 4, 11. Apk Petrus 11. Lechier, 2 Teil 8 s. Henecke, Neutestamentliche Apokryphen 136, 314.
219. Syn. Gangra c. 3. Hefele I 781. Güizow 118. Grant, Christen als Bürger 107. Graus, Volk 308.
220. Theod. Mps. in Ep. ad Phil. Ambros. parad. 14, 72; comp. tb. Ep. 62, 112. Epperlein 124 ss. Grant, Christen als Bürger 105 s.
221. Ambros. De Abrah. 1, 84. Apolog. David altera 12. De Virgin. 17. Schneider K. P., Christi. Liebesgebot 82 ss: una investig. instructiva y digna de ser leída.
222. Ambros. Ep. 2,23; 2,31; 5,20,5,23. De Off. 3,22. De Fide 1,78. Schneider K. P., Christi. Liebesgebot 93 ss.
223. Greg. de Nisa, In Eccl. Hom. 4 Joah. Chrysost. Hom. 22 in Ep. ad Ephes.

- Comp. De Lázaro Hom. 6, 7 s. Tb. Hom. 4 in Ep. ad Tit. August, De Civ. Dei 19,15. Lechier, 2, Teil 19 s. Baur, Der Heilige J. Chrysost. 1318. Schilling, Soziallehre 239. Dempf, Geistesgeschichte 115. Cesca 177. Grant, Christen als Bürger 109.
224. Van der Meer, Augustinus 171 s. Comp. tb. Deschner, Opus Diaboli 57 ss; y 207 ss y 221.
225. August. Serm. 211, 5; 356, 3, 7; En. in Ps. 124, 7. Qu. in Hept. 2, 72. **De Civ. Dei** 19, 14 ss. Gen. ad Litt. 11, 37, 50. De morib. Ecc. 63 s. Ep. 29, 12; 105, 3 ss; 108, 14; 133, 2; 185, 15. Ver. Ref. 87. RAC I 589. Heilmann, Texte IV 563. Lechier, 2 Teil 23 s. Schilling, Soziallehre 237. Schnürer I 65. Troeltsch, Soziallehren I 133, 145. Diesner, Studien zur Gesellschaftslehre 41 ss. Del mismo, Kirche u. Staat 48. Widmann 84. Baus/Ewig 421.
226. Franko II 213. Steinmann, Skiavenlos 50. Baur, Der heil. Chrysost. I 319. Lechier II Parte passim. Meinerts 209 s. Haring, Gesetz Christi III 136.
227. Sen. Ben. 320, 1; Ep. 44; 47; 95; De Ira 2, 31. Epict. 1, 13, 5; 3, 22, 96; 4, 1, 127. Schaub 12 ss. Greeven 6 ss, 28 ss. Millamowitz-Moellendorf II 60 ss, esp. 67 y 72. Leipoldt, Dionysos 53 ss. Del mismo, Der soziale Gedanke 120. Del mismo, Die Frau 54s. Gulzow 46s. 49s.
228. Sen. de Clem. 1, 18, 2. De Benef. 3, 18, 2; 3, 20, 1; 3, 28. Ep. 31, 11; 47, 44; De vit. Beat. 24, 3; De Ira 2, 31. Epict. 1, 13, 5; 3, 22, 96; 4, 1, 127. LECKY i 273 s. Schaub 12 ss. Schilling, Soziallehre 235. Greeven 6 ss, 28 ss. Grant, Die Christen als Bürger 107.
229. Leo I, Ep. 4. Jonkers 229, caso de que la carta de Esteban, que él usa como auténtica, no sea falsa. Hartke 422. Hellinger 120.
230. Vogt, Der Niedergang 382. Güizow 101 ss, esp. 104 s. Grant, Die Christen als Bürger 107.
231. Gulzow 104. Kantzenbach, Christentum in der Geselisch. 68. Brockmeyer 157 s.
232. Hamack, Reden u. Aufsätze II 40 ss. Troeltsch 142. K. Müller, Kirchengeschichte I 566.
233. Keller, Reclamslexikon 368 ss. Lecky II 51. Von Schubert II 541.
234. Cod. Theod. 9, 9, 1. Cod. Just. 6, 1, 6. Lecky II 22 ss, 51. Voelkl, Kaiser Konstantin 150 s, 197. Comp. además la bibliogr. señalada en el volumen 1.
235. Lechier, 2 Teil 26. Schaub 49. Troeltsch 19, 133 s, 141. K. Müller, Kirchengesch. 565 s. Diesner, Studien z. Gesellschaftslehre 87. Langenfeld 24 ss, 31 ss.
236. Langenfeld 211.
237. Joh. Chrysost. Hom. 15, 3 s. In Ephes.; Según Baur, Der heil. Joh. Chrysost. 1318.
238. Syn. Elvira c. 5; 7 ss; 12; 75.
239. Ammian. 31, 4 ss. Dannenbauer I 188. Thomson, The Visigoths 39 ss.
240. Const. Apost. 2, 57. Baur, Der heil. J. Chrysost. 316 ss. Alfarc 311 s. Lippold. Theodosius ss. Gulzow 101 ss.
241. Lib. or. 25, 1; Lex Romana Visig. 3, 7, 1 ss. Nehisen 103. Tinnefeld, Die frühb. Gesellschaft 144.
242. Lecky II 54 ss. Stenberg 165. Schaub 49. Hamack, Mission u. Ausbre. 192 ss. Del mismo Reden u. Aufsätze 47. Troeltsch 119, 132 ss, 356 Nota 160. Weinelt, Biblische Theologie 493. Müller, K. Kirchengesch. I 565. Nehisen 55 ss. Hauck 165. Heussi, Compendium 121. Graus, Die Gewalt 72 ss. Alfarc 311 s. Kosminski/Skaskin 10 ss.
243. Baus/Ewig 421. Deschner, Un papa retoma al lugar del crimen, en Opus Diaboli (Ed. Yaide, Zaragoza).
244. Maier, Die Verwandlung 87 s; 92 s, 97 s.

245. Schulz-Falkenthal 193. Held, Einige Probleme 143 ss. Herrmann/Sellnow 25.
 Tinnefeid, Die frühbyzant. Gesellschaft 45 ss. K. P. John 219. Comp. tb. con la nota siguiente.
246. Cod. Theod. 5, 17, 1. Schnürer I 18. Warmington 66. Jones, Slavery 198. Engelmann, Zur Bewegung 375. Tinnefeid, Die frühbyz. Gesellschaft 46, 49. Maier, **Die Verwandlung** 93.
-
- 247; Cod. Just. 11, 48, 21; 11, 50, 2. Nov. 162. Tinnefeid, Die frühb. Gesellschaft 46 ss.
248. Salv. De gub. Dei 5, 8. Wieling 1189. Engelmann/Büttner 371 s. Büttner/ Wemer 13 ss. Kosminski/Skaskin 6. Lippold, Theodosius 61 ss, 66.
249. Maier, Die Verwandlung 97. Tinnefeid, Die f. Gesellschaft 52 .
250. Maier, Die Verwandlung 91 ss.
251. Tinnefeid, Die frühb. Gesellschaft 19 ss.
252. Dannenbauer I 235.
253. Euseb. V. C. 1, 42, 2; 2, 45; 3, 45; 4, 45 ss. Aurel Vict. Epit. 41. Zos. 2, 38.
- Zon. 13, 4. Otras indic. de fuentes en Hom 926. Seeck, Geschichte I 50. Stein, Vom Römischen 168. Grant, Die Christen als Bürger 169 s.
254. Bogaert 859 s. Vogt, Der Niedergang 198 s. Mazzarino 48. Clévenot, Der Triumph 57.
255. Voelkl, Kaiser Konstantin 211 s. Clévenot, Der Triumph 31.
256. Julián, Or. 2, 57. Vict. Epit. 41, 22. Zosim 2, 42, 2. Seeck, Geschichte IY 87 ss.
- Baus/Ewig 35.
257. Themist. Orat. 8, 115. Dtv-Lexik. Geschichte 1242 s. Mickwitz 18 ss. Finley 102s.
- ,
258. **Maier, Die Verwandlung** 77 ss.
259. Cod. Theod. 16, 1 s. Ammian 27, 7, 8; 30, 8, 8; 31, 6, 6. Zosim 4, 16, 4. Suet. Tib. 32. Dannenbauer I 33 s, 236, 248 s.
260. Ammian. 16, 5, 15. Comp. Salv. De gub. Dei 4, 30 s, 5, 35. Priskos, Fragm. Hist. Gr. 4, 86 s. Cod. Just. 12, 2, 2. Dannenbauer I 247 s. Kosminski/Skaskin 54. Maier, Die Verwandlung 147.
261. Mazzarino 48 ss. Clévenot, Der Triumph 56 ss.
262. Clévenot, Ibíd. 61.
263. Ammian 15. 13, 4; 20, 5, 7; 30, 4, 21. Zos. 4, 27 ss; 5, 1 ;5, 46. Eunap. fr. 87. Salv. De gub. Dei 5, 4, 15 ss. Dannenbauer I 235 s.
264. Dannenbauer I 239, 245.
265. Hist. Mon. 16, 5 ss. Salv. De gub. Dei 5, 5, 21. Maier, Die Verwandlung 79.
266. Lib. or. 7, 1. Dannenbauer I 257. Maier, Die Verwandlung 82, 90. Tinnefeid, Die frühb. Gesellschaft 140 s.
267. Dannenbauer I 267. Maier, Die Verwandlung 87 ss, 96 .
268. Schnürer 117. Kosminski/Skaskin 54. Maier, Die Verwandlung 80, 85 ss. Clévenot, Der Triumph 26 s.
269. Cod. Theod. 13, 10, 3. Cod. Just. 11, 50, 2; 11, 52, 1. Dannenbauer I, 38.
-
270. Salv. De Gub. Dei 4, 21; 5, 23; 6, 67. Stenberg 51 s, 76, 165. Schilling, Soziallehre 197 ss. Hauck I 65 s.
271. Wieling (RAC) 1187. Cod. Theod. 5, 17, 1 s; 11, 1, 7; 11, 24, 6; 11, 28.13; 8, 5, 1. Cod. Just. 7, 39, 2. Ammian. 19, 11, 3. Dannenbauer I 255 s. Clévenot, Der Triumph 31.
272. August. Litt. Petil. 2, 247. Wieling 1187 s. Dannenbauer I 205, 259 ss, 266 s. J. Imbert/H. Legohérel, Histoire Économique des orig. a 1789, 1970, 105. CU. Eo Clévenot, Der Triumph 27. Maier, Die Verwandlung 146.

273. Salv. De Gub. Dei 5, 8 s. Comp. S, 21 ss. Schnürer 118. Schafer, Romer u. Germanen
 75. Maier, Die Verwandlung 135.
 274. **Dannenbauer II** 33 s, 40 s.
 275. Rutil. Namat. 1, 2, 15 s. Zosim. 6, 5, 2. Salv. De Gub. Dei 5, 22 s. Maier, Die
 Verwandlung 148. Kosminski/Skaskin 33 ss, 44 s. Günther, Volksbewegungen 169 ss. Kopstein,
 Zur Rolle der Agrarbevölkerung 190 ss.
 276. Euseb. V. C. 3, 26; 3, 51 s. RAC I 6, II 1228 s, 1231.

3. Aniquilación

1. Ambros. Über die Busse 1,1 s (Heilmann. Texte II 346).
2. Daniélou 10.
3. Theodor. H. E. 5, 23.
4. Schuitze, Geschichte II 356 s.
5. Brown, Welten 133.
6. Lietzmann, Geschichte IV 82.
7. Lacarriere 124.
8. Clévenot, Die Christen 136.

La destrucción de libros por parte de los cristianos de la Antigüedad

9. Leo I, Ep. 15, 5 (PL 54, 688 A).
10. Conc. Nic. (787) 5 Sesión (Mansi 13, 176 A).
11. Speyer, Büchervernichtung en: JbAC 1970, 139, 142.
12. Speyer, Bücherv. (1981) 4, 25 s, 30 ss, 36 ss.
13. Sulp. Sever. Chron. 2, 19, 18. Opt. Mil. 7, 1. Inform. amplia en Speyer,
 Büchervernichtung (JbAC 1970) 139.
14. August. c. Litt. Petil. 2, 23, 53; 2, 92, 202. c. Cresc. 3, 29, 33. Comp.tb. Pot. Mil. 1, 13
 s. Speyer, Büchervernichtung (JbAC 1970) 139.
15. Comp. Speyer, Büchervem. 15 ss, 22 ss.
16. Ibíd. 160 ss.
17. Altaner/Stuiber 205. Bauer, Rechtgläubigkeit 157 ss, 163, 172 ss. Speyer, Fälschung,
 literarische 240. Del mismo, Büchervem. 120 ss, 139 s.
18. Speyer, Büchervem. 142 s, 158 ss.
19. Euseb. V C. 3, 66. Rufin. H. E. 10, 2. Sozom. H. E. 1, 17, 4 s; 1, 21, 4. Theod. H. E. 1, 7,
 15. Socr. H. E. 1, 9. Speyer, Büchervem. 131. Beyschiag 69 s.
20. Philostorg. H. E. 11, 5. Cod. Theod. 16, 5, 34. Altaner/Stuiber 310. Kraft 197. Otras
 inform. en Speyer, Bücherv. 38 s.
21. Cod. Theod. 16, 5, 34. J. de Ghellinck supone su destrucción: Patristique et Moyen Age
 2, 358. Speyer, Bücherv. (JbAC) supone que sólo fueron apartados.
22. ACÓ 1, 1, 3, 5.
23. ACÓ 1, 4, 86. Speyer, Büchervem. (JbAC) 146 . "
24. ACÓ 1, 1, 4, 66; 2, 3, 348, 14 s. Cod. Just. 1, 1, 3; 1, 5, 8, 9. Speyer, Büchervem.
 (JbAC) 145.
25. Lib. Pont. 1, 255; 1, 270 s (Duchesne). Leo I. Ep. ad Turrib. 15 (PL 54, 688). Caspar II
 120. Vollmann 133 s. Speyer, Büchervem. (JbAC 1970) 144 s.
26. Cod. Just'. 1, 5, 16, 3. Nov. Just. 42, 1, 2. ACÓ 3, 121, 25 s. Fredegar Chron. 4, 8. Pauly III
 573. RAC IX 789 s. Kaden 63 ss. Speyer, Büchervem. (JbAC) 1970) 144 ss.

27. Vict. Vit. hist. pers. Vand. 3,10. Speyer. Bücherv. (JbAC 1970) 147.
28. Hechos, 19, 18 ss. Speyer, Büchervem. (JbAC 197) 148 s.
29. ACÓ 1, 1, 4, 66 Cod. Just. 1,1,3. Hamack, Porfirius 31.
30. Amm. Marc. 29, 2, 4. Barb 116 s. Speyer, Büchervem. (JbAC 1970) 141.
31. Sen. De tranq. an. 9, 5. Dio Cass. 42, 38, 2. Plut. Ant. 58 s. Suet. Dom. 20. Socrat. H. E. 5, 16. Sozom. H. E. 7, 15. Marc. Diac. Vit. Porphir. 71. Oros. Hist. 6, 15, 32. Joh. Ant. fragm. 181. RAC II 239 s.
32. Zach. Rhet. Vit. Sev. Marc. Diac. Vit. Porph. 71. Rut. Nam. 2, 51 ss. Altaner/Stuiber 228. Tusculum Lexikon 229. Cameron 220 s. Speyer, Büchervem. 132 s. Del mismo Büchervemicht. (JbAC 1970) 141 s.
33. John. Salisbury, Policr. 2, 26; 8, 19. Gregorovius (Dtv) I, 1 271 ss, 275 ss. Hartmann, Geschichte Italiens II, 1. H. 94 s. Von Schubert I 198. Caspar II 344 s. Dannenbauer II 52 s, 73 ss. Sandys 444 s. Rand 249. Gontard 152. Speyer, Büchervem. (JbAC 1970) 141s.
34. Greg. Naz. Or. 24, 12. August. En. in Ps. 61, 23. Cod. Theod. 9,16, 12. Cod. Just. 1, 4, 10. Speyer, Büchervem. (JbAC) 149.
35. Euseb. H. E. 6, 3, 8 s.
36. Comp. Speyer, Büchervem. 134 s.

La aniquilación del paganismo

37. Jul. Ep. 49. Weis 157. Haehiing, Die Religionszugehörigkeit 537 ss.
38. Liban. Or. 17.
39. Haehiing, Die Religionszugehörigkeit 555 ss, 560, 567 s. Comp. tb. con la el Vol. II de la Hist. Crimin.
40. Haehiing, Die Religionszug. 576 ss.
41. Ambros. Ep. 17, 1 s. Clévenot, DerTriumph 88 ss.
42. Tinnefeid, Die frühb. Geselischaf 282.
43. Hamman221.
44. Joh. Chrysost. Hom. 12 in Ep,hes. Hom 3,13. Hom. 1, Coment. a la Ep. a los Rom. 5 Hom. 1 ss.
45. Joh. Chrysost. Com. in Mat. 8 Hom 5. Comm in Ep. ad Rom. 3 Hom 6. 4 Hom. 2 f Hom 17, 2; 19, 1. Baur, Der heil. Johannes Chrysost. 1272.
46. Joh. Chrysost. Com. in Mat. 1,4 s; 8, 5. Com. in Ep. ad Rom. 4, 3; 5, 2; 6, 2., Comp. con los ataques a la filos, pag. de J. Crisost. en Hom. 17, 2; 19, 1 ad Pop. Ant. Hom. 21, 3 in Ephes.; Hom. 3, 3 De Lázaro; Hom. 28, 2 in Johan.; Hom. 35, 4 in I Cor. y otros más.
47. Joh. Chrysost. Ep. 221. Theodor. H. E. 5, 30. RAC 1468,476. Schuitze, Geschichte I 318, 353 ss, II 226, 326. Geffcken, Der Ausgang 102. Schneider, Gesitesgeschichte I 239.
48. Marc. Diac. Vita Porphir. c. 12. Bardenhewer IV 308. Althaus 224.
49. Marc. Diac. Vit. Porphir. 26 s. LThK 1. A. VIII 378. RAC II 1230. Bardenhewer IV 309. Schuitze, Geschichte I 354 ss. Geffcken, Der Ausgang 192 s. Baur, Der Heilige Joh. Chrysost. II 145 ss. Althaus 224 ss. Grant, Christen ais Bürger 20 s.
50. Marcell. Comes a. 402. Chon. Pasch. a. 402. Joh. Chrysost. Hom. I Cor. 33, 5. Marc. Diac. Vita Porph. 37 ss, 75 . Pauly II 407. RAC II 1229 s. Funke, Gotterbild 309 s. Donin I 560 ss. Bardenhewer IV 308. Schuitze, Geschichte I 355 s. Güidenpenning 137 s. Geffcken, Der Ausgang 193. Baur, Der heil. Johannes Chrysost. U 148 ss. Althaus 225 s. Holum 54 ss.

51. LThK 1. A. VIII 377. Donin 1560 ss.
52. Eunap. Vit. 6, 11, 2 ss. Dtv-Lex. Philos. II 108 s. Ver sobre ello Tinnefeid, Die friihb. Geselischaf 284 s.
53. Socrat. H. E. 5, 12; 5, 16; 6, 2. Sozom. H. E. 7, 15. Liban. Or. 30, 8 ss. Theodor. 5, 21 s. Hieron. Ep. 107, 2. Rufin. 2, 22 ss. Funke, Gotterbiid 795, 810 s. Dtv Lex Kunst I 172. Kraft 464 s. Schuitze, Geschichte I 261 ss. Seeck, Geschichte V 233. Geffcken, Der Ausgang 157 s, 192. Rauschen, Jahrbücher 301 ss, 534 ss, desplaza la destruc, del Serapeion al año 389. Stein, Vom rómischen 323. Haller, I 106. Chadwick, Die Kirche 194. Haehiing, Die Religioszugehörigk. 208. Tinnefeid, Die frühbyz. Geselischaf 284 s. Andresen, Die Kirchen 499. Lcarrière 45, 151. Noethlichs, Heidenverfolgung 1162.
54. Ver sobre todo Sozom. H. E. 7, 15. Socrat. H. E. 11, 29. La demás fuentes en Funke, Gotterbiid 813, 815, 820.
55. Seg. Lacarrière 48 s.
56. Tinnefeid, Die frühbyz. Geselischaf 287. Del mismo, Synesios 139. Sobre estancia de Synesio en Alhenas, Frantz 190.
57. Noethlichs, Heidenverfolgung 1178.
58. Socrat. H. E. 3, 2 s. Soz. H. E. 5, 7. LThK 1. A. VII 990. RAC I 746. Noethlichs, Heidenverfolgung 1156.
59. Todo ello documentado en Noethlichs, Heidenverfolgung 1178 s. Comp. tb; 1157.
- 60. Theod. H. E. 5, 22. Sozom. H. E. 7, 15.**
61. Sozom. Sozom. 7, 15. LThK 1. A. VI 870 s. Rauschen 315. Noethlichs, Heidenverfolgung 1184.
62. Kraft, 445. RAC 11115 s. Kirsten, Edessea RAC IV 574. Heilmann, Texte Ü 247. Schiewitz III 355 ss. Bardenhewer IV 388 ss. Stein, Vom rómischen 459. Bauer, Rechtgläubigkeit 30 ss.
63. Schiwietz II 314, 340.
64. Lacarrière 160 s.
65. Puzicha 284 ss. esp. 299s.
66. Clévenot, Der Triumph 79 s.
67. Noethlichs, Heidenverfolgung 1154, 1179.
68. Theodor. H. E. 5, 21 s. Zosim. 4, 37. Rufin. H. E. 11, 22 s. Hyd. Chron. 18. Lib. Or. 30, 8 ss; 30, 44 ss. Del mismo. Pro templis 46. Cod. Theod. 16, 10, 9. Pauly III, 398 s. Gams II a. Abti. 125. Rauschen 228 s, 286 s. Schuitze, Geschichte I 259 s. Geffcken, Der Ausgang 156 s. Seeck, V, 218. Stein, Vom rómischen 318. Dudden II 404. Lietzmann, Geschichte IV 77. Enssiin, Die Religiospolitik 57. Chadwick, Die Kirche 194. Stroheker, Germanentum 65. Matthews, A Pious Supporter 438 ss. Del mismo, Westem Aristocracies 107 s. Haehiing, Die Religioszugehörigk. 72 s. Tinnefeld, Die frühbyz. Geselischaf 273 s, 282 s. Noethlichs, Die Gesetzgeberischen Massnahmen 171. Holum 19.
69. Theod. H. E. 3, 7; 5, 23. Cod. Theod. 16, 10, 3; 16, 10, 15 s; 16, 10, 24. RAC U 1230. Güidenpenning 399. Schuitze, Geschichte II 324 s. Geffcken. Der Ausgang 178 ss. Kóttings, Religiosfreiheit 30. Northlichs, Heidenverfolgung 1161, 1166.
70. Cod. Theod. 16, 10, 15. Abundancia de fuentes en Funke, Gotterbiid 815 s. Comp. tb. Kotting, Religionsfreiheit 30.
71. Greg. Naz. Epigr. 30. Soz. H. E. 7, 15. Greg. I. Dial. 2, 8. Kühner, Lexikon 40. RAC 1177 s, II 1230 ss, IV 64. Schuitze, Geschichte 11171, 248, 253, 282. Geffcken, Der Ausgang 101. Deichmann, Frühchristiiche Kirchen 105 ss. Dempf, Geistesgeschichte 135 s. Frantz 187 ss, espec. 194 ss, 201 ss con abund. indicac. de fuentes y

- bibliografía. Chadwick, Die Kirchen 194. Fintey 214 s. Kotting, Religionsfreiheit 31. Grant. Die Christen als Bürger 152 s.
72. Euseb. V. C. 3, 26. Theodor. H. E. 5, 22. Marc. Diac. Vita Porphyrii. 66; 76. RAC II 1230 ss, IV 64. Weber, W. Das römische Kaiserreich 271.
73. Zosim. 2, 31. Jacob Sarug. Hom. 101, 296 ss. RAC II 323, 1230; III 12 ss. Funke 775. Leipoldt/Grundmann III 50. Riemschneider 81 ss.
74. Deichmann, Christianisierung II 1235 ss. Dyggve 19 ss.
75. RAC I 136 Schuitze, Geschichte II 230, 232.
76. Theod. Hist. ref. 17. Schuitze, Geschichte I 318 s.
77. Schuitze, Geschichte II 324 s.
78. Syn. Elvira c. 60. Theodor. H. E. 2, 22; 3, 6; 4, 21 s; 5, 7; 5, 22 s; 5, 28; 5, 30; 5, 41.
- Comp. Orígenes, Contra Celso 8, 38. Funke, 812. Fredouille 888, quien considera que la «curación de las enfermedades paganas» cuenta entre las «más bellas apologías» de Teodoreto. Algo similar pensaban ya Altaner 296 s, y Bigelmair 228 s. Kotting, Die Stellung des Konfessors 13. Tinnefeid, Die frühbyzant. Gesellschaft 288.
79. Maxim. Tur. Ser. 76; 96 s. Ahora bien, bajo el nombre de Máximo de Turín nos han llegado muchos sermones que proceden de Máximo, el obispo de los godos (unos 40), aunque eso no significa nada para lo aquí tratado. Altaner 407. Kraft 372. F. J. Dölger, Antike.
80. Seg. Tinnefeid, Die frühbyzant. Gesellschaft. Tb. Pauly V 1445 s. Altaner 204. Altaner/Stuiber 228. Winckelmann 82.
81. Consúltase aparte de las fuentes, textos y bibliografía hasta aquí indicada en Noethlichs, Heidenverfolgung 1176 ss.
82. Basil. Or. 30 s. Joh. Chrysost. In Mat. Hom. 8, 4. c. Jud. et Gent. 1; In Ps. 109 Expos. 5. Hieron. Ep. 107, 2. Advers. Jovin. 2, 38; Zosim. 5, 38. Kyrill. Alex. In Isai. 45, 14 s. August. Fid. et Op. 12, 18, Civ. Dei 5, 25. Ep. 93, 3; 93, 26.
83. Lacarriére 147 ss. Tinnefeid, Die frühb. Gesellschaft 289 s. Brown, Welten 133.
84. Euseb. V. C. 3, 1; 3, 54. Liban. Or. 7, 10; 18, 23; 17, 7; Pro templis 2. Jul. Imper. Or. 7, 228 b. Ammian 22, 4, 3; 29, 1, 2. Greg. Naz. Laúd. frat. Basil. Or. 43. Socrat. H. E. 1, 3. Sozom. H. E. 7, 15. Theod. H. E. 3, 7, 3; 3, 7, 6; 5, 21, 5 ss. Zosim. 4, 13. Hieron. Ep. 107 ad Laet. Dtv-Lexik. Religión I 205, II 84. Kraft 158. Keller, Reclarnslexikon 369. Menzel I 94. Schuitze, Geschichte 1271 s, II 171 s. Geffcken, Der Ausgang 108, 142. Hyde, Paganism 62. Schneider, Die Christen 322 s. Del mismo, Geistesgeschichte II 300. Vogt, Der Niedergang 244. Chadwick, Die Kirche 195. Baus/Ewig 203.
85. Pauly II 427 s, IV 454 s, 289 s, 1160 ss. V 1562 ss. Dtv-Lixik. Philosophie U 108 s, III 244 s, 250, IV 31 s, 379. Tusculum Lexikon 184 ss, 281. RAC I 137. Tinnefeld, Die frühb. Gesellschaft 287. Sobre la relac. entre paganismo y Cristian, en Atenas, ver Frantz 187 ss, 194 ss.
86. Basil. Or. 27. Kühner, Lexik. 32. RAC I 209 s, 467. Schuitze, Geschichte I 447 s, II 319. Dannenbauer 190. Hemegger 347. Brown, Welten 116. Frantz 191. Haehling, Die Religionszugehörigkeit 131.
87. Commod. Instruct. 1, 17. Kluge/Götze, Etymologisches Wörterb. 189. LThK 1. A. III 18. Altaner 363 s. Kraft 144 s. Güidenpenning 399. Thraede 90 ss. Aland, Über den Glaubenwechsel 42. Jonkers. Die Konzile 49 ss. Kotting, Religionsfreiheit 31. V. tb. la nota anterior.
88. Alfoldi, Heiden u. Christen 19 ss. V. sobre ello las 16 monedas de la tabla 7. Kaegi, cit. en Tinnefeid, Die frühbyz. Gesellschaft 287.

89. Lacarriérel 51 s. Dannenbauer I 405.
90. Cramer 90 ss.
91. Todas las indic. de fuentes en Noethlichs, Heidenverfolgung 1155, 1168, 1170 s. Ver tb. Rochow, Die Heidenprozesse 120 ss.
- 92.. RAC I 747. Noethlichs, Heidenverfolgung 1170 s. Altaner 191. Kraft 307. Holl, Die Missionsmethode 10.
93. Evagrio, H. E. 5, 18. Joh. Ephes. H. E. 3, 3; 27 ss. RAC I 468, IV 576. Schuitze, Geschichte II 292 ss. Tinnefeld, Die frühb. Geselischafft 281 f, 292. Rochow, Zu «heidnischen» Bräüchen 489 s.
94. Trull. Can. 61 s, 71, 94. RAC U 646 ss. Crawford 365 ss. Rochow, Zu «heidnischen» Bräüchen 483 ss. V. tb. acerca de ello Winkelmann/Kópstein/Ditten/Rochow 227 ss.
95. Conc. Orleans (511) c. 30. Conc. Braga (572) c. 14 y otros Funke 823. Frédoille 890. Comp. RAC I 828 ss, III 1249 s, VII 764 ss. Rochow, Zu «heidnischen» Bräüchen, passim, esp. 488, 493 .
96. Noethlichs, Heidenverfolgung 1150. Dewick 113 s. Que también los doctos son ciegos incluso para la lectura de sus propios libros lo demuestra Víctor Schuitze, hombre de grandes méritos por otra parte, quien en su obra ya clásica subraya en la pág. 319 que «la Iglesia como tal, a través de sus órganos, es decir, los sínodos, se protegió sin duda a sí misma y a su ámbito, pero nunca dio instrucciones tendentes a la destrucción violenta del paganismo», para informar, líneas más adelante, de cómo el sínodo de Cartago (401) requirió al poder temporal para que suprimiese «en toda África» los templos y capillas aún existentes. Es más, en la página anterior y exactamente a la altura de las líneas citadas anteriormente leemos que el Doctor de la Iglesia Juan Crisóstomo «no tuvo ningún reparo en ordenar la destrucción violenta de los templos paganos». De ese modo la Iglesia en cuanto tal permanece inmaculada y el historiador también: él obtiene el grado de Doctor (de la Universidad de Dorpart). Y con todo, es él mismo quien habla de las luchas aniquiladoras sostenidas por la Iglesia y se contradice a sí mismo, verbigracia, respecto a la época de Agustín: «Justamente entonces dio comienzo en África una lucha aniquiladora de la Iglesia contra los templos que aún subsistían. El gobierno no estaba de acuerdo con ello [...]» (pág. 350 y en otras muchas).

Observación final

1. Para quien esto no sea suficiente: Mi extensa obra *Abermals krähte der Hahn* discute histórica y sistemáticamente la fundamental problemática de la fe (y también la falta de originalidad de la ética cristiana). Mi libro *Der gefälschte Glaube* se dedica en exclusiva a ambas cuestiones. Han sido millares las personas que me escribieron para comunicarme que ambas obras les han aportado más libertad de espíritu. Yo -éa es mi cotidiana pena- apenas pude responder dando las gracias. Tengan a bien considerar este trabajo como una respuesta agradecida.

HISTORIA CRIMINAL DEL CRISTIANISMO

Karlheinz Deschner

Títulos publicados:

1. Los orígenes,
desde el paleocristianismo
hasta el final de la era constantiniana

2. La época patristica
y la consolidación del primado de Roma

3. Desde la querella de Oriente
hasta el final del período justiniano

4. La Iglesia antigua:
Falsificaciones y engaños

5. La Iglesia antigua:
Lucha contra los paganos y ocupación del poder

Colección Enigmas del Cristianismo

Últimos títulos publicados

- El legado mesiánico** - Baigent, Leigh y Lincoln
- El complot de Pascua** - Hugh J. Schonfield
- Las Vírgenes negras** - Ean Begg
- Jesús: ¿Mesías o Dios?** - Hugh J. Schonfield
- El asesinato de los magos** - Peter Partner
- El enigma de los milagros** - D. Scott Rogo
- Jesús el mago** - Morton Smith
- Los secretos de la Inquisición** - Edward Burman
- El enigma de la Mesa de Salomón** - J. Eslava Galán
- El partido de Jesús** - Hugh J. Schonfield
- La otra España del Temple** - R. Alarcón
- El hombre que se convirtió en Dios** - Geraid Messadié
- La Inquisición española** - Cecil Roth
- Los cataros** - Rene Nelli
- El misterio bíblico** - Hans Einsle
- Las cruzadas** - Johannes Lehmann
- Vicarios de Cristo** - Peter de Rosa
- El Nuevo Testamento original** - Hugh J. Schonfield
- Constantino contra Cristo** - Alistair Kee
- El papa mujer** - Rosemary y Darroll Pardoe
- Historia criminal del cristianismo 1: Los orígenes** - Deschner
- La última Virgen Negra del Temple** - R. Alarcón
- El misterio de Rennes-le-Château** - Gérard de Sede
- Historia criminal del cristianismo 2: La época patrística y la consolidación del primado de Roma** - Deschner
- Los Evangelios gnósticos** - C. Vidal Manzanares
- Saulo, el incendiario** - Gérard Messadié
- Historia criminal del cristianismo 3: Desde la querella de Oriente hasta el final del periodo justiniano** - Deschner
- El escándalo de los rollos del mar Muerto** - Baigent y Leigh
- Jesús, hijo de mujer** - John Shelby Spong
- Historia criminal del cristianismo 4: La Iglesia antigua: Falsificaciones y engaños** - Deschner
- Historia criminal del cristianismo 5: La Iglesia antigua: Lucha contra los paganos y ocupación del poder** - Deschner
- Autopsia del nuevo Catecismo Católico** - Juan Leita