

Una aproximación a la presencia de Oriente en Occidente: rechazo y atracción hacia el mundo cristiano oriental en las iglesias hispanas de la Antigüedad Tardía*

Pedro CASTILLO MALDONADO

Universidad de Jaén
pcastillo@ujaen.es

RESUMEN

En estas páginas nos aproximamos a las relaciones que mantuvieron los cristianos de Oriente y Occidente durante la Antigüedad Tardía. En concreto, nos preguntamos qué supuso el cristianismo oriental para las iglesias hispanas de los siglos IV a VIII, concluyendo que se debatieron entre la atracción y la prevención.

Palabras clave: Antigüedad tardía, Cristianismo, Iglesias, Hispania.

An approach to the oriental presence in the Occident: attitudes of rejection and attraction towards the oriental christian world in the Hispanic churches of the late classical times

ABSTRACT

This article addresses the relationship between Eastern and Western Christianity during Late Antiquity, specifically what the Oriental Christianity implied for the Hispanic Church from 4th to 8th century. We conclude that this relationship fluctuated between attraction and prevention.

Key words: Late Antiquity, Christianity, Churches, Hispania.

SUMARIO 1. Los peligros. 2. Los beneficios. 3. Conclusiones.

En 1453 Constantinopla caía en manos de los turcos musulmanes ante la pasividad, aunque no la indiferencia, del Occidente cristiano. Si bien era mucho lo que unía a ambos extremos del Mediterráneo, como un pasado común y una misma confesión cristiana, otras cosas los distanciaban, muy especialmente el idioma y las formas religiosas. Estas diferencias se fueron acentuando con el tiempo, llegando a un

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación BHA2003-08652, *Libertad e intolerancia religiosa. La experiencia cristiana de la Hispania tardoantigua*, cofinanciado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología y los FEDER.

punto álgido con el cisma que protagonizaran Miguel Cerulario y León IX en 1054, una dolorosa separación que aún hoy día pervive y que explica en parte la actitud de los occidentales ante el fin de la *Nueva Roma* cristiana.

No obstante, es sabido que las relaciones de todo tipo entre Oriente y Occidente no cesaron a consecuencia de la desmembración política del Mediterráneo, en los siglos finales de la Antigüedad. Es más, en el campo religioso será precisamente el período conocido como Antigüedad Tardía, incluyendo los epígonos del Imperio y su división en dos esferas políticas, el Imperio Romano de Oriente (después Bizancio) y los reinos germánicos occidentales, cuando se alumbre una efectiva *koiné* con la implantación del cristianismo, por encima de la más oficial que real universalidad religiosa que propiciaran el panteón romano y el culto imperial en época clásica. Viajes en ambos sentidos, actividad de religiosos occidentales en Oriente y viceversa, correspondencia epistolar, influencias en los respectivos calendarios festivos... y, en definitiva, conocimiento mutuo, testimonian la intensidad de las relaciones religiosas y eclesiales mantenidas entre los cristianos de las dos orillas, y muy especialmente la presencia de lo oriental (básicamente griego, pero también sirio y de otras esferas culturales y lingüísticas) en la latinidad occidental, algo a lo que no serían ajenas las iglesias hispanas.

Sin embargo, la definitiva victoria en el siglo IV del latín en las liturgias occidentales propició el olvido del griego, a la vez que en Oriente se ignoraba progresivamente el idioma latino y su producción patrística. Asimismo, la existencia de diferencias en el seno del cristianismo, de los cristianismos, desembocarían en herejías y cismas sucesivos, además de dos sensibilidades distintas de largo recorrido: un cristianismo oriental más pneumático y otro occidental más orgánico, normativo o jurídico.

En estas páginas intentamos aproximarnos a los primeros estadios de este proceso en la Antigüedad Tardía, en el terreno en donde más se evidencian, el religioso, y en concreto desde la óptica del cristianismo hispano, es decir, nos preguntamos qué suponía el cristianismo de Oriente en el ideario de las iglesias hispanas de los siglos IV a VIII.

1. LOS PELIGROS

En lo que era entendido como negativo, de Oriente procederían no pocas perturbaciones para las iglesias peninsulares, su doctrina y organización. Respecto del dogma, los peligros se acentuaban en la medida en que el pensamiento teológico de los siglos iniciales del cristianismo hispano se encontraba en estado embrionario, aunque, de forma paradójica, la irrupción de estas ideas venidas de Oriente sería un poderoso estímulo para su propio desarrollo. Supusieron un aliciente para el arranque de un pensamiento teológico que llegaría a su cenit en el siglo VII, cuando por vez primera las tierras peninsulares, con la patrística visigótica, puedan igualarse si

no superar al que generaran otras regiones, posiblemente a las orientales y sin lugar a dudas al resto de las occidentales.

Ya para el obispo Osio de Córdoba, en la primera mitad del siglo IV, Oriente sería una tierra de varones santos como su inseparable amigo Atanasio, pero también de herejías como la arriana. Defensor a la par de la ortodoxia doctrinal nicena y de la preservación de la catolicidad del cristianismo, todo su empeño vital estaría enfocado a apoyar la política religiosa imperial, único poder que podía garantizar la universalidad del dogma y de la organización eclesiástica; afanes por los que habría de sufrir el confinamiento ordenado por el emperador filioarriano Constancio II en la ciudad oriental de Sirmio y que, en última instancia, pudiera explicar asuntos tan debatidos y aparentemente contradictorios como su adhesión al credo proarriano, al final de sus días¹.

La incidencia en *Hispania* de la teología arriana nacida en Oriente está atestiguada por la pertenencia momentánea a la secta del obispo Potamio de Lisboa, a mediados del siglo IV, que llegaría a participar en el concilio de Rímimi como representante de los defensores de la fórmula proarriana de Sirmio. Con posterioridad, en sus esfuerzos exculpatorios, el obispo lisboeta incluso aparece como un apolionarista *avant-la-lettre*, es decir, en su afán por distanciarse del arrianismo llegaría a negar la existencia de alma en el cuerpo de Cristo, esbozando un pensamiento que una vez formulado con precisión arraigaría con fuerza en la Siria de la segunda mitad del siglo V, y para cuya extinción hubo de emplearse a fondo la legislación imperial².

También en este siglo IV, en sus últimas décadas, alude Gregorio de Elvira a los seguidores hispanos de Arrio, teniendo incluso que defender su propio trinitarismo niceno con una segunda redacción del *De fide*, donde niega connivencia alguna con fontianos y arrianos, herejías forjadas en Oriente, y con los sabelianos o patripasianos, que aun habiendo nacido como doctrina antiorigeniana en Roma encontrarían tierras fértiles en las regiones extremo orientales y africanas de la mano de la herejía del monarquismo. El obispo iliberritano ciertamente no era arriano sino todo lo contrario, un líder occidental luciferiano, y por tanto defensor intransigente de la fe nicena, como lo fuera Lucifer de Cagliari en Occidente, y Paulino de Antioquía y Heraclio de Oxirrinco en Oriente. Finalmente los luciferianos, en su condena extrema del arrianismo, dieron lugar a un cisma, negando la comunión con otro hispano, el papa Dámaso³.

Por esta mismas fechas otro peninsular, cercano también al poder imperial como lo fueran Osio o el laico Dexter (hijo del obispo Paciano de Barcelona), sería Agrio, único obispo occidental que asistiera al concilio I de Constantinopla convocado por

¹ J. Fernández Ubiña, "Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV", *Gerión* 18 (2000) pp. 439-473.

² V. Yarza, *Potamio de Lisboa: estudio, edición crítica y traducción de sus obras*, Vitoria, 1999.

³ M. Simonetti, "La doppia redazione del De fide di Gregorio di Elvira", *Forma futuri. Studi M. Pellegrino*, Turín, 1975, pp. 1022-1040; J. A. Molina, *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elvira*, (*Antigüedad y Cristianismo* 17), Murcia, 2000, pp. 5-248.

el emperador hispano Teodosio. Mientras que el luciferiano Paulino de Antioquía no asistió, su opositor el católico Melecio encabezaría el sínodo. La resolución de este concilio supuso el fin del arrianismo oriental, y con él la extinción de sus opositores más intransigentes. Posiblemente como consejero imperial, Agrio participaría junto a ciento cincuenta obispos orientales en la condena de las facciones arrianizantes y de los macedonianos o pneumatómacos. Si estos últimos no tuvieron incidencia en *Hispania*, no se puede decir lo mismo del arrianismo y de sus antagonistas luciferianos, según hemos advertido⁴.

Pero si hay un ejemplo que permite afirmar la ya aludida impericia inicial del cristianismo hispano en asuntos de discusión teológica, es lo que le ocurriera al hispanorromano Orosio. Con su intervención en la Conferencia de Jerusalem a comienzos del siglo V, durante su estancia en Palestina, se vería envuelto, tal vez muy a su pesar, en la querrela pelagiana. El obispo Juan de Jerusalem le acusaría de haber afirmado que incluso con la ayuda de Dios el hombre no podía estar sin pecado, en una opinión claramente herética, de lo que habría de defenderse el presbítero hispano argumentando un equívoco derivado de sus problemas idiomáticos con el griego. Otro hispano residente en Jerusalem que resultaría afectado por este enredo fue Avito, presbítero galaico que tradujera al latín la invención de las reliquias de Esteban redactadas a petición suya por el descubridor, Luciano, y que con toda probabilidad enviase al propio Orosio con dichas reliquias hacia la Península⁵.

También de Oriente procedía el origenismo, introducido en Galicia por otros dos hispanos, los llamados Avitos, a decir de Orosio. No obstante, parece que esta tendencia teológica no alcanzó gran predicamento, siendo de más importancia en la región el priscilianismo, de lo que es prueba la misma actividad antipriscilianista de estos origenianos galaicos. Sin embargo, es un índice de la llegada de pensamientos orientales a los confines occidentales de Iberia⁶.

Efectivamente, sin duda más incidencia que este primer arrianismo, el pelagianismo u otros cristianismos no católicos, considerados heréticos por la forma cristiana hegemónica que impuso su interpretación del dogma como la ortodoxia, tuvo en la Península el movimiento priscilianista. Considerado por gran parte de la historiografía, tanto la antigua como la moderna, como una herejía *nacional* o autóctona, marcó los años finales del siglo IV y todo el V. Por encima de condenas a muerte como la del propio Prisciliano y exilios forzados como los de Instancio, Tiberiano o Higinio, supuso en el pensamiento teológico hispánico unas reticencias hacia lo oriental, de donde se entendía que provenían sus fuentes, que tardaron en borrarse.

⁴ Cf. M. Simonetti, "La crisi Ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna", *Problemi attuali di scienza e di cultura. Colloquio italo-spagnolo sul tema Hispania Romana*. Roma, 1972, Roma, 1974, pp. 127-147.

⁵ B. Altaner, "Avitus von Braga", *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* 60 (1941) Breslau, pp. 456-468.

⁶ Cf. A. García Conde, "Los Tractatus Origenis y los origenistas gallegos", *Cuadernos de Estudios Gallegos* 4 (1949) pp. 27-56.

Independientemente de la polémica en torno a su carácter herético o no, Isidoro califica a los priscilianistas de gnósticos y maniqueos, lo que era identificarlos con líneas de pensamiento orientales. A esto se añadía un ascetismo exagerado, claramente encratita y por tanto también con fuentes en Oriente. Un documento calificado por algunos como propio de círculos priscilianistas, y que refleja estas tendencias encratitas, es la *Vida de Santa Helia*, una santa oriental. Lo cierto es que textos como los apócrifos, originados en aquellas lejanas regiones, que circularon por *Hispania* en el siglo IV y de lo que son pruebas tanto determinadas representaciones iconográficas en sarcófagos como la propia utilización por los seguidores de Prisciliano según testimonia Toribio de Astorga (un viajero impenitente) a mediados del siglo V, en adelante desaparecen, estando ausentes en la documentación peninsular de los siglos posteriores. Como contraprestación, el priscilianismo supuso un fuerte estímulo para el pensamiento teológico hispano católico, con escritores como Cosencio, que llegará a consultar a Agustín de Hipona sobre la posibilidad de infiltrarse en la secta, Baquiario, que hubo de defender su limpieza doctrinal ante el papa Inocencio I, o la propia producción del conjunto de las iglesias hispanas reflejada en los Concilios I de Zaragoza y I de Toledo, en el cambio de los siglos IV y V⁷.

También con asuntos procedentes del mundo oriental tienen que ver las instrucciones del papa Hormisdas, a comienzos del siglo VI. Este se dirige epistolarmente al obispo Juan de Elche, fijando normas para las consagraciones y advirtiendo de los problemas que planteaba la convivencia de clérigos de rito latino o hispano con los orientales. En otra carta destinada al conjunto de los obispos hispanos se imponía a los bizantinos una fórmula de fe, como requisito para integrarlos en las comunidades. Hormisdas sin duda buscaba garantías de fidelidad al dogma. Inicialmente distanciado con el obispo Acacio de Constatinopla por la querella que suscitara el *Henoticon*, se llegaría a producir un auténtico cisma. De nuevo el escollo era el monofisismo oriental y sus derivados como los macedonianos, contra los que se pronunciaría el concilio de Calcedonia, sínodo que los seguidores del emperador Zenón y de Acacio no consideraban. Tal vez la causa última del cisma fuera la intransigencia del papa Hormisdas, que al fin lograría imponer sus criterios con la participación del emperador Justino y la definitiva condena del acacianismo⁸.

Cuando los bizantinos emprendan su política de la *Renovatio Imperii* en tierras peninsulares, a mediados del siglo VI, las perturbaciones serán más concretas. Desde su llegada con motivo de la rebelión de Atanagildo, demostraron su intención de per-

⁷ M. Marcos, "Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, (Revisiones de Historia Antigua 3), Vitoria, 2000, pp. 201-233; Z. García Villada, "La vida de Santa Helia, ¿un trabajo priscilianista contra el matrimonio?", *Est. Ecl.* 2 (1923) pp. 270-279; E. López Pereira, *El primer despertar cultural de Galicia*, Santiago de Compostela, 1989; M^{av}. Escribano, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza, 1988 y "Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, (Revisiones de Historia Antigua 3), Vitoria, 2000, pp. 263-287.

⁸ W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, 1972.

manencia⁹; en modo alguno se podía ver en ellos unos meros mediadores entre fracciones visigodas o eventuales defensores de los católicos béticos frente al poder de la monarquía arriana visigótica, pues aunque compartían su profesión de fe, amenazaban su preciada autonomía. Ciertamente, los peligros para las iglesias hispanas se hacen más tangibles e inmediatos que los meramente doctrinales. Además de alteraciones en la organización territorial de las iglesias hispanas, de las que encontramos buenas pruebas en las disposiciones sinodales del concilio II de Sevilla o posteriormente en la redacción tal vez interesada del llamado «Decreto de Gundemaro», la presencia de los imperiales a uno y otro lado del Estrecho supuso una amenaza real para los dirigentes del cristianismo católico hispano¹⁰. Así, en la *Spania* bizantina a los obispos Esteban y Januario les aguardaría la destitución y el exilio impuestos por el gobernador Comenciolo; por no hablar de los recelos hacia los imperiales de la familia isidoriana, que provocaron la emigración a territorio bético del patriarca Severiano, y que sólo acuciado por las circunstancias habría de superar su hijo, el obispo Leandro, al intentar mover al Emperador en beneficio del rebelde católico Hermenegildo¹¹. A este último respecto, es cierto que el común credo católico de bizantinos e hispanorromanos no cuajó en un apoyo suficiente frente a la monarquía visigoda arriana de Toledo, pero no lo es menos que el intento frustrado de Leandro por mover a Constantinopla en su favor hubiese sido impensable de no existir esta comunión religiosa¹². En fin, tampoco parece que los imperiales inspirasen seguridades a los eclesiásticos que no estaban integrados en su territorio, puesto que a comienzos del siglo VII el obispo Cecilio de Mentesa fue apresado en una incursión. Como contrapartida a todas estas perturbaciones, la pertenencia de algunos obispos a la provincia bizantina les confirió en la segunda mitad del siglo VI una libertad de difícil homologación al otro lado de la frontera. Así, el obispo Severo de Málaga pudo criticar ferozmente a su homólogo Vicente de Zaragoza, que había arrianizado siguiendo las directrices del monarca visigodo Leovigildo¹³.

Asimismo, y pese a la innegable ortodoxia católica de los imperiales, la presencia de estos orientales aumentaría los recelos de las iglesias autóctonas en materia de especulación, teología moral y dogma. A fines del siglo VI Liciniano de Cartagena y Severo de Málaga han de aclarar la naturaleza espiritual de los ángeles y del alma humana. Aunque el destinatario de su exposición era hispano, las ideas

⁹ M. Vallejo, *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VIII). Un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá de Henares, 1993.

¹⁰ I. Velázquez, “Zonas y problemas eclesiásticos durante la época de la presencia bizantina en Hispania (una reflexión sobre los textos)”, *V Reunión d’Arqueologia Cristiana Hispánica. Cartagena, 1998*, Barcelona, 2000, pp. 585-596.

¹¹ J. Fontaine, “Isidoro de Sevilla frente a la Hispania Bizantina”, *V Reunión d’Arqueologia Cristiana Hispánica. Cartagena, 1998*, Barcelona, 2000, pp. 29-40.

¹² B. Saitta, “Un momento di disgregazione nel regno visigoto di Spagna: la rivolta di Ermenegildo”, *Quaderni Catanesi* 1 (1979) pp. 81-134.

¹³ F. Salvador, “Los siglos VI y VII en el sur de Hispania: del período de autonomía ciudadana a pilar del Reino hispano-visigodo”, *Hispania meridional durante la Antigüedad*, Jaén, 2000, pp. 183-203.

rebatidas por los dos obispos pudieran entroncar con líneas de pensamiento teológico característicamente orientales. También amonestaría muy severamente Liciniano al obispo Vicente de Ibiza, que decía poseer una carta enviada por Cristo. No sabemos de la intervención de oriental alguno en el episodio, pero tal vez el obispo ibizenco se había dejado llevar por la euforia de los hallazgos inspirados de reliquias que tuvieron lugar en Oriente. Al fin y al cabo, era de común conocimiento que el propio Cristo se había comunicado epistolarmente con Adgar de Edesa en el siglo IV, y la Virgen con la población de Mesina. En paradoja del destino, el celoso metropolitano Liciniano moría en la lejanía, en Constantinopla, posiblemente envenenado¹⁴.

En la primera mitad del siglo VII, Isidoro intervendría en lo acontecido con la venida desde Oriente de un acéfalo, natural de Siria, que decía ser obispo, y del que se discutiría en el concilio II de Sevilla. Su llegada, además de una perturbación orgánica puesto que no estaba integrado en las circunscripciones territoriales diocesanas de la provincia, suponía la entrada en la Bética de ideas perniciosas para la pureza doctrinal católica. Este personaje calificado de acéfalo mantenía el carácter único de la naturaleza de Cristo, y en consecuencia del padecimiento sufrido por la divinidad, frente a la doble naturaleza, humana y divina, y su sufrimiento restringido a esta última defendida por el cristianismo católico. Según Isidoro, a esta herejía sumaban los acéfalos la negativa a los Tres Capítulos del Concilio de Calcedonia. Se trataba por tanto de un monofisita, que tal vez huyera de los persas desde su patria siria. Sólo tras ser exhortado en el sínodo hispalense, advertido y tras el torneo dialéctico-teológico habitual, abjuraría de su pensamiento y admitiría el difisismo calcedoniano y la impassibilidad de la naturaleza divina de Cristo, debiendo hacer la confesión de fe con el juramento consiguiente. No parece que el problema de la desviación doctrinal fuese algo exótico o restringido únicamente a este sirio, por cuanto el concilio se detiene en una exposición pormenorizada de la doble naturaleza de Cristo, la unidad de la misma y su padecimiento limitado a la humana, destinada toda esta explicación a los herejes que confundían las dos naturalezas de Cristo y afirman que la sustancia de la divinidad también sufrió. Paradójicamente, aunque ciertamente de forma obligada, basaban los padres conciliares béticos sus argumentos en la patrística oriental, en las palabras de Atanasio, Basilio y Cirilo. Es una prueba más del estímulo que para el pensamiento teológico hispano supuso la llegada de ideas provenientes de Oriente, de las heréticas del sirio, pero también de la altísima consideración de los padres ortodoxos orientales¹⁵.

Igualmente, Isidoro no puede por menos que mostrar sus prevenciones por determinadas corrientes religiosas llegadas de Oriente. Concretamente se pronuncia con-

¹⁴ S. Castellanos, "Liciniano de Cartagena y la acumulación episcopal de reliquias en el occidente tar-doantiguo", *V Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Cartagena, 1998, pp. 601-603; R. González Salinero, "Ut nos iudizare compellat. La responsabilidad episcopal de Liciniano de Cartagena ante las influencias judaizantes", *op. cit.*, pp. 605-608.

¹⁵ J. Madoz, "El Florilegio patrístico del II Concilio de Sevilla (a. 619)", *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, pp. 177-220.

tra los solitarios que se inspiraban en el ascetismo oriental, de común deambulantes y en consecuencia de difícil sometimiento al poder jurisdiccional del episcopado. Enjuicia duramente la *uagatio*, identificando a estos errantes o giróvagos con los denostados circunceliones que ensangrentaron en el pasado las provincias africanas. Al fin y al cabo, aunque conocedor y respetuoso con la vida ascética en solitario que alumbrara Oriente, para el sevillano el culmen de la vida contemplativa no era otra que la realizada en comunidad, imitando la descrita en los *Hechos de los Apóstoles*. Incluso determinadas prácticas orientales que como erudito Isidoro conocía y valoraba, tales como la abstinencia de determinados alimentos, despertaban sus recelos, pues lindaban con las herejías encratitas y tenían puntos de contacto con el otrora devastador priscilianismo¹⁶.

Por último, a veces las iglesias hispanas se verían envueltas, muy a su pesar, en querellas nacidas en Oriente y en principio restringidas a esta zona. El concilio III de Constantinopla condenaba como herejías el monoenergismo y el monotelismo. Aunque nada parecía concernir a las iglesias hispanas, que evidentemente defendían la doble voluntad en Cristo y aprobaron los cánones conciliares sin objeción alguna, sorprendentemente desde ese momento una serie de disputas entre Roma y los peninsulares animaron los años finales del aparentemente estable, tranquilo y seguro cristianismo hispano de la segunda mitad del siglo VII. En su comentario a las disposiciones sinodales, los preladados visigóticos, encabezados por Julián de Toledo, deslizaron expresiones sospechosas para el papa Gregorio II. El asunto adquirió tal cariz que no faltan quienes, acaso exageradamente, opinan que se estuvo al borde de un cisma que sólo la invasión musulmana evitó, llegando algunos historiadores eclesiásticos a bendecir la misma como providencial¹⁷.

2. LOS BENEFICIOS

En la otra cara del espejo, la positiva, de las regiones levantinas procedía, además de toda una prestigiosa patrística, el movimiento ascético, generando un paisaje ideal, el del desierto, que los hispanos van a conocer y a tratar de reproducir en su propio solar. En el cambio del siglo IV al V, Jerónimo, desde su monasterio de Belén, instruye en tales asuntos a unos hispanos, el bético Lucinio y su esposa Teodora, a quienes remitió copias de códices y algunos cilicios.

Pero no sería hasta los siglos VI y VII cuando el movimiento ascético hispano tuviera un impulso especial, ya bajo la forma orgánica propiamente monástica. No

¹⁶ J. Fontaine, "Isidore de Séville auter ascétique: les énigmes des Synonyma", *Studi Medievali* 1 (1965) pp. 163-195 y "La vocation monastique selon saint Isidore de Séville", *Théologie de la Vie Monastique. Études sur la Tradition patristique*, Aubier, 1961, pp. 353-369; J. Gil, "La normalización de los movimientos monásticos en Hispania: reglas monásticas de época visigoda", *Codex Aquilarensis* 10 (1994) pp. 7-20.

¹⁷ Cf. J. Madoz, "Fuentes teológico-literarias de S. Julián de Toledo", *Gregorianum* 33 (1952) pp. 399-417.

han faltado aquí influjos de reglas orientales, en unos casos interpuestas por medio de Casiano, como ocurre con los escritos de Eutropio de Valencia, y en otros directamente, según se advierte en la normativa de Isidoro en la primera mitad del VII, en la Bética, cuyas fuentes se encuentran entre otras en las reglas orientales de Pacomio y Basilio, y de forma aún más nítida en la monástica fructuosiana de la segunda mitad del VI, en el noroeste peninsular. Incluso en esta última región traducciones de escritos ascéticos y hagiográficos orientales, como los que llevaran a cabo Martín de Braga y Pascasio de Dumio en el siglo VI, y Valerio del Bierzo en la segunda mitad del VII, hubieron de jugar un importante rol en la creación de un movimiento monástico especialmente riguroso, alejado del mundo de la ciudad, a imitación del oriental¹⁸.

Esta impronta oriental no se limita al monasticismo. Por razones históricas Oriente, origen del cristianismo, sede de prestigiosos patriarcados, reducto del poder imperial y epicentro de una riquísima patrística, contaba con un plus de prestigio en las iglesias hispanas. Es lo que ocurriera con los obispos emeritenses Paulo y Fidel, del siglo VI, de los cuales se hace gala de su procedencia levantina. Del primero se nos dice que era de origen griego y médico de profesión, habiendo llegado a Mérida desde los confines de Oriente. Desgraciadamente, nada sabemos de las circunstancias de su venida ni de la región concreta de la que procedía, pero sí que gran parte de su prestigio se debería a su labor sanadora, ejerciendo una actividad tradicionalmente ligada a los griegos. Fidel, también obispo de Mérida, llegaría a la capital hispana acompañando a unos comerciantes. Precisamente el comercio era la otra profesión ligada a los orientales, como demuestran cuatro leyes *antiguas* del *Liber Iudicorum*. Noble como Paulo, era originario de la misma región y, según las fuentes, su sobrino. Esta misma sede fue momentáneamente ocupada por Nepopis, un obispo trasladado e impuesto por Leovigildo, del que por su nombre cabe sospechar un origen egipcio. Tal vez los partidarios que abandonarían la ciudad junto con Nepopis al retorno del obispo Masona, godo pero católico, no serían otros que parte de la colonia oriental de Mérida.

Ciertamente hubo relaciones personales con Oriente de eclesiásticos hispanos, unos oriundos de allí y después *nacionalizados* como los emeritenses anteriormente aludidos, y otros nacidos aquí pero que recibieron su formación en estas lejanas regiones, por lo que pudieron trasladar experiencias orientales directamente a la Península. Martín de Braga, aunque posiblemente de familia occidental, nació en Panonia, por lo que conocía el griego, una auténtica rareza en el panorama cultural de la *Hispania* tardoantigua. Llegado a la Península, emprenderá la conversión al catolicismo del Reino Suevo, hasta entonces arriano. Pronto trasplantaría la experiencia monástica oriental a Dumio, a la vez que combate los resabios de paganismo

¹⁸ Cf. A. Mundò, "Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII. Questioni ideologiche e letterarie", *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà Occidentale*, (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo IV), Spoleto, 1957, pp. 73-108.

y de los restos priscilianistas que pervivían en la zona. No es natural de Oriente, pero sí formado en Constantinopla, Juan de Biclaro, un obispo católico de estirpe visigoda del siglo VI. En su obra se advierte un interés muy especial por los acontecimientos de Oriente, aunque desde la óptica religiosa presenta una llamativa asepsia, llegando a minimizar la política arriana del también visigodo Leovigildo.

Además tenemos constancia de los viajes a Oriente por motivos religiosos de Hidacio, Toribio de Astorga, los dos Avitos de los que nos habla Orosio y el propio presbítero galaico, entre otros. Pero si hay un testimonio concreto que materializa no sólo los contactos con levante, sino el atractivo del cristianismo oriental, la admiración que despertara Oriente en nuestras tierras, son las peregrinaciones¹⁹. Contamos con un testimonio temprano y célebre: el viaje que llevara a cabo Eteria en la segunda mitad del siglo IV. En su peregrinar busca como fuentes de inspiración los escenarios bíblicos y los célebres eremitorios y cenobios asiáticos y egipcios. Fuese o no la superiora de un cenobio femenino galaico, se muestra impresionada por los usos litúrgicos orientales, la organización de sus iglesias y la riqueza en lugares santos de Constantinopla, Próximo Oriente y Egipto, comunicando sus experiencias a unas monjas o ascetas hispanas²⁰. También otra mujer llamada Potaimena, posiblemente de origen hispano, viajaba a comienzos del siglo V por el Nilo para conocer al asceta Juan de Licópolis, y hacia Jerusalem, buscando los escenarios bíblicos. Iba acompañada por un gran séquito, en el que no faltaban obispos y presbíteros²¹.

Por tanto ya se advierten tres paisajes que habrían de buscar los peregrinos a Oriente a lo largo de toda la Antigüedad Tardía, y aún hoy día: escenarios bíblicos, santuarios y cenobios célebres. La geografía oriental era aquella que atestiguaba la radical historicidad del cristianismo y, a la vez, el teatro privilegiado de los héroes, mártires y ascetas, admirados por los cristianos occidentales. Efectivamente, además de los escenarios históricos de la vida de Jesús y de sus primeros seguidores, las comunidades apostólicas, Oriente significaba el epicentro de los modelos heroicos cristianos²². Respecto de los mártires, el número y fama de sus santuarios eclipsaban a los lugares sagrados hispanos, sin duda escasos y de ámbito regional. Por más que el hispano Prudencio a comienzos del siglo V se empeñaba en proclamar a sus mártires locales, Emeterio y Celedonio, como «patronos del mundo», su celebridad empalidecía con los santuarios del otro lado del mar. La fama del baptisterio calagurritano sólo con dificultad habría de llegar a la «bárbara gentilidad de los vasco-

¹⁹ Cf. E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460*, Oxford, 1984; J. Richard, *Les récits de voyages et de pèlerinages, (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, fasc. 38)*, Turnhout, 1996; P. Maraval, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV^e-VII^e siècle)*, Paris, 2002.

²⁰ A. Arce, *Itinerario de la virgen Egeria (381-384)*, Madrid, 1980.

²¹ P. Devos, "La servante de Dieu Poemenia. D'après Pallade, la tradition copte et Jean Rufus", *Analecta Bollandiana* 87, 1969, pp. 189-212; R. Teja, "Poemenia: una peregrina hispana de la familia de Teodosio I", *Antigüedad: Religiones y sociedades. Homenaje a J.M. Blázquez VI*, Madrid, 1998, pp. 279-290.

²² D.J. Chitty, *El desierto, ¡una ciudad!*, (trad. esp.), Bilbao, 1991.

nes» (en cuya conversión *civilizadora* tal vez interviniese otra asceta hispana, Cerasia), pese a suponer para su ciudad un privilegio, una auténtica rareza en el panorama hispano; mientras, en Constantinopla los lugares santos se multiplicaban, siendo una auténtica multitud según advierte la propia Eteria. Únicamente Roma podía competir a este respecto con Oriente, pero sólo en tumbas martiriales y después del empeño que pusiera otro hispano en la segunda mitad del siglo IV, el papa Dámaso.

La atracción religiosa por Oriente no se limitó al período hispanorromano, sino que pervivió a lo largo de toda la Antigüedad Tardía. En el siglo VII Fructuoso de Braga estaba preparado para emprender el viaje, que sólo frustraría por la fuerza el rey Recesvinto haciendo detener la nave franca que había de llevarle.

Las motivaciones de las peregrinaciones, hoy como ayer, eran tan variadas como las de los propios peregrinos. Sin embargo, una importante a considerar sería la de aprovisionarse de las ansiadas reliquias. A este respecto, Oriente jugó un papel fundamental, no sólo como epicentro emisor de numerosos objetos culturales, esto es, una región exportadora de reliquias de toda clase, sino por originar la llamada *mors orientalis*, que permitía la desmembración de los cuerpos santos y por tanto la multiplicación de las reliquias; algo en lo que Constantinopla y sus necesidades tuvieron un papel fundamental²³. Sin estas condiciones difícilmente el culto tributado a mártires y santos confesores hubiera tenido en Occidente un gran desarrollo, dado lo limitado de la repercusión de las persecuciones en las regiones extremoccidentales y en concreto en *Hispania*, y, en consecuencia, su escasez de reliquias y tumbas martiriales. La familiaridad que alcanzaría Oriente con los cuerpos de los santos llegaría con el tiempo a superar la reticencias iniciales de Occidente, que por lo demás nunca tuvo reparo alguno en aceptar y beneficiarse de las que le llegaban fruto de esta denostada costumbre oriental de la fragmentación de los cuerpos. Por otro lado, la propia rareza de reliquias en las regiones de poniente y las dificultades inherentes para aprovisionarse del lejano Oriente, originaron un prestigio de las mismas que habría de mantenerse a lo largo de todo el Medievo y, en concreto, un activo tránsito con aquel privilegiado teatro geográfico de la santidad. El renombre que se derivaba de un origen remoto e ilustre de las reliquias, repercutía directamente en consideración social para quienes pudieran hacerlas llegar a *Hispania*. En estas condiciones, no son de extrañar los esfuerzos empleados y la celebridad de las venidas desde Oriente.

Contamos con reliquias innominadas, pero que han sido interpretadas como de procedencia oriental. Es excepcional en la arqueología hispana el caso de la caja-relicario de Monte da Ceghona-Selmes. Fue localizada *in situ* en una basílica que

²³ Cf. N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutmière d'un droit*, París, 1975; C. Jovilet-Lévi, M. Kaplan y J-P. Sodini (eds.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, París, 1993; M. Kaplan (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, París, 2001.

data del siglo IV y su contenido, fragmentos cerámicos y metálicos, es entendido como el fruto de una larga peregrinación a Tierra Santa. Su presencia en una instalación eclesiástica debe entenderse como el fruto de una auténtica dádiva que, dada la entidad de lo allí depositado, constituía un acto evergético de primera magnitud. A falta de santuarios de mártires indígenas, y de lo limitado del culto tributado a los santos confesores, contar con unas reliquias foráneas suponía para la basílica y para su comunidad titular un beneficio de la máxima importancia²⁴.

Sí tienen asignación cierta numerosas ampollas. Son auténticas reliquias a medio camino entre el souvenir y las eulogias provenientes del santuario egipcio de Karum Abou Mina de San Menas, próximo a Alejandría. Aunque sabemos que muchas de las custodiadas en la actualidad en los museos españoles son el fruto de adquisiciones modernas, no es de descartar que alguna arribara en época tardoantigua, pues aunque el culto de este santo militar y taumatúrgico no estuviese generalizado en la Península, aparece consignado en los calendarios hispánicos silenses y en Antifonario de León²⁵.

Las reliquias del protomártir Esteban, enviadas por Avito desde Jerusalem a Balconio de Braga, no llegaron a su destino, pero sí a Mahón, con toda probabilidad de manos de Orosio, a comienzos del siglo V. Fueron las protagonistas de la conversión de los judíos de la isla, según nos informa el obispo Severo de Menorca. Es posible que la difusión que esta veneración alcanzara en África explique la generalización de reliquias que encontramos ya en el siglo VII en todo el mediodía peninsular, y de su festividad en el resto del territorio²⁶.

También contamos con mención expresa de reliquias de mártires orientales²⁷, como Quirico, mártir de Tarso (Cilicia) o de Antioquía. El obispo hispano Pimenio procede en la primera mitad del siglo VII a la deposición de sus reliquias, como parte del acto de dedicación de una basílica. Por el contrario, no cuenta con las reliquias de Julita, madre de Quirico según los relatos martiriales. Parece que el culto al mártir oriental no encontró especial predicamento. Compañeras de las reliquias de Quirico en esta deposición serían las de Román, mártir antioqueño. Pero el conocimiento que en *Hispania* se tenía de este mártir no se derivaba únicamente de los relatos martiriales o las reliquias, sino que procedía también de Prudencio, de fines del siglo IV y comienzos del V, quien le dedica uno de sus himnos. Frente a lo que ocu-

²⁴ A.M. Alarcao, C. Lopes y R. Alfenim, "A caixa relicário do Monte da Cegonha Selmes (Vidigueira). Arqueologia e laboratório", *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Lisboa, 1992*, Barcelona, 1995, pp. 401-405.

²⁵ C. Mancho, "Ampulla de Sant Menas al Museu d'Arqueologia de Catalunya-Barcelona", *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Cartagena, 1998*, Barcelona, 2000, pp. 499-505.

²⁶ G. Seguí, *La carta encíclica del obispo Severo*, Roma-Palma de Mallorca, 1937; J. Amengual, *Els orígens del cristianisme a les Balears* I-II, Mallorca, 1991; V. Gauge, "Les routes d'Orose et les reliques d'Etienne", *Antiquité Tardive* 6 (1998) pp. 265-286.

²⁷ Para el culto a los mártires orientales en *Hispania*, cf. C. García Rodríguez, *El culto a los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966, pp. 197-218.

rriera con el otro oriental, del resto de su dossier hispano se deduce que su culto fue exitoso, estando generalizado en el siglo VII.

De Tirso, mártir oriental que contó con basílicas en Constatinopla, contamos con un testimonio epigráfico emeritense. Además parece incontestable su influencia en la redacción de diversas pasiones hispanas, muy especialmente en la de Eulalia de Mérida. Tal vez haya que relacionar su veneración en esta ciudad con la presencia de griegos previamente comentada.

Es dudoso el caso de Mucio, único mártir constantinopolitano atestiguado en *Hispania*. Pudiera aparecer en el *Calendario Epigráfico de Carmona*, de fines del siglo VI o comienzos del VII, pero su lectura es discutida. De otro lado, no faltan dudas respecto del carácter de esta inscripción. Pudiera tratarse de un simple calendario litúrgico sin que indique depósito de reliquias alguno, contradiciendo el comienzo del epígrafe. El resto de las menciones allí presentes nos remiten a festividades universales (incluyendo orientales), locales e hispanas de especial relieve. ¿Cómo explicar la presencia de Mucio, de ser ésta la lectura correcta? Pudiera estar en relación con el dominio bizantino en el sureste peninsular, en la segunda mitad del siglo VI y comienzos del VII. Aunque a mi parecer es una hipótesis plausible, no obstante, los contactos mantenidos con Constantinopla también abren la posibilidad de una llegada de reliquias por la vía directa a la diócesis hispalense y, al fin, la llamativa unión con Crispín, que pudiera tratarse de un confesor ecijano, abre la hipótesis de una procedencia de reliquias de la diócesis astigitana, también ocupada a comienzos del siglo VII por la dinastía isidoriana con base en Sevilla.

La importación de estas reliquias orientales, de las que se han comentado unas pocas a título de ejemplo y a las que habría que sumar las muy importantes de personajes bíblicos, junto con informaciones provenientes del resto del Mediterráneo, impulsó la presencia de celebraciones no autóctonas, ampliando el calendario festivo hispano y permitiendo así la completa y total cristianización del año²⁸. No obstante, es cierto que en el siglo VII las festividades de mártires y santos orientales en las iglesias visigóticas eran reducidas respecto de las provenientes del resto de las regiones. La lejanía y otras circunstancias políticas han de explicar este hecho.

De cualquier manera, la presencia de santos foráneos, y sobre todo un lenguaje de la santidad común, permitió conformar un espacio ideológico único para todo el Mediterráneo. El culto tributado a mártires y santos confesores difuminaba toda frontera política, cultural e idiomática, de modo que es, junto con la eucaristía y el bautismo, una de las claves de la catolicidad o universalidad del cristianismo tardo-antiguo. En consecuencia, reliquias y festividades no son en absoluto algo accesorio o anecdótico, sino elementos fundamentales para comprender el cristianismo de ambas regiones y la *koiné* religiosa de todo el Mediterráneo.

²⁸ Cf. J. Vives, "Santoral visigodo en calendarios e inscripciones", *Analecta Sacra Tarraconensia* 14 (1941) pp. 31-58.

Por otro lado, la necesidad de espacios adecuados para las celebraciones consiguientes, tuvo también un efecto en la topografía hispana, con principios análogos a los que se alumbraron en Oriente, aunque con plasmaciones diversas propias de ámbitos geográficos tan diferentes y distantes²⁹. Aquí, como en Oriente, la veneración a los santos propició una actividad edilicia que habría de conformar un evergetismo de nuevo cuño y, en el ámbito urbano, un cambio de la consideración sagrada de la ciudad, ahora orientada en primer lugar hacia los establecimientos martiriales periurbanos y posteriormente al espacio intramuros como consecuencia de la entrada de las reliquias en el mismo. Al igual que universalmente, los santos protegían a las ciudades hispanas, algo que se advierte en un epígrafe que estaría ubicado en la muralla de Toledo, y mandado colocar por el rey Wamba. Encomienda la ciudad y sus gentes a los santos cuyas reliquias se poseen. Estas reliquias han sustituido al viejo *pomerium* romano. Se podría decir que los santos fundan una nueva ciudad ordenada y sacra, del mismo modo que la *deductio* y sus rituales ligados lo habían hecho en el pasado.

En su plasmación material, suburbios como el que se generara en torno al centro cultural de Eulalia de Mérida es similar a otros orientales, con la presencia de una basílica torreada y dotada de un atrio para peregrinos, cementerio, monasterio y residencia-hospital, conformando todo ello un auténtico *temenos* o recinto sagrado. Tal vez este sea el más destacado ejemplo hispano, pero no el único. Así, Tarragona contaba con dos emplazamientos consagrados a los mártires locales Fructuoso, Augurio y Eulogio, una *basilica-memoria* en el anfiteatro y todo un complejo edilicio y cementerial en el río Francolí. En Valencia parece que el núcleo episcopal intramuros centralizó tempranamente el culto a los restos martiriales de Vicente. O Córdoba, antigua sede del floreciente culto imperial de la provincia Bética y que ahora contaba con una auténtica geografía de la santidad, una topografía cristiana plena, con las instalaciones intra y periurbanas de S. Acisclo, S. Zoilo (previamente dedicada a S. Félix), santos Fausto, Genaro y Marcial, S. Vicente, S. Cipriano, SS. Cosme y Damián, Sta. Eulalia de Mérida, monasterio Tabanense, de S. Zoilo, de los SS. Justo y Pastor, de S. Félix, de S. Ginés, del Salvador, de S. Cristóbal, de S. Martín, convento de Sta. María, etc.

²⁹ Con carácter general, sobre la cristianización de la topografía hispánica, cf. L.A. García Moreno, “La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía, *Archivo Español de Arqueología* 50-51 (1977-1978) pp. 311-321; X. Barral, “Transformations de la topografía urbana a l’Hispania cristiana durant l’antiguitat tardana”, *II Reunió d’Arqueologia Paleocristiana Hispànica. Monserrat, 1978*, Barcelona, 1982, pp. 105-132; J.M. Gurt, G. Ripoll y C. Godoy, “Topografía de la Antigüedad Tardía hispánica. Reflexiones para una propuesta de trabajo”, *Antiquité Tardive* 2 (1994) pp. 161-180.

3. CONCLUSIONES

Hasta aquí se ha hecho un repaso, necesariamente parcial y acelerado, de la presencia de Oriente en el cristianismo hispano tardoantiguo. Los flujos de ideas que venían de Oriente suponían un peligro, aunque fueron un poderoso estímulo para las iglesias hispanas de los siglos IV a VIII. De allí provenían no pocas interpretaciones cristianas heréticas que los hispanos habrían de esforzarse en rebatir, pero también un alto pensamiento teológico que asumir, asimilando lo que de mejor tenía la patristica oriental.

Una común confesión facilitó la presencia de hispanos en Oriente, pudiendo trasladar sus experiencias a las regiones de origen y beneficiar por tanto a las iglesias autóctonas. Igualmente ocurría en la dirección contraria, con eclesiásticos orientales que encontraron en la Península un campo de actuación propicio.

Cuando los imperiales tengan una presencia física en la Península, las iglesias hispanas habrán de afrontar un importante reto organizativo, por las propias dificultades que para las diócesis y sedes metropolitanas suponían la alteración de sus circunscripciones tradicionales. A esto se añadirían las dificultades concretas de determinados eclesiásticos de la provincia bizantina o próximos a la frontera, en donde coyuntura política y posiciones eclesiásticas inevitablemente estarían entremezcladas.

Pero Oriente no sólo era la región de origen del más elaborado pensamiento teológico, sede de prestigiosos patriarcados y comunidades, y un peligro político que hubo de combatir el Reino Visigodo, sino la cuna histórica del cristianismo, generando todo un trasiego de peregrinos, y de movimientos como el ascético, que los hispanos incorporarían a su acervo, imitándolo.

Asimismo, los lazos con Oriente tal vez encontraron su más inmediata materialización en el culto tributado a las reliquias y la adopción de celebraciones foráneas, con la consiguiente generación de un calendario festivo realizado a semejanza con el resto de las regiones mediterráneas. En última instancia este fenómeno originó una geografía santa, un paisaje que conformaría una nueva topografía física y mental en *Hispania*.

Una conclusión se impone: en el ideario religioso hispano de la Antigüedad Tardía, Oriente habría de tener una doble consideración, positiva o negativa, pero en ningún caso un papel irrelevante, de modo que la realidad del cristianismo de Oriente en las iglesias hispanas se debatía entre el prestigio y la prevención, y en todo caso desde la comunión. Tal comunión y una intensa red de contactos nunca interrumpida, permitieron un lenguaje común a orientales y occidentales, del cual participó plenamente el cristianismo hispano tardoantiguo.