

## INTRODUCCIÓN

Desde su mismo título, el trabajo que aquí hemos acometido presenta una correlación abierta entre los ritos y los territorios, que puede ser algo desconcertante para un lector que limite la significación del rito, sólo a su dimensión litúrgica; pues es evidente que el orden a seguir en el desarrollo de las acciones sagradas, en principio, solo guarda una relación muy secundaria respecto del territorio en que se realizan. De ahí la necesidad de precisar que, a diferencia del ámbito litúrgico, el significado que el rito tiene en este estudio incide siempre y exclusivamente en el campo del derecho canónico; y, por haber sido un tanto desatendido por los mismos estudiosos del derecho de la Iglesia, frecuentemente ha venido a ser ignorado por los lectores interesados en la historia de la Iglesia y por los mismos historiadores. Por eso parece necesario presentar aquí, como clave interpretativa del significado que el rito tiene en este estudio, el alcance –no precisamente menor– que el Concilio Vaticano II ha dado a tal concepto: “La santa Iglesia católica, que es el Cuerpo místico de Cristo, consta de fieles que se unen orgánicamente en el Espíritu Santo por la misma fe, por los mismos sacramentos y por el mismo gobierno. Estos fieles, reuniéndose en varias agrupaciones unidas a la jerarquía, constituyen las Iglesias particulares o ritos”<sup>1</sup>.

Obligados a reconocer la legítima existencia de comunidades cristianas, que unidas a su correspondiente cabeza jerárquica, debemos llamar ritos, parece suficientemente justificado, en este primer momento, el sentido que ese concepto tiene en el estudio aquí realizado. Y, junto a ese

1. Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, 1.

dato básico, es necesario tener presente también otro rasgo característico de los ritos, que es imprescindible para la comprensión de cuanto aquí hemos escrito, y que el Vaticano II presenta así: “Todos y cada uno de los católicos, así como los bautizados en cualquier Iglesia o comunidad católica, conserven en todas partes su propio rito, y en cuanto sea posible, lo fomenten y observen con el mayor ahínco”<sup>2</sup>.

Como puede verse, tienen los ritos dos características específicas, que también son imprescindibles para la comprensión de cuanto aquí hemos escrito: la primera es que la inserción y la pertenencia a esas comunidades de fieles vienen determinadas, en principio, por la recepción del bautismo de la mano del ministro que la correspondiente comunidad ritual tiene determinado; y la otra, que los fieles de cada rito lo conservan en todas las partes, en todos los territorios. Nos encontramos así con una abierta correlación entre los ritos y los territorios, es decir, entre comunidades de fieles de carácter territorial y comunidades rituales, que no son territoriales, cuya existencia y mutua correlación, en la época histórica que aquí estudiamos, constituyen el núcleo neurálgico del análisis histórico que aquí hemos realizado.

Conviene hacer notar también que la referida correlación de ritos y territorios la hace el Vaticano II, no solo en referencia a las comunidades encomendadas al ministerio episcopal, sino también respecto de las destinatarias del ministerio de los presbíteros; pues, en la línea de paridad entre las Iglesias particulares y los ritos que viene estableciendo, determina también que “se establezcan parroquias y jerarquías propias, allí donde lo requiera el bien espiritual de los fieles”<sup>3</sup>. De ahí que nuestro estudio haya mantenido, también en referencia a las comunidades de fieles destinatarias del ministerio de los presbíteros, el análisis histórico que a este nivel existió, entre ritos y territorios, durante el periodo que ha sido objeto de nuestra investigación.

Podría objetarse quizá que los referidos textos conciliares presentan la significación canónica de los ritos y los territorios, en relación con los planteamientos mentales de nuestro tiempo, necesitados de una apertura a esos criterios básicos para vivir una eclesiología de comunión y un verdadero ecumenismo; pero que quizá resultaría anacrónico aplicar esos

2. *Ibidem*, 4.

3. *Ibidem*.

mismos criterios en relación con la época histórica que es objeto de nuestro estudio. Tal reparo, sin embargo, se diluye teniendo en cuenta que la significación canónica de los ritos ha sido presentada por el Vaticano II, y también por otros textos pontificios del siglo XX, retomando la venerable significación que los ritos tuvieron en la Iglesia antigua, con la intención de rescatar y restablecer el valor que en ella tenían; y, muy especialmente, en el periodo histórico que estudiamos al inicio de nuestro estudio, que experimentó el más alto número de ritos y la máxima expresión de su legítima autonomía. De manera que la contribución que aquí queremos hacer al mejor conocimiento de la dimensión canónica de los ritos y su correlación con los territorios, puede contribuir no sólo a un mejor conocimiento de la historia de la Iglesia Antigua y Alto Medieval, sino que se ha emprendido también con el deseo de prestar un servicio a la mejor comprensión de la figura canónica de los ritos y de su valor en la vida actual de la Iglesia.

Haciéndonos eco de esa necesidad, ya pudimos publicar, hace unos años, una monografía: *Cristo en la ciudad. Estructura personal de las primeras comunidades cristianas*<sup>4</sup>, que ofrece datos abundantes sobre ese carácter personal de las comunidades de fieles, llamadas ritos, desde los orígenes mismos de las primeras comunidades cristianas, sin que ese rasgo haya sido, hasta ahora, suficientemente destacado por la historiografía. Y, en esa misma línea de investigación se mantiene el estudio que ahora hemos emprendido sobre los criterios determinantes de la composición existencial de las comunidades cristianas, en torno a su propio obispo, y también de las congregadas para recibir los servicios ministeriales de los presbíteros a ellas destinados, desde que Constantino reconoció la libertad de la Iglesia, para su comparecencia pública en la sociedad de los hombres, hasta el fin del imperio carolingio.

Se trata de una línea de exposición que, por no encontrarse en los esquemas habitualmente conductores de las exposiciones hechas por los historiadores de la Iglesia, ni por los historiadores de la teología o de la liturgia, o del mismo derecho canónico, presenta dificultades notables para su realización. Sobre todo, porque, generalizada como está la persuasión de que sólo los criterios territoriales pueden servir de base para la determinación de las comunidades, encabezadas por su respectivo obispo y de

4. Pamplona, 2018.

las atendidas por los presbíteros –tal y como hoy las conocemos–, y que siempre habrían estado vigentes en todo lugar y en todo tiempo, a lo largo de la historia toda de la Iglesia, tendríamos que concluir que carece de sentido emprender un relato histórico sobre los cambios experimentados en los criterios determinantes de la pertenencia de los fieles a las comunidades cristianas. En efecto, desde ese planteamiento, tal cambio no habría existido y, consiguientemente, carecería de sentido pretender un relato histórico sobre ese argumento.

Al apartarnos aquí de esos planteamientos, nos sabemos ineludiblemente obligados a mostrar, en primer término, la situación histórica de las comunidades de rito en el momento histórico a que inicialmente se dirige nuestra investigación –la época constantiniana–, para continuar, después, refiriendo los aspectos de continuidad y de cambio que tuvieron lugar en épocas posteriores. Y es en ese seguimiento histórico, que constituye nuestro relato, como se puede percibir que la imposición de la uniformidad de rito, en un mismo territorio, llevó consigo la necesaria imposición de los territorios, como criterio único determinante de la composición existencial de las comunidades.

Para llegar al conocimiento de todo ese itinerario histórico, hemos encontrado muy valiosas ayudas puntuales de diversos estudios, que se reflejan en las referencias bibliográficas de nuestra exposición. Pero, en el seguimiento continuado de la evolución histórica del tema tratado, no hemos encontrado el acompañamiento de estudios precedentes. Y, a medida que hemos ido progresando en las certezas básicas de esta investigación, hemos podido percibir que la realidad histórica, en su evolución panorámica, no sólo ha sido desconocida por muchos estudios históricos, sino que incluso viene a ser diferente de la que reiteradamente se presupone.

A la referida ausencia de estudios precedentes en la línea de la investigación aquí emprendida, se añade también la dificultad derivada del modo como se presenta, en las mismas fuentes históricas, el objeto de nuestro estudio. En efecto, los hallazgos principales de nuestra investigación, siendo de firmeza indudable, no son detectables inmediatamente para el lector que a ellas acude, ni aparecen en las mismas fuentes reiteradamente declarados. Por eso, nos parece oportuno referir ahora el itinerario que hemos debido seguir, en la búsqueda de los datos básicos de nuestro estudio, hasta descubrir las certezas que tratamos de mostrar.

Ante la evidencia de que la multiplicación de las iglesias, levantadas a la luz del día, desde el año 313, estaba íntimamente relacionada con

la vida diaria de las comunidades cristianas, entendimos que debíamos prestar atención a esa actividad constructora, no para detenernos en la consideración del gran significado que esos lugares sagrados han tenido para la historia de la arquitectura y otras bellas artes, o para la historia de los hallazgos arqueológicos. Tampoco coincidía nuestra búsqueda de datos con la significación que la libre construcción de las iglesias tuvo para los historiadores de la topografía de las ciudades o para los estudios sobre topografía cristiana, aunque en sus estudios hayamos encontrado datos de valor indudable para nosotros. Dirigiéndose nuestra investigación hacia el conocimiento de la incidencia que pudo tener la actividad constructora de las iglesias, respecto de la composición existencial de las comunidades cristianas, pensamos que debíamos prestar especial atención a las disposiciones canónicas de los siglos IV-VII, relacionadas con esa intensa actividad de edificación sacra.

Polarizando nuestra atención sobre esas normas relativas a la construcción, dotación y bendición de las iglesias, tres hallazgos principales pudimos extraer, respecto de su orientación al servicio de las comunidades cristianas. La decidida promoción de la libre iniciativa de los fieles para edificar y fundar las iglesias y basílicas; la indeterminación de las comunidades de fieles a cuyo servicio estaban destinadas las iglesias y basílicas, con el reconocimiento de que el constructor podía destinarlas al servicio de los suyos. Y un tercer ámbito, particularmente significativo para nosotros: lo establecido respecto del obispo llamado a bendecir cada iglesia concreta, después de comprobar el cumplimiento previo de los requisitos establecidos para esa bendición.

En efecto, es en este punto donde las disposiciones canónicas de la época indican, con nitidez, que no es el obispo del territorio donde se edificaba la iglesia el llamado a proceder a su bendición y a velar por el recto ejercicio de las actividades a que esa iglesia se destinaba. Se estableció que era el obispo, en cuya *diócesis* habían sido bautizados y signados los fieles que iban a concurrir a esa iglesia, el único competente para bendecirla y para determinar el régimen que en ella debía guardarse. Insisten, además, esos textos en que el referido criterio es el recibido de la primitiva antigüedad cristiana y que sustituirlo por el territorio en que se edificaba la iglesia era muy perturbador. Por sorprendente que nos pueda parecer hoy el referido criterio, nos dimos cuenta pronto de que, en realidad, está en consonancia perfecta con la significación que el bautismo tiene en la incorporación de los fieles a un rito o comunidad de fieles determinada, y

que, en sintonía con el sentir de la Iglesia antigua, según hemos indicado, nos ha sido ofrecida por el Vaticano II.

En continuidad con estas certezas obtenidas en el paso inicial de nuestra investigación, cuyo desarrollo es el contenido del capítulo primero de nuestro estudio, nos pareció necesario estudiar después la significación, específicamente canónica, de los ritos; tanto en los desarrollos doctrinales elaborados a partir de lo establecido en el c. 98, § 1 del CIC 17, que se inspiraba en la amplia acogida que el magisterio pontificio, a partir de León XIII, venía haciendo, respecto de los ricos contenidos que encierran los ritos antiguos para la Iglesia de hoy, como también en el c. 111, § 1 del CIC 83. Y si arrojan luz valiosa para nosotros esos textos normativos de la Iglesia latina, no es menor la claridad conceptual que encierra el c. 28, § 1 del *Código de los cánones de las Iglesias orientales*, en su definición del rito, para proyectarlo sobre la significación canónica que los ritos tenían en la vida de la Iglesia, ya desde sus orígenes.

Por más que los referidos textos hayan insistido en la necesidad de reconocer el valor que, en la vida de la Iglesia y en su historia, corresponde a los ritos, entendidos en su dimensión canónica, de hecho, ese valor no ha sido tenido en cuenta ni siquiera por los historiadores de la Iglesia antigua en el ámbito oriental, quienes, en relación con las comunidades de Palestina, Siria, Mesopotamia, Irán, Armenia y Egipto, una vez que pudieron vivir en libertad, dedican páginas incontables a la progresiva expansión del nestorianismo y el monofisitismo en esas áreas geográficas, a raíz del concilio de Calcedonia, y sólo hacen menciones a la pluralidad de ritos existentes entonces, desde la perspectiva litúrgica. Como consecuencia, la composición existencial de las comunidades cristianas se presenta encuadrada en la organización territorial de los patriarcados y de las provincias del imperio romano, sin considerar la dimensión existencial de las comunidades atendidas por cada obispo o por el ministerio presbiteral, necesitadas de los cuidados diarios de sus ministros sagrados, donde las personas se veían afectadas por una gran diversidad de tradiciones, de lenguas, y de culturas, aunque compartieran un mismo espacio territorial.

En efecto, la presencia de innumerables colonias griegas, helénicas y romanas en Palestina, en el amplio mundo de los semitas y en Anatolia, por donde se extendió el cristianismo desde sus orígenes, hizo que convivieran, de cerca, personas que hablaban el arameo –la lengua franca de los semitas–, el griego, el latín y otras diversas lenguas. Esa cercanía se acentuaba en las ciudades, cuya denominación misma fue cambiando,

con terminología semita, griega o romana, de un tiempo a otro, según que fueron dominadas por los vencedores de una u otra lengua, pasando a convivir siempre con los habitantes de lenguas y culturas anteriores, con predominio del arameo y del griego.

Se explica por eso que, en esas dos lenguas, se celebrara ya la liturgia en las primeras comunidades cristianas en Jerusalén y en Antioquía, como testimonian los textos de la llamada *Liturgia de Santiago* en esas dos lenguas, porque eran las habladas por las diferentes comunidades cristianas de esas ciudades, y en cada una de ellas tenían servicios diferenciados, ya desde su primer momento inicial, pues, en Jerusalén, tenían ministros diferentes la comunidad de “los hebreos” y la de “los helenos” (Hch 6, 1). Esas dos lenguas –el arameo y el griego– eran las habladas entonces por los judíos de Jerusalén y por los de la diáspora, y también por los judeo-cristianos, que, ya desde Pentecostés, pudieron llevar su fe, cada uno en su propia lengua, a los semitas y a los griegos de Antioquía y de tantas otras ciudades, donde las nuevas comunidades cristianas desarrollaban su existencia, manteniendo su propia lengua y su propia tradición cultural al interior de cada ciudad. En efecto, si esas comunidades no hubieran tenido esa base sociológica propia y esa propia tradición lingüística y cultural, no habrían podido existir, desde los orígenes, diversas liturgias en la Iglesia antigua ni habrían pervivido en siglos posteriores.

Esa conformación existencial de las comunidades cristianas de lengua aramea, diferenciadas de las que hablaban griego en una misma ciudad, se proyectó por todas las ciudades que, en Siria y en los otros territorios más orientales, albergaban habitantes de lengua aramea y de lengua griega, y, en primer término, entre los judeo-cristianos en ellas residentes, que también hablaban esas dos lenguas. Se explica así que, junto a los textos griegos del Nuevo Testamento y los de la liturgia en griego, también pudieron disponer las comunidades de lengua siríaca de los textos bíblicos en la *versio Peshitta*, de los textos litúrgicos en esa misma lengua y de textos patrísticos en siríaco. De manera que todas esas referencias de lenguas y liturgias diferentes, en esta área geográfica, no habrían podido surgir ni persistir sin una existencia, autónoma, de las comunidades de fieles que mantenían su existencia ordinaria alimentadas por ministros sagrados de su misma lengua y tradición cultural.

Una realidad semejante encontramos en Anatolia, donde la temprana formación de colonias griegas y la existencia posterior de diferentes reinos helénicos contribuyeron a una dilatada presencia de ciudades de

fundación griega o de constitución helénica, con predominio del griego en poblaciones, como Éfeso y tantas otras. Sin embargo, el arameo permaneció en muchos núcleos no helenizados de Anatolia, lo que facilitó su intercomunicación con el judaísmo pos-babilónico, hasta tal punto, que la colonia judía de Capadocia está considerada como uno de los centros del judaísmo, en cierta paridad con los de Babilonia y Alejandría.

Lo mismo podemos decir de Egipto, donde la población de lengua griega, concentrada en ciudades de fundación helénica, como Alejandría, Cirene, Ptolemaida y Antípolis, estaba presente también en las metrópolis egipcias, como Panópolis, Hermópolis Magna, Licópolis, Oxyrhynchos y otras, cuya población era mayoritariamente egipcia. La gran relevancia del judaísmo de tradición helénica en Alejandría es un claro precedente de la dilatada presencia en ella de comunidades cristianas de lengua y cultura griega. Pero los aborígenes egipcios, inmensamente mayoritarios, también fueron evangelizados y, a partir del siglo III, contribuyeron directamente a la formación de la lengua copta, que alimentó la existencia ordinaria de las comunidades cristianas de esa tradición cultural. Es de notar, además, que estas comunidades, ante la falta de espacio material para la construcción de viviendas en Egipto, vivían muchas veces en estrecha cercanía física con los cristianos de lengua griega. También la historia de la liturgia en ese ámbito geográfico deja patente que se celebraba en griego y en copto, lo que habría sido imposible de no haber existido comunidades cristianas compuestas por fieles de una y otra tradición cultural y lingüística.

A pesar de la escasísima atención que la han prestado los historiadores, fue también muy amplia la diversidad de ritos en la geografía occidental, durante los siglos IV-VII; y esa realidad, por la dimensión canónica que implica, reclama nuestra atención en paridad con la consideración que hemos hecho del ámbito oriental, aunque la admisión de tal criterio de paridad pueda encontrar alguna dificultad, nacida de la temprana desaparición de los diferentes ritos de lengua latina, para dar paso a la uniformidad del único rito latino, impulsada por los carolingios, según veremos en el capítulo III de este trabajo. Pero es evidente que aquí debemos prestar atención a la situación de los ritos en su periodo de vigencia existencial, antes de la época carolingia, cuando mantenían su valor intrínseco en igualdad con los demás ritos y, consiguientemente, no se puede desconocer su dimensión canónica.



El rito romano, lejos de tener la universalidad que hoy alcanza, era el del área capitalina y sus zonas de influencia: al sur de Italia y África. En Roma, por otra parte, ese rito concurría con los de otras lenguas, particularmente con los de lengua griega, que antes de la consolidación del latín cristiano, fue la lengua de la liturgia. Además, la afluencia de peregrinos occidentales, hacia los sepulcros de los Apóstoles Pedro y Pablo, alimentaba también la continuada presencia de sus liturgias en la Ciudad Eterna.

Al norte de Italia, Aquilea, que, abierta a los países del Danubio, Iliria y Panonia, antes del siglo III, albergó ya su primera comunidad cristiana, tenía también su propio rito, llamado *Patriarquino*, que se proyectó luego en Venecia y se mantuvo en vigor hasta 1596. También Milán, cuya primera comunidad cristiana manifiesta abiertos paralelismos con la de Antioquía, tenía su propio rito, tan consolidado, que, según la opinión hoy común, en la liturgia de Milán habría tenido su origen la llamada liturgia galicana, cuya influencia se habría proyectado sobre las demás del ámbito occidental.

Por otra parte, el llamado rito Ambrosiano, propio de la iglesia metropolitana de Milán, continúa celebrándose en las iglesias de Bérgamo, Ticino, Novara y Vercelli. Y Rávena, cuya cercanía con el puerto adriático de Classe –abierto hacia Epiro, Macedonia, Acaya, Ponto y otros puertos orientales– propició su temprana evangelización, contaba también con su propio rito, que se consolidó, al trasladar el emperador Honorio allí su residencia y convertirse después en sede del exarcado de Rávena.

Junto a esos ritos de lengua latina, coexistieron, sobre todo en Sicilia, en el sur de Italia y en todo el exarcado de Rávena, comunidades de lengua griega, cuyos ritos, importados por los que procedían del oriente, tenían la estructura personal y la dimensión canónica que aquí debemos destacar. Y con ellos concurrían otras comunidades cuyo rito propio era el de Roma por la gran influencia de la Santa Sede en el sur de Italia. Unas y otras comunidades de rito, perpetuándose por la transmisión de la pertenencia al rito, de padres a hijos al recibir bautismo, convivían en cercanía geográfica como describimos más detenidamente en el capítulo segundo de este estudio.

También en Francia se encontraban comunidades de ritos orientales, no sólo por ser de origen griego las primeras comunidades cristianas de Lyon y Vienne, sino por la continua presencia de colonias orientales en Marsella, Niza, Arlés, Narbona y en los centros de las principales rutas

fluviales. En ellos, con sus propios ritos, conservaron también sus propios usos nacionales, como testimonian algunos concilios. Además, en Francia, los cristianos originarios de la Bretaña romana e Irlanda, que, a partir del siglo IV y en la segunda mitad del siglo V, emigraron a la península de Armórica, también formaron comunidades con su propia liturgia y sus propios usos, diferenciadas de las que, con anterioridad, venían siguiendo los cristianos ya existentes en Angers, Nantes, Vannes o Rennes. Pero la inmensa mayoría de las comunidades cristiana en Francia pertenecían al llamado rito galicano antiguo, aunque, muy aisladas, cada Iglesia tenía su libro de cánones y su uso litúrgico. A ello contribuían las notables diferencias existentes entre el reino de los francos al norte –el único que conservó una población puramente germánica–, el de los visigodos al sur, y el de los burgundios al sur-este, cuyas poblaciones eran mayoritariamente romanas.

Por más que el c. 2 del IV concilio de Toledo postulara que “en toda España y en la Galia Narbonense sea mantenido un mismo orden de oración y de canto, un solo modelo de ritos de la misa y los oficios matutinos y vespertinos”, nos consta que también existía una diversidad de ritos en nuestra geografía. La tradicional presencia de colonias griegas, que comerciaban no sólo en las costas sino también en núcleos urbanos, como Mérida, foco de bizantinismo de gran importancia, dio origen a que el metropolitano de Tarragona elevara una consulta al papa Hormisdas sobre los clérigos griegos venidos a *Hispania*, donde, por otra parte, las inscripciones halladas en Mérida, Tarragona, Tortosa y otras ciudades levantinas nos hablan de la presencia de orientales en ellas. Y esa presencia se incrementó entre los años 552-624, cuando los bizantinos ocuparon parte de la Bética y de la Tarraconense.

En el otro extremo de la Península, entre el Miño y el Duero, el reino de los suevos tenía su rito propio, según consta en carta, que el año 538, escribió el papa Vigilio a Profuturo, obispo de Braga. Además, dispersas por las costas de Galicia y por las asturianas, había comunidades de rito celta compuestas por bretones, cuyo centro era el *monasterium máximum* de Santa María de Britonia, cerca de Mondoñedo. Junto a éstos, el rito al que pertenecían la inmensa mayoría de los fieles de la península Ibérica era el denominado Mozárabe, Hispano o Visigodo. Sin embargo, la sociedad del reino visigodo no era uniforme en sus tradiciones culturales y de lengua, ni eran totalmente homogéneas sus comunidades cristianas, necesariamente afectadas por las diferencias existentes entre los hispano-

rromanos y los godos, que inicialmente eran una pequeña minoría, con su propia lengua y en tendencia a residir en sus propias aldeas. Posteriormente habitaron en ciudades ya constituidas, manteniendo su lengua y sus costumbres, lo que no dejaría de incidir en la composición existencial de las comunidades cristianas.

A la vista de esta diversidad de ritos existentes tanto en oriente como en occidente, se hace evidente que, al interior de cualquier demarcación territorial, de carácter político o eclesiástico, y al interior de una misma ciudad, existían, de hecho y de derecho, diversas comunidades de rito propio, servidas por su propia jerarquía, con su propia disciplina y sus propias leyes personales más que territoriales. “Pues, al ser determinada toda la vida eclesiástica de cada uno de los fieles por el rito, de tal manera está conectado con ellos, que no se puede mudar de rito sin grave inconveniente, incluso aunque cambien de territorio”<sup>5</sup>. Ese principio desplegaba toda su eficacia teniendo en cuenta, además, que la Iglesia favorecía en esta época la libre iniciativa de los fieles para edificar las iglesias, cuyos destinatarios no se determinaban por el territorio, sino por su vinculación con el obispo que los había bautizado y signado y, consiguientemente era el único competente para bendecir esa iglesia.

Todas las informaciones que tenemos sobre las comunidades cristianas existentes al interior de las grandes ciudades de la época manifiestan que, efectivamente, sin determinación territorial alguna, eran de carácter personal las afinidades que unían a los fieles servidos por sus respectivos ministros en las diferentes iglesias. Ese carácter tenían en Roma los *tituli*, cuyos presbíteros desempeñaban todos sus servicios propios, desde los orígenes de un cristianismo vivido en los ámbitos domésticos, y que se mantuvieron siempre en total desconexión con las demarcaciones territoriales, como eran las catorce regiones de la *Urbs* o las siete diaconías en que el Papa Fabián dividió Roma para atender en ella los servicios de caridad. Y desprovistas de toda delimitación territorial estaban también las iglesias griegas, que, a raíz de la creación de una nueva aristocracia en Roma, por su dependencia política respecto de Bizancio, en ella se fundaron. Más acentuado fue aún el carácter nacional de las iglesias fundadas en la llamada *Ripa Graeca*, donde se situaban las *stationes* de los mercaderes y navegantes de las ciudades orientales. Y algo semejante cabe decir

5. E. HERMAN, *De ritu in iure canonico*, en OCH, 33, (1933), p. 109.

de las *scholae peregrinorum*, que mantenían una asistencia espiritual permanente para los cristianos de ámbito occidental, radicados en Roma para abastecerla en sus diversas necesidades de consumo o para peregrinar a las tumbas de los Santos Apóstoles.

La libre iniciativa de los fieles para construir iglesias conoció una proyección singular en Constantinopla, que, junto a la iglesia episcopal o Gran Iglesia y otras iglesias y establecimientos dependientes directamente del obispo, conoció la existencia de otras muchas, que, dotadas por sus fundadores con recursos propios para el sustento de su clero, gozaban de autonomía. Desde esos planteamientos, la presencia en ella de comunidades de ritos diversos vino favorecida por las medidas que tomó su fundador para atraer nuevos pobladores a la capital: la oferta a los ciudadanos y senadores de Roma y de otras colonias para trasladarse a Constantinopla manteniendo la condición jurídica que tenían en las ciudades de origen; la derivación del trigo de Egipto, que antes se llevaba a Roma, hacia Constantinopla, con la consiguiente presencia de egipcios en la nueva capital; o la concesión de *annonae* gratuitas a quienes construyeran casas en ella. Todo lo cual hizo que, desde sus orígenes, en Constantinopla la diversidad de ritos se multiplicó de tal manera que nunca existió en ella la simplicidad contenida en el esquema tantas veces presupuesto de un obispo, una Iglesia, un clero.

La existencia de una pluralidad de ritos y de lenguas en ciudades como Antioquía y Alejandría es una evidencia histórica sobre la cual no es necesario insistir. La novedad histórica fue la ruptura de la comunión entre esas comunidades, que derivó hacia la presencia de dos patriarcas en una misma ciudad, a mediados del siglo V, que es bien conocida y se aleja de la línea de nuestro estudio. Diferente fue la situación de Jerusalén, que, por el gran atractivo que tenían los santos lugares para los cristianos de todas las latitudes, conoció la presencia en ella de iglesias y de monasterios de todos los ritos.

También las ciudades sicilianas, como Siracusa, Mesina, Catania, Taormina o Agrigento, por la diversidad de lenguas –latín y griego– en ellas existente, albergaban comunidades cristianas de ritos diferentes. Algo semejante hay que decir de las ciudades de Calabria, de Campania y de Apulia. Y, aunque se encontraban en contextos históricos diferentes, también otras ciudades como Rávena, Aquilea o Milán albergaban pobladores de tradiciones culturales y lingüísticas diversificadas y de ritos dife-

rentes. Lo cual, según veremos en este estudio, es referible también a otras ciudades de los reinos de Francia y de España.

Sin estar directamente relacionada con el territorio la composición de las comunidades de los fieles, se explica que muy frecuentemente las iglesias de una misma ciudad, según demuestran los estudios arqueológicos, se ubicaran en una llamativa cercanía física, que alcanza su máxima expresión en las *ecclesiae geminatae*, iglesias dobles, iglesias episcopales dobles o catedrales dobles. Se trata de una figura bien conocida por los estudiosos de la arqueología cristiana, que ha sido objeto de rápidas alusiones por parte de los historiados de la liturgia y ha pasado desapercibida para los historiadores del ámbito canónico. Los mismos estudios históricos que nos informan de su existencia, lo hacen sólo en referencia a una determinada ciudad; de manera que se hace necesaria una presentación unitaria de ellas, con particular atención a su razón de ser.

Comenzaron a edificarse a finales del siglo IV, unas veces paralelas entre sí y, en otros casos, una es prolongación de la otra. Se suelen mencionar con más frecuencia las de Tréveris, Aquilea, Parenzo, Gemila (África), Gerasa (Palestina), y también las de Grado, o las de Milán. Pero posteriores estudios, sobre ciudades particulares, han puesto de relieve que son bastantes más las ciudades de Italia del norte y de Francia en que se levantaron este tipo de iglesias. Los referidos estudios muy raramente se interesan por la razón de ser de estas iglesias dobles. No parece suficiente explicación entender que una fuera de uso en invierno y otra en verano, aunque una de ella fuera, en algún caso, denominada *jemalis* y la otra *aestiva*. Tampoco parece suficiente la explicación que considera, a una, iglesia de los catecúmenos y, a otra, iglesia de los bautizados; pues, en la segunda mitad del siglo IV, el catecumenado ya había perdido su primitiva solidez, sustituido por el bautismo de los niños y por la lealtad con que, posteriormente, los pueblos seguían a sus monarcas o jefes en la recepción del bautismo.

Parece más razonable relacionar la existencia de las iglesias dobles con la composición existencial de las ciudades de la época. En ese sentido se sabe que, en Milán, san Ambrosio desempeñaba su ministerio episcopal entre la *basilica nova* y la *ecclesia maior*, que había sido recuperada a los arrianos, quienes no eran gentes del país, sino godos –cortesianos, funcionarios y soldados–, mientras los de fe católica eran originarios de la ciudad, con peso particular del *corpus merchantorum*. Una vez que se estableció la comunión entre ellos, san Ambrosio ejerció su ministerio epis-

copal en ambas iglesias, cuyas comunidades, reconciliadas, continuaron manteniendo su estructura personal diferenciada en la misma ciudad. Algo semejante parece que pudo ocurrir en Tréveris, que también era residencia imperial y, consiguientemente, como en Milán, había una doble presencia de elementos bizantinos de indudable relevancia en la vida de la ciudad. También en Aquilea, con la base cultural romana, convivían amplios sectores de población oriental expuesta a las presiones arrianas. Algo semejante puede observarse en Turín, Vercelli, Pavía, Brescia o Trento, donde hubo iglesias dobles: la convivencia de una base de población de tradición latino-romana con posteriores invasores de orígenes godos con tintes arrianos. Y también Angulema, Auxerre, Beauvais, Chartres, Grenoble, Melun, Tours, Rodez y Vienne, donde hubo iglesias dobles, contaban con una herencia galorromana común –ligada a los orígenes del cristianismo en ellas– y una presencia posterior de importantes núcleos de población germánica.

Sin tener una autonomía de carácter ritual, a partir de Constantino, la casa del emperador y posteriormente las diferentes casas reales del ámbito occidental, pero estando constituidas como unas dilatadas estructuras personales, muchas veces itinerantes y con residencias diversas, también tenían que ser de carácter personal e itinerante los servicios que, en esas estructuras, debían prestar los ministros sagrados, una vez que se convirtieron a la fe cristiana el emperador o los reyes con sus respectivas casas. En esa línea se sitúan las informaciones que nos da Eusebio de Cesárea sobre los servicios del culto cristiano con participación del emperador, de su cónyuge y sus hijos, con todos sus ministros, y la multitud de los *palatini*, con toda una escala jerárquica en sus remuneraciones, reglas de carrera, equivalencias y cargas curiales. Destinada a la casa del emperador y a sus domésticos estaba la iglesia de san Juan Bautista, del tiempo de Constantino, en que se desarrollaba una parte del ceremonial de investidura del emperador, que se terminaba en Santa Sofía; la de san Esteban –edificada en tiempo de Justiniano–, que recibió la denominación genérica de palacio, y otras edificadas por miembros de la familia imperial en Constantinopla y en otras residencias imperiales en diversas ciudades de oriente y occidente. Además, el emperador mantuvo el culto cristiano en sus ejércitos que siempre llevaban consigo un tabernáculo con sus servicios correspondientes.

Con esos precedentes, el rey godo Teodorico, que había sido educado en la corte imperial de Constantinopla, una vez que fijó su corte en Rávena

y edificó allí su palacio, incluyó en él su basílica palatina, cuyo culto, como el de su fundador, era arriano. Y lo mismo hizo en sus palacios de Pavía, Verona, Monza y Spoleto. Todas esas iglesias, con su clero, desempeñaban sus funciones para los *palatini*, que eran los que prestaban los servicios domésticos de carácter germánico, una cancillería de origen romano, dignatarios de la corte, compañeros de armas del príncipe y senadores del reino, que recibieron el nombre de *comites*. También los reyes lombardos tuvieron sus residencias en Pavía, Milán y Monza, con espacios propios para las funciones religiosas, destinadas a la *familia regis* –el séquito del rey y de la reina–, los *ministeria* con actuaciones exteriores y públicas, y los funcionarios de la corte.

La pluralidad de reinos y de casas reales de la Galia merovingia originaron un alto número de residencias; pero las voces *palatium*, *aula*, *domus*, no se referían a la morada real, sino al entorno del rey: las personas vinculadas a él por juramento particular y las que tenían los oficios, servicios y ministerios a cumplir en la casa del rey. Estos, de privados que habían sido, se transformaron en servicios públicos, y pasaron a ser jefes de la administración pública. La calidad de esos servicios postulaba una preparación de los palatinos que se obtenía en la *schola palatina*, a la que los grandes procuraban enviar a sus hijos. Al servicio de los *palatini* estaban los componentes del clero palatino, que desempeñaba sus funciones ministeriales en las diferentes basílicas palatinas e incluía numerosos servidores eclesiásticos, algunos de los cuales debían seguir siempre al monarca en sus desplazamientos.

Antes de su conversión al catolicismo, los reyes visigodos también tuvieron residencias, con sus correspondientes iglesias palatinas arrianas, en Toulouse, Narbona, Barcelona y, a partir del año 551, en Toledo, que, desde el año 589, recibió el título de *civitas regia*, en un pretendido paralelismo con Constantinopla. Por ello la llamada *ecclesia praetoriensis* se denominó, como una de la corte bizantina, de los Santos Apóstoles o de Santos Pedro y Pablo. En ella tenía lugar la *sacratio regis* y los concilios generales también se congregaban en ella. Los palatinos eran los destinatarios de las funciones que en ella se cumplían. A diferencia de otros reinos, no eran palatinos los *maiores*, *magnates* o *seniores* componentes del *aula regia*, que intervenía en la designación del rey y le daban asesoramiento. Era la figura del *comitatus* germánico –vínculo que obligaba a los señores a consultar a sus guerreros y a éstos a luchar hasta la muerte en defensa de su jefe– la que determinaba la relación existente entre el rey y los integrados

en el *palatium regis*. Vinculados todos por el deber de lealtad al rey, podían pertenecer al *palatium* tanto *maiores* o *seniores*, como *mediocres* o *minores*. *Maiores* eran siempre los diferentes *comites* –unos veinte– encargados de dirigir los diferentes servicios desempeñados en el palacio y en la ayuda al rey en el *exercitum regis* o hueste regia, que encabezaba el mismo rey.

## II

El tránsito de la Iglesia de los ritos a la Iglesia de los territorios fue obra de los carolingios, que, ante la imposibilidad de superar la diversidad de leyes, tradiciones jurídicas y costumbres, de los muchos pueblos por ellos conquistados, encontraron, en la imposición de la uniformidad de rito y en la exigencia de una sola regla monástica, los resortes para imponer la unidad, entre tantos súbditos, de tradiciones culturales tan diversas, que representaban la amenaza mayor para la continuidad de su poder. En todo caso, la percepción de este cambio, que constituye el núcleo de nuestra investigación, requiere que, antes de su análisis directo, nos asomemos a las coordenadas básicas del nuevo orden social derivado del éxito de los carolingios, en cuyo contexto, se produjo el cambio histórico que aquí debemos destacar.

Un primer rasgo a tener en cuenta para comprender cualquier aspecto de la obra de los carolingios, es que su dedicación principal era la guerra, único medio para lograr y mantener sus soberanía, su realeza y su imperio: en el siglo transcurrido entre la mayordomía de Carlos Martel y la muerte de Carlomagno, desde el 714-814, sólo en siete años no hubo una campaña bélica, hasta considerar un tiempo perdido el verano en que no había guerra. De ahí que, al inicio del capítulo III, demos unas referencias muy sintéticas de las guerras que, a raíz de la muerte de su padre, inició Carlos Martel, para poder aspirar a ser mayordomo de palacio, hasta las que emprendió Carlomagno contra los ávaros y los eslavos en los años últimos de su vida.

Una figura clave, en el desempeño de esas actividades bélicas, fue una específica encomienda de origen germánico: el *comitatus*, compañía de los *comites* o guerreros elegidos por su *princeps* o jefe. Para éste, era un deshonor verse superado en valentía por sus *comites* en el campo de batalla, y, para éstos, era una infamia, que duraba toda la vida, sobrevivir a su jefe o regresar sin él del campo de combate, pues su primer compromiso era



la defensa del jefe, al que profesaban una total abnegación. El amor a la guerra constituía, para los *comites*, una verdadera necesidad, pues difícilmente mantenían su mutua vinculación en tiempo de paz, por más que el jefe estaba obligado a proporcionarles alimento y vestido en todo tiempo.

Como jefe de sus *comites*, tuvo que superar grandes dificultades Carlos Martel para que mantuvieran en él su confianza, porque debió comenzar sus conquistas evadido de la cárcel, sin tener a favor las leyes de sucesión en su propia dinastía, y sin poder recompensar a sus leales con tierras ocupadas, como base del sistema bélico. Además, debía buscar los recursos necesarios para incorporar a sus ejércitos la caballería acorazada, que era muy cara, para hacer frente a las tropas musulmanas. El mayordomo de palacio optó entonces por acometer abundantes rapiñas a las iglesias, a los monasterios y a las abadías, espoliándolas a mano armada, lo que provocó un gran desorden, especialmente en la sucesión episcopal y en la vida de la Iglesia, sin que sus sucesores dejaran de seguir secuestrando el patrimonio eclesiástico.

Las múltiples guerras mantenidas por los carolingios no sólo hicieron necesaria la permanencia del *comitatus*, sino que la propia conformación del orden social se hizo en dependencia de esa misma figura; pues los *comites*, los condes, duques, obispos y abades fueron beneficiados –no en propiedad plena sino en concesión provisional y revocable– con grandes extensiones territoriales, para que desempeñaran sus cargos respectivos, en directa colaboración con el emperador y siempre manteniendo con él una relación de vasallos, como vasallos eran también los que, a su vez, dependían de los grandes beneficiados y honrados por el emperador. Y, como los obispados y las abadías estaban incluidos entre los beneficios que el emperador dispensaba, es preciso reconocer que vivía la Iglesia entonces en un sistema generalizado de vasallos. Esa gran importancia del vasallaje en el imperio de la época lo diferenciaba del imperio de Alejandro y del imperio romano, que eran imperios de ciudadanos, por haberse constituido presuponiendo la autonomía de las casas de los ciudadanos, primeros beneficiados de las victorias y de los territorios conquistados.

Entre las múltiples implicaciones que se derivaban de los referidos planteamientos, debemos destacar aquí su directa repercusión en la tendencia a considerar el territorio como base para la determinación de las comunidades cristianas, que, sin haber sido agentes de ese cambio histórico, se vieron directamente afectadas por el revestimiento terrenal, con que les fue presentado el mismo cargo episcopal y el rostro de su iglesia.

En efecto, conceptos muy relevantes en el lenguaje de la revelación y de la vida cristiana, como *fides*, *bonum*, *honor*, son atribuidos ahora a la naturaleza misma del episcopado, no inspirándose en los contenidos específicos del mensaje cristiano, sino que se utilizaban para presentar al episcopado como el disfrute de la misma iglesia episcopal, reducida a la condición de un *honor* recibido del soberano, como los demás *honores regni*. Un *honor* de carácter feudal, que convertía al episcopado en un feudo, en sentido germánico, recibido del emperador, quien, rodeado de sus *fideles*, debía recompensarlos con donaciones de tierras y temporalidades; y, para asegurarse su fidelidad, no se las daba en propiedad, sino con carácter provisional y revocable en caso de infidelidad.

Reducido el episcopado a ese nivel, se produjo una cierta evolución en el significado que tenía como beneficio con *honor*: inicialmente hacía referencia a la dote, consistente en dominios de territorios recibidos del emperador por los condes, duques, obispos o magnates, en su demarcación o en otra, como soporte para desempeñar el cargo correspondiente que el monarca les encomendaba. Implicaba esta consideración del *honor*, como dote dada por el emperador a los obispos y condes, una sustancial transformación del sentido que, antes de los carolingios, tenían las disposiciones sobre la dote de las iglesias, que debían hacer quienes las fundaban, como base para asegurar los servicios que habían de prestar a los fieles. Desde ese planteamiento anterior a los carolingios, los emperadores y los reyes, que proyectaron el evergetismo hacia la construcción de las iglesias, lo mismo que otros constructores que por libre iniciativa edificaban las iglesias, venían obligados a dotarlas. Pero, en los planteamientos de los carolingios pasa a silenciarse la dote de las iglesias, porque, espoliadas tantas veces, solo interesaba la dote, como *honor* recibido del emperador para sus beneficiados, frecuentemente a costa del patrimonio de las iglesias. Desde ese planteamiento el *honor* eran las *res de comitatu* o las *res de episcopatu*.

En un segundo momento, fue el cargo mismo, como agente de la autoridad pública, el que fue considerado como *honor*, recibido del soberano como beneficio. De ahí que el episcopado –la función episcopal, la circunscripción episcopal y las *res ecclesiae*, como un todo indisoluble– pasó a ser considerado, en el lenguaje de la época, como un *honor*, en paridad con el *comitatus*. Además, la función episcopal, desde esta perspectiva, era recibida del emperador con obligación de guardarle la *fides*, cuyo incumplimiento llevaba consigo la pérdida del mismo *episcopatus*.

Se formó entonces otro concepto de las iglesias y del episcopado: el episcopado, en sentido abstracto, se refería al gobierno y disfrute de una iglesia, y en sentido concreto, a todo lo que tenía en sus manos el obispo. Y, como todo ello era recibido del emperador, a éste se le abrió un nuevo y amplio campo al ejercicio de sus prerrogativas: el dominio sobre los obispados y las iglesias y el derecho de otorgar unos y otras a sus leales, manteniendo esas actuaciones, en el mismo plano y con el mismo derecho, con que otorgaba a los condes sus condados; pues estamos siempre ante *hombres* de libre donación por parte del emperador, único legitimado para hacer esa *traditio, vestitura* o *investitura*.

Ese revestimiento terrenal del episcopado y de la iglesia episcopal necesariamente llevó consigo una implicación directa de los obispos en los ámbitos más diversos de la vida temporal, incluidas las actividades bélicas, que, si bien no les obligaban a batirse físicamente, sí que quedaban obligados, por las convocatorias militares a ellos dirigidas, a implicar a sus campesinos y dependientes en las directas actuaciones bélicas. Los obispos, además, debían compartir su tiempo entre las cargas pastorales y el servicio al príncipe: los convocaba a la corte, les encomendaba misiones administrativas, diplomáticas, legislativas –por su participación en las asambleas generales– y ejercían también el poder judicial como *iudices publici*.

En este marco de enfeudamiento terrenal del *episcopatus*, en paridad con el *comitatus*, se produjo una decidida orientación hacia la demarcación territorial del campo de acción que correspondía a cada obispo, hasta el punto de adquirir una significación meramente territorial, como demarcaciones, los condados y los episcopados. Además, ambas piezas se implantaron también en los muchos territorios de nueva conquista, para convertirse en los principales apoyos del poder imperial, siempre más amenazado, en su duración, en la medida que se hacían más heterogéneas las situaciones vividas por los muchos pueblos conquistados.

Esa tendencia hacia la uniformidad en todas las demarcaciones territoriales, sin embargo, no pudo reducir a la nada la pluralidad de leyes o derechos nacionales existentes en los territorios conquistados. Es verdad que los capitulares regulaban toda suerte de materias de gobierno, de administración y de derecho público, y que en este ámbito político puede hablarse de una uniformidad jurídica en todo el imperio. Pero no cabe decir lo mismo de los contenidos esenciales del derecho y de las leyes de las naciones: las disposiciones de derecho privado concernientes a la

familia, la propiedad privada, al arriendo, la herencia o los contratos. En este ámbito pervivieron los diversos derechos nacionales, pues, según los principios políticos de la realeza entre los pueblos germánicos, el rey no tenía ningún poder en el campo de las relaciones privadas. Por eso son muy raras en los capitulares las disposiciones que cambian la ley.

En consonancia con esos principios se manifiestan los diversos *capitularia* dados por Carlomagno para las respectivas *nationes*. Para Aquitania, donde los visigodos y los burgundios, en sus respectivos reinos, se mantuvieron pegados a sus costumbres sin imponerlas a los galo-romanos, el *capitulare Aquitanium* disponía “que todos los hombres tangan su ley propia, tanto los romanos como los sálicos, y si alguno viene de otra provincia, que viva según la ley de su respectiva patria”. En el *capitulare Longobardorum* del 786 se dice que “es voluntad del rey que cada hombre tanga plenamente conservada su propia ley”. Y, respecto de Roma, se determina: “Queremos que todo el pueblo romano sea preguntado en qué ley quiere vivir, para que viva según la ley que ha profesado que quiere vivir”.

Lo dicho no iba en detrimento de la estima peculiar que los francos tenían de sus propias leyes: la sálica y la ripuaria, que no fueron unificadas, aunque sólo la ley sálica se consideró representativa del prestigio de los francos, como nación fundada por el Creador y amada por Cristo. Basado en ese criterio, algún autor aislado llegó a proponer que, siendo una la fe y la caridad en el cuerpo de Cristo, que inspira la ley de los francos, se transfiera a ella a quienes tienen otra ley para liberarlos de sus miserias. Pero, lejos de ser aceptados tales planteamientos, no solo se permitió que cada uno viviera según el derecho de su nación, sino que se favoreció la puesta por escrito de las leyes orales de diferentes pueblos.

Al margen de que esas diferentes leyes nacionales fueran consideradas personales o territoriales, puesto que generalmente cada pueblo se mantenía en su propio territorio, de hecho, los francos estaban presentes en todas las circunscripciones del imperio, por lo que en todas ellas se aplicaba una diversidad de leyes y, como indican los capitulares, cada uno podía optar por vivir, permanentemente, según una u otra ley. Tal situación no puede considerarse irrelevante respecto de la composición de las comunidades cristianas, que, en un mismo territorio, habrían podido integrarse según las diversas afinidades derivadas de esa pluralidad de leyes, aunque, en otro plano, la tendencia de la época se orientara a la consolidación de la territorialidad de cada episcopado.

De hecho, en la Roma de esta época, sabemos que cada una de las diferentes comunidades nacionales, integradas en las *scholae peregrinorum*, tenía su propia iglesia, y no hay razón para pensar que, en las otras ciudades más pobladas del imperio, fueran uniformes todas sus poblaciones; y esa diversidad de leyes y tradiciones tendría su incidencia también, como en Roma, en los destinatarios de los servicios prestados en las diferentes iglesias de una misma ciudad. En ella, sólo se administraba el bautismo en la iglesia episcopal; pero las otras iglesias, cada una de las cuales tenía su propio y numeroso clero –a ella permanentemente vinculado–, alimentaban la vida espiritual de los fieles con otras celebraciones litúrgicas, cuyos destinatarios nos consta que no venían determinados territorialmente. Esa era la situación en ciudades como Auxerre, Autun, Lyon, Burdeos, Tréveris, Colonia o Mayence.

Como un desbordamiento de la ciudad más allá del recinto amurallado, el *suburbium* incluía los *suburbana loca* y en torno a ellos las *villulae suburbanae*, los *vici* y los *burgui*, cuyos componentes casi siempre eran originarios de la misma ciudad, que llevaban una vida rural. El ámbito territorial del suburbio repercutió directamente sobre la territorialidad de los decanatos o arciprestazgos y la respectiva iglesia arciprestal, ubicada en el *vicus* o en el *burgus*–, distantes del límite exterior hasta cinco millas –*quintae*– o seis –*sexmus*–; pero desconocemos toda referencia territorial respecto de las otras iglesias del suburbio.

Más allá del suburbio se ubicaban las iglesias rurales, que, multiplicadas por la importancia que tenía entonces la economía rural, necesariamente vieron afirmada su carácter territorial, aunque concretado en modos bien diferentes de los que conocemos en la actualidad; porque también eran diferentes las unidades de producción que eran las *villae*, con su respectiva reserva señorial, la tierra cultivada y los bosques. Condicionadas las comunidades cristianas por la naturaleza territorial de estas unidades de producción, el derecho de la Iglesia, sin embargo, se vio muy condicionado para establecer territorialmente cada una de las comunidades. Sólo podía hacerlo rudimentariamente, porque, siendo el marco dominical la única base posible para hacer las determinaciones territoriales de las comunidades cristianas, servidas en iglesias construidas por iniciativa del señor de la *villa*, se topaba con unas particularidades, tan diversas, que resultaban irreductibles a la imprescindible abstracción y generalidad de una ley.

Se obligó entonces a que cada uno pagara el diezmo a su iglesia y se determinó que sólo en ella se podía satisfacer la obligación de la misa dominical; pero dejaban sin determinar tales disposiciones cuál era la iglesia concreta en que cada uno debía cumplirlas. De ahí que se estableciera después que los fieles quedaban vinculados a la iglesia en que los padres hacían bautizar a sus hijos. Lo que deja patente que continuaba manteniéndose el criterio sacramental, y no el territorial, en la determinación de la comunidad concreta, servida por los presbíteros, a que se vinculaban los fieles.

Ese mismo criterio sacramental se mantuvo en la determinación de las comunidades cristianas del norte de Italia hasta el siglo IX, cuando, bajo el imperio de los francos, la voz *pieve* perdió su significado sacramental anterior –conjunto de fieles vinculados al obispo que les bautizó o signó–, para orientar su nuevo sentido en referencia al territorio de la llamada iglesia bautismal, que pasó a constituirse en centro de la vida rural de un condado.

Esa nueva significación, en sentido territorial, de las comunidades cristianas alcanzó toda su operatividad por la tenacidad con que Carlomagno, “ansioso de uniformidad” –como ha dicho un autor de nuestro tiempo– abolió todos los ritos litúrgicos antes existentes, cuya significación canónica era la base firme de la dimensión personal de las comunidades cristianas, para uniformarlas en todo su imperio. De ahí que esta decisión, por más que tuvo una repercusión antes desconocida en la historia de la liturgia, obedecía a una motivación política, y las medidas que se tomaron en ese sentido tenían un carácter político: como el imperio y la cristiandad eran uno, una había de ser la liturgia. Ante la imposibilidad de implantar la uniformidad de todas las naciones conquistadas por la supresión de sus diferentes derechos nacionales, se impuso la uniformidad de rito y, consiguientemente, la uniformidad del territorio en la determinación existencial de las comunidades cristianas.

Esa dimensión política, que entrañaba la supresión de los ritos por Carlomagno, le llevó a mantener, con tenacidad inflexible, reiteradas medidas orientadas en ese sentido, y fue continuada después, durante largo tiempo, por sus sucesores, que persistieron impulsándola en las disposiciones de los capitulares más importantes del reino. En ellos se imponía a los clérigos el deber de dar cuenta a sus obispos del modo de celebrar la Misa. Y a los obispos se les obligaba a vigilar a sus presbíteros para que ce-

lebraran la Misa según la tradición romana. Se formularon cuestionarios para interrogar a los clérigos en los exámenes sobre la celebración según el *ordo romanus*. Y se ordenó a los *missi* que, en sus visitas a ciudades y monasterios, comprobaran cómo se hacían las celebraciones y tomaran las medidas oportunas al respecto. Todo ello por entender que la unidad del reino franco debía reinar también en la celebración de los oficios, y que el rey debía decidir la manera de orar: los concilios no hicieron sino dar forma a su voluntad de uniformar el culto como era uniforme el conjunto de la administración.

Esa misma pretensión les movió, a Carlomagno y a Ludovico Pío, a imponer una sola regla monástica, en aras de la pretendida unidad de su imperio. Buena parte de esos monasterios eran propiedad real, por haberlos fundado el rey o por haberse edificado en suelo real o porque el fundador le había transmitido al rey la propiedad. Y los demás, que no eran reales, –incluidos los episcopales– eran tratados como *beneficia regis*, sometidos a la soberanía, patronato o dominio del rey, que disponía de ellos en favor de sus leales. Por otra parte, los grandes monasterios eran verdaderas ciudades monásticas por las muchas casas construidas en torno a ellos, que, dispersos por el mapa del imperio y con presencia en la corte imperial, fueron los más valiosos impulsores del espíritu que alentó la reforma carolingia. Podemos comprender así que los monarcas, apoyados en esa profunda influencia que tenían los monasterios, y contando con la abierta dependencia de la corona que venían experimentando, decidieran la imposición de una sola regla monástica, como vía eficaz para el reforzamiento de la unidad del imperio.

La pluralidad de reglas monásticas tenía una antigua tradición en Galla, cuyos primeros fundadores –san Honorato en la isla de Lerins, san Juan Casiano, fundador de san Víctor de Marsella y san Cesáreo de Arlés– estuvieron más o menos influenciados por el ascetismo oriental. Cuando ese monacato tradicional comenzó a debilitarse sobrevivieron los monjes celtas, con su fuerte experiencia ascética, que multiplicaron sus fundaciones en la península Armórica y en plena campiña del reino franco. Además de su gran proyección evangelizadora, los monjes de esta tradición llevaron consigo un sólido conocimiento de la literatura exegética y de la gramática latina, que superaba los niveles existentes entonces en Francia y en los demás reinos del continente europeo. Algo semejante cabe decir de los monjes de tradición romana y regla benedictina, que evangelizaron a

los anglosajones: asumieron la carga de enseñar el latín en una población, que lo desconocía, y elaboraron una cultura latina basada en los autores cristianos, que proyectaron luego en la escuela palatina y en las otras escuelas, a medida que multiplicaron su presencia en sus muchas fundaciones monásticas del imperio.

Ante esa situación, Carlomagno, que ya se había decantado, con san Bonifacio, a favor de la liturgia romana, entendió que también la regla benedictina de los monjes anglosajones era la única que había de imponerse a todos los monasterios de su reino, sin lograrlo plenamente por las resistencias que encontró. Fue su hijo, Ludovico Pío, quien ya siendo rey de Aquitania (781-814), puso a san Benito de Aniano al frente de todos los monasterios de su reino y le encargó que les enseñara a todos la regla de san Benito. Más tarde, siendo emperador, el año 817, convocó en Aix-la-Chapelle a los abades y numerosos monjes, les mostró las excelencias de la regla benedictina, resolvió sus dudas y errores, y con todo lo tratado preparó un capitular para que, con consentimiento del emperador, se mandara su observancia en todos los monasterios del reino.

Generalizada la uniformidad de un solo rito, impuesta por Carlomagno, y la consiguiente imposición del territorio como único criterio determinante de la composición de las comunidades cristianas, la única estructura que pudo mantener su carácter personal por todo el territorio del imperio fue la capilla palatina. Manteniendo cierta continuidad con la iglesia imperial y las iglesias reales de la época anterior, originó nuevos aspectos, comenzando por su denominación: *capella palatina* por la singular veneración que recibía esa reliquia de san Martín, entre las que se veneraban en el culto dado por los palatinos. Se ha destacado también que el vasallaje de los clérigos de la *capella* los diferenciaba, respecto de los que prestaban su ministerio en las anteriores iglesias palatinas; pero era esa una situación derivada de la propia naturaleza del imperio carolingio –imperio de vasallos– más que una exigencia específica del orden propio de la capilla palatina.

Entre sus funciones, tenían particular relevancia los actos de culto en servicio directo a los monarcas, a su familia y a los palatinos, desempeñados con tal cuidado que, en buena parte, esa liturgia palatina pasó a integrarse en la reforma litúrgica aplicada a todo el imperio. Lo que era concorde con el criterio básico que ordenaba las actividades propias de la capilla imperial: cuidar sin desfallecer todo lo que contribuya al bien



del palacio del rey, como contribución primera al buen estado del reino. Ordenadas a esos fines, las actividades todas de la capilla palatina se desempeñaban no sólo en la *villa* en que estaba presente el emperador, sino en las múltiples residencias que facilitaban la movilidad de los monarcas para acercarse a su pueblo o para emprender sus expediciones de campo. Particular relevancia tenían los servicios de los capellanes en su atención a los ejércitos y, además, debían custodiar la capa de san Martín y llevarla consigo para que, ante ella, los súbditos hicieran el juramento de fidelidad al emperador y los demás juramentos que ponían fin a los pleitos.

Tan diversas actividades y el alto número de los clérigos palatinos hacían necesaria una función de dirección desempeñada por el archicapellán, elegido por voluntad del rey y con el consentimiento episcopal. Regía todo el clero de palacio, debía cuidar todo lo referente a la vida religiosa y definía todas las cosas externas que concernían al rey como juez supremo de los asuntos eclesiásticos que eran llevados a palacio. Por su parte, los capellanes palatinos procedían de las diversas diócesis; pero, al incorporarse al clero palatino, pasaban a ser exentos de la jurisdicción ordinaria para depender directamente del archicapellán.

No deja de ser significativo, sin embargo, que la referida uniformidad de rito y la imposición del criterio territorial en la determinación de las comunidades cristianas, fueron innovaciones que no se dieron fuera de los pueblos incorporados al imperio carolingio. En efecto, tanto en el sur de Italia y Sicilia como entre los pueblos eslavos, las demás iglesias continuaron desarrollando su existencia en la diversidad de lenguas y ritos, que siempre y en todas partes se habían vivido hasta Carlomagno.

Como un cuadro de ajedrez, en blanco y negro, la pluralidad de reinos y de lenguas –latín y griego–, existentes en el sur de Italia, y la movilidad de las fronteras políticas hacían imposible cualquier pretensión de uniformidad. Con la desaparición del exarcado de Rávena, el 751, el dominio bizantino se transformó en el catapanato de Italia, con capital en Bari, que, conquistada por los árabes el 858, veinte años después, de nuevo fue tomada por los bizantinos. A pesar de la dilatada presencia de los lombardos en los ducados de Benevento y Spoleto, el imperio bizantino pudo retener los territorios de Apulia y Bari, el ducado de Calabria con Salento y el ducado de Nápoles con Gaeta, Amalfi y Campania, donde afirmaron su lengua y cultura hasta que, el año 1071, con la conquista de Bari, los normandos se apoderaron de todos estos territorios. Por su parte, en Sici-

lia, donde la presencia griega había sido más intensa, pasó a ser residual el griego, entre los años 827-902, al ser conquistada por los musulmanes. Y, en el siglo XI, se convirtió en territorio de lengua y cultura latina una vez conquistada por los normandos.

El estudio de los documentos episcopales de la época ha puesto de relieve que el griego figuraba hasta en los sellos del metropolitano de Cerdeña. En Sicilia, a partir de su vinculación con el patriarcado bizantino, se introdujo el griego en el uso de las cancillerías episcopales de Mesina y Catania. En Calabria del sur sus obispos escribían en griego sus bulas y era tan intensa su relación con Bizancio que todos los obispos de la región participaban en los sínodos orientales hasta el siglo XIV. Más tardía fue la helenización de la jerarquía en Calabria del Norte, Lucania y Apulia, que durante mucho tiempo estuvieron bajo la dominación lombarda.

En consonancia con los obispos, también las comunidades cristianas de las referidas áreas geográficas eran, unas, de lengua griega y, otras, latinas; y, tanto unas como otras, en cercanía geográfica, por convivir frecuentemente en una misma ciudad, y manteniendo una misma comunión de fe. En Sicilia oriental, en Calabria Meridional y en el sur de Salento, la presencia de iglesias griegas se debía a que en ellas había una población mayoritariamente heléfica. Pero una gran parte de la Italia meridional bizantina, de población romano-lombarda, estaba servida por un clero y unos obispos latinos.

En Calabria del sur la densa presencia de población griega llevó a la constitución de la provincia eclesiástica griega de Reggio, con siete diócesis integradas en ella –Vibona, Tauriana, Locres, (o Santa Ciriaca), Squilace, Cotrone, Nicotera y Troppea–, a las cuales, después de las conquistas bizantinas, se sumaron también las de Rossano, Amantea, y Nicastro. Y todos sus obispos tomaban parte en la vida del patriarcado de Constantinopla. También en la pequeña localidad de Santa Severina, cerca de Crotona, en la parte oriental de Calabria del sur, donde la inmigración de lengua griega procedente de Sicilia se había concentrado, se constituyó otra metrópoli griega de proporciones menores. Y una tercera provincia griega se constituyó en Otranto, con cinco obispados integrados en ella.

En lo referente a las iglesias existentes al interior de las ciudades, sabemos que en Bari, residencia del catapanato, se edificó el *basilikon praitóron*, complejo fortificado con diferentes iglesias, de rito griego evidentemente, y otras seis más de ese mismo rito –una de las cuales era para los arme-

nios— y otras para los latinos, cuya presencia en la ciudad se había reforzado en el tiempo en que la poseyeron los lombardos. Unos y otros estaban convencidos de que las diferencias de rito no ponían en peligro la unidad de la Iglesia de Cristo. Algo semejante ocurría en Nápoles, que en la antigüedad había tenido una población helénica, mayoritaria en su primitiva comunidad cristiana. Pronto se latinizó, pero mantuvo una minoritaria población griega en los siglos IX y X.

Incluso después de la invasión de estos territorios por los normandos, con su consiguiente latinización, diversas ciudades continuaron manteniendo comunidades de rito griego: en Bova, cerca de Reggio, hasta el año 1573; en la vecina Oppido, se mantuvieron hasta el año 1480; en Rossano, hasta 1460; en Santa Severina, hasta el siglo XIII; en Gallipoli, hasta el 1513. La transmisión de padres a hijos fue la clave para su permanencia en el tiempo, aun siendo minoritarios los componentes de esas comunidades, que lo conservaron con naturaleza de costumbre.

Muy diferente fue el contexto histórico en que se desarrolló la pluralidad de ritos en las Iglesias de la Europa oriental, derivados de la diversidad de lenguas y culturas que portaban consigo los pueblos paganos, y sobre todos los eslavos, que, en sus migraciones, se ubicaron, tanto en zonas interiores al imperio bizantino como en una dilatada extensión intermedia entre los dos imperios, donde, con diversidad de reinos, mantuvieron su propia lengua y su identidad hasta nuestros días.

Aunque tuvieron una existencia anterior, los eslavos no entraron en la historia hasta el siglo VI, en que iniciaron su expansión para ir ocupando el territorio comprendido entre el mar Negro y el Adriático, incluyendo la *Rus* de Kiev, Polonia y las demás tierras fronterizas con el imperio carolingio. Tal expansión no fue obstáculo para que mantuvieran los eslavos su propia lengua —con dialectos poco diversificados— como base para mantener su propia identidad. No obstante, suelen señalarse tres ramas de pueblos eslavos: los orientales, los occidentales y los meridionales.

Los eslavos orientales constituyen el grupo étnico mayoritario en Rusia, Ucrania y Bielorrusia, que, entre los siglos VIII-IX, en concurrencia con los normandos del Báltico, navegaron por las rutas de las costas septentrionales de Asia Menor, hasta Constantinopla, dando inicio así a la posterior comunicación entre la Kiev de Rus y la cristiana capital bizantina. Más tarde, también contactaron con los Otones. Otra fue la trayectoria de los eslavos occidentales: los actuales polacos, checos y eslovacos, cuyas

posiciones geográficas les acercaban al imperio carolingio, que tenía con ellos una larga frontera de unos 1.500 kms. Por eso fueron las tropas de Carlomagno, una vez que conquistaron algunos de esos territorios, las primeras que les llevaron la fe cristiana, aunque el cristianismo de Polonia, situada más al norte, desde sus orígenes, en el siglo X, siguió una trayectoria propia.

A finales del siglo V, diversos pueblos eslavos –checos, moravos y eslovacos– se establecieron más al sur de Polonia, donde fundaron los tres estados eslavos más antiguos: el imperio de Samo, el principado de Nitria y el principado de Moravia. Poco más tarde, llegaron a la llanura de Panonia los ávaros, que vencieron a los eslavos allí ubicados e incursionaron hacia la Galia. La respuesta bélica de Carlomagno llevó a sus tropas hasta Moravia, que, unidas con las moravas, dieron fin al kanato ávaro, el año 810, y propiciaron la primera evangelización y la creación del imperio de la Gran Moravia, por el príncipe Mojmir I, el año 833. Le sucedió Ratislao I, que quiso ser independiente de los francos: los derrotó el año 855 y, para librarse del monopolio del clero franco, se dirigió al emperador bizantino Miguel III, pidiéndole que enviara a los moravos misioneros que evangelizaran al pueblo en su lengua eslava. Fue entonces cuando, a los santos hermanos Cirilo y Metodio, el año 863, se les abrieron las puertas para desplegar su gran labor, como apóstoles de los eslavos, que luego veremos.

La posterior decadencia por las luchas intestinas de la Gran Moravia propició su ocupación, el año 902, por los nómadas húngaros y magiares, que se asentaron en la llanura de Panonia hasta Dacia y establecieron allí su reino, cuyas fronteras iban desde la Bohemia imperial hasta los montes de Dalmacia y limitaban con Bosnia y Eslovaquia. Como los húngaros y magiares no eran eslavos, y su lengua era de origen rúnico turco-jázar con escritura propia, su territorio vino a ser una cuña de separación entre los eslavos occidentales y los meridionales.

Occidentales eran los eslovenos, que, habiendo formado parte de la Gran Moravia, de ella recibieron sus tradiciones, su dependencia de los ávaros y su primera evangelización por los francos orientales. Ya en el siglo X, fueron sometidos por los alemanes, aunque su geografía montañosa, con sus valles, les ayudó a mantener sus costumbres y sus dialectos en el marco del sacro imperio.

Más acusada fue la diversidad de lenguas y culturas que convivían en Croacia: parte de su territorio había sido habitado por los ilíricos en el

siglo IV a. C., en él habían establecido los griegos sus colonias, fue conquistado luego por los romanos, y posteriormente las tropas de Justiniano se apoderaron de Dalmacia. A mediados del siglo VII, lo invadieron los croatas, que pudieron liberarse del dominio de los ávaros, ayudados por los francos, y organizarse como estado independiente bajo el rey Tomislav, quien hizo de su reino un país eslavo. No obstante, se mantuvieron libres de esa transformación las ciudades de la costa dálmata, que permanecieron bajo la autoridad del patriarca de Constantinopla, mientras la parte occidental del país, cristianizada por influjo de los francos, conservó la lengua latina y su fidelidad religiosa a Roma.

La historia de los serbios –pueblo eslavo procedente del Cáucaso– transcurrió más alejada de las influencias occidentales. Entre los años 610-626, ocuparon el territorio balcánico comprendido entre el Danubio y el Adriático, que en la antigüedad había sido de los ilíricos, tracios, dacios y celtas, para formar parte del imperio bizantino, desde el 395.

Entre los eslavos del sur tuvo particular importancia la trayectoria histórica de los búlgaros, que, entre los años 681-1018, constituyeron el primer imperio búlgaro, fundado por Asparukh, a raíz de sus victorias sobre los bizantinos, para extenderlo por la mayor parte de los Balcanes. Aunque la clase más elevada eran los protobúlgaros, el grupo más numeroso eran los eslavos. Los tracios, los de origen romano y los ilíricos tenían una posición marginal. El bautismo del rey Boris, en torno al año 860, se considera el acto oficial de la conversión de los búlgaros a la fe cristiana.

Finalmente, respecto de los rumanos, debemos destacar que fueron los geta-dacios sus más antiguos antepasados; que el suelo que ocuparon incluía las costas del mar Negro y del mar de Mármara, donde, ya en el siglo VII a. C., hubo numerosas colonias griegas; y que, el año 106, el ejército romano, dirigido por Trajano, se apoderó de ese territorio. Los numerosos ciudadanos romanos establecidos allí dieron a Rumanía las bases de su cultura y de su lengua, con notables influencias latinas, lo que distingue a los rumanos de sus países vecinos. Aunque el año 275 las tribus godas hicieron decaer la presencia y la administración de los romanos, al invadir el territorio, que posteriormente fue ocupado también por los hunos, ávaros, eslavos, magiares y búlgaros, no se borraron las huellas dejadas por los romanos. La misma presencia de expresiones cristianas, de raíz latina, en la lengua de los rumanos, hace pensar que la difusión del cristianismo en Rumanía tuvo lugar en una época de intensa presencia romana, aunque

posteriormente también los patriarcados de Bizancio y de Bulgaria dejaron sentir su influencia en ella.

Ubicados en tan dilatadas extensiones territoriales y carentes de una soberanía común, encontraron los eslavos en su lengua la base más sólida para mantener su propia identidad. Pero esa lengua carecía de un sistema de escritura propia, lo que impedía a los cristianos eslavos leer la palabra de Dios en su idioma propio y sólo podían recitar en su lengua algunas oraciones vocales, como el “Padre nuestro” o el credo. De ahí que, el año 862, fueran elegidos los santos hermanos Constantino el Filósofo (san Cirilo) y Metodio, que, por ser macedonios de origen, hablaban el eslavo, para evangelizar en su lengua a los eslavos. Desde el primer momento, comprendieron ellos que era necesario dotar a los eslavos de un sistema propio de escritura para que tuvieran la posibilidad de acceder a la Escritura santa y a otros textos básicos de la vida cristiana. Idearon entonces un nuevo alfabeto, llamado glagolítico, que refleja todas las consonantes y las vocales del eslavo. Posteriormente, en Bulgaria, se inventó otro alfabeto más sencillo, llamado cirílico.

Concebida así la lengua escrita de los eslavos por los santos hermanos macedonios, antes de llegar a la Gran Moravia, en Constantinopla, se dedicaron a traducir a esa lengua el evangelario, las epístolas y las demás lecturas del oficio de los domingos y fiestas de guardar. Y, ya en su lugar de destino, completaron la traducción del Antiguo y Nuevo Testamento; de los textos que servían para la celebración de los diversos ritos cristianos, en especial la Santa Misa; las fórmulas del bautismo y la confesión; un *nomocanon*, que regulara las relaciones públicas y privadas de la convivencia; y otros textos.

Llagado el momento de poner en uso los referidos textos en lengua eslava, fue cuando los dos hermanos macedonios encontraron la más dura oposición del rey de la Francia oriental, Luis el Germánico, y más tarde de Carlomán de Baviera, decididos defensores de la uniformidad litúrgica latina, poderosos representantes del poder de los francos en la Gran Moravia y continuos vigilantes de los reyes moravos, que levantaron todo tipo de acusaciones contra la liturgia eslava.

Sin embargo, tres años y medio después de iniciar su misión, considerando que sus primeros discípulos estaban preparados para recibir las sagradas órdenes, emprendieron los santos hermanos un viaje hacia Venecia y desde allí a Roma, donde el papa Adriano II los ordenó; con la

bula *Gloria in excelsis Deo*, del año 869, aprobó los libros de su liturgia y, además, consagró a san Metodio obispo de la restaurada sede de Sirmio, para los eslavos. Lejos de cesar la oposición de los monarcas francos y de su clero latino contra san Metodio, el año 870, decidieron arrestarlo y condenarlo a cadena perpetua por actuar en un territorio de misión que no le pertenecía. Y de nada le sirvió alegar que actuaba en un territorio subordinado directamente a la Sede Apostólica Romana y en conformidad con las instrucciones que, de ella, había recibido.

No parece que la noticia de estos hechos llegara a Roma hasta después de la elección del papa Juan VIII, el 16. 12. 872, quien escribió hasta cinco cartas, el 14, III. 873, a los que habían encarcelado al apóstol de los eslavos, prohibiendo a los obispos perseguidores cantar Misas para el rey mientras retuvieran preso a san Metodio. Pero, influido por los francos, incluso el rey moravo Svatopluk llegó a mostrarse en contra de la liturgia eslava y, ante las nuevas acusaciones presentadas en Roma, Juan VIII lo mandó llamar, el año 880, para que Metodio respondiera, ante un sínodo, de las quejas presentadas por los sacerdotes latinos de Moravia. Su defensa fue clarificadora y, Juan VIII, en su bula *Industriae tuae*, dirigida al rey Svatopluk, el año 880, confirmó el uso de la liturgia eslava.

Llamada como estaba esa liturgia a ser acogida por los pueblos eslavos, su efectiva utilización sólo fue posible después de haber superado una fuerte oposición inicial y un aparente fracaso después de la muerte de san Metodio. La única defensa que tuvo ese empeño se la dieron los papas, cuyas legítimas intervenciones nadie puso en duda y el santo evangelizador recibió siempre con fidelidad. Esa profunda sintonía mutua la refleja bien la decisión del papa Adriano de consagrar a san Metodio obispo para todos los pertenecientes al clero y a los fieles eslavos establecidos en Pannonia. La misma sintonía se aprecia en la actuación de Juan VIII elevando a la condición de arzobispo al apóstol de los eslavos, como expresión clara del apoyo a sus actuaciones. Además, Juan VIII defendió que, en las letras eslavas debían resonar las alabanzas de Dios. Por otra parte, la ordenación de los discípulos de san Metodio, los primeros en Roma y los siguientes en Moravia, suponía una vía imprescindible y eficacísima para la efectiva aplicación de la liturgia eslava.

Sin embargo, al morir san Metodio, el 6. IV. 885, el sucesor de Juan VIII, el papa Esteban V, lejos de mantener su independencia, ante las duras presiones de los francos contra la liturgia eslava, prohibió que Gorazd,

sucesor de san Metodio, ejerciera su ministerio, para dejar vía libre al clero franco hacia la supresión de la liturgia eslava y la imposición de la uniformidad de rito, que siempre habían propugnado los francos. Los clérigos eslavos –unos doscientos– fueron brutalmente expulsados. Muchos alcanzaron en condiciones precarias la tierra búlgara, otros pasaron todo tipo de penalidades. Y, sin embargo, como destacó san Juan Pablo II, a raíz de tal situación, fue cuando la misión de san Metodio pasó a consolidarse maravillosamente en Bulgaria, donde fue adoptada la escritura eslava y la liturgia para los eslavos; luego los clérigos búlgaros la introdujeron en la Rusia de Kiev, donde nació el eslavo ruso –lengua literaria de los eslavos rusos hasta el siglo XVIII–, y la liturgia eslava pasó a ser la propia de tantas comunidades cristianas.

Cuando los discípulos de san Metodio llegaron a Bulgaria, el año 886, hacía veinte años que el príncipe búlgaro, Boris, había sido bautizado, con el nombre de Miguel, en el rito bizantino. A este rito pertenecían la mayoría de las comunidades cristianas del país, a pesar del apoyo que los papas Nicolás I, Adriano II y Juan VIII (años 858-872) habían dado a las comunidades latinas. Pero estos papas, cuya libre actuación en la Gran Moravia hemos visto, no pudieron desplegar la misma firmeza en Bulgaria, que estaba incluida en los territorios del Ilírico oriental, arrebatados al patriarcado de Roma por el emperador bizantino León III. No obstante, el príncipe Boris-Miguel, deseoso de afirmar la autonomía religiosa de su reino, envió legados al patriarca de Constantinopla Focio y luego al papa Nicolás I, con intención de obtener un patriarca o arzobispo para su reino. Tal petición abrió la posibilidad a la permanencia del clero latino en Bulgaria, durante el quinquenio del 866 al 870. Pero, el 4. III. 870, el concilio ecuménico, por influjo de Focio, puso fin a esa presencia, al determinar que el pueblo búlgaro debía volver al seno de la Iglesia de Constantinopla.

El año 886, cuando los discípulos de san Metodio llegaron a Bulgaria, reinaba Simón I, quien deseaba construir un imperio búlgaro eslavo-cristiano, con apoyo decidido a la literatura eslava nacional, que pudiera sustituir al viejo imperio de oriente. Aunque ya había en Bulgaria algunos presbíteros autorizados para celebrar la liturgia en lengua eslava, lo hacían con gran penuria en su formación. Se comprende, por eso, el vacío que vino a llenar la presencia de los discípulos de san Metodio, que crearon una organización jerárquica para los eslavos en el país, cuyos fieles se sabían en comunión con las comunidades de rito griego, ya presentes



en Bulgaria cuando ellos llegaron. La nueva escritura cirílica de la lengua eslava, ideada entonces por ellos, recogió las traducciones ya hechas en escritura glagolítica y, al convertirse en la escritura de los eslavos del sur, propició la acogida por ellos de la liturgia eslava.

En esta situación histórica se encuentran los orígenes del que llamamos Rito Búlgaro, que, desde el año 1861, cuenta con fieles unidos a la Iglesia católica y, en la actualidad, forman la Iglesia Católica-Bizantina Búlgara. De acuerdo con su naturaleza ritual, cuenta con sus fuentes históricas de derecho canónico, cuya primera aportación se encuentra en la traducción eslava del *nomocanon* de Juan Escolástico, hecha por san Metodio. Por su parte, las comunidades fundadas por los misioneros enviados a Bulgaria desde Constantinopla, que utilizaban la lengua griega y el rito bizantino, como los demás ritos, tienen sus propias fuentes históricas de derecho canónico y, desde el año 1856, hay comunidades católicas que siguen ese rito. En la actualidad forman la Iglesia Católica-Bizantina Griega con jerarquía propia, cuya lengua es la *koiné*.

Desde Bulgaria la liturgia eslava con alfabeto cirílico se extendió a Rumanía, donde, después de la presencia inicial del cristianismo relacionada con el establecimiento de las colonias de veteranos en tiempos de Trajano, se asentaron diversos invasores, con mayor presencia de los eslavos. Ya, desde el siglo VIII, Rumanía formó parte del imperio búlgaro y no tuvo historia propia. Por eso su liturgia es la eslava, con fuentes históricas de derecho canónico propias. El regreso a la fe católica de algunas comunidades cristianas de Rumanía se inició el año 1696 y, en la actualidad, se integran en la Iglesia Greco-Católica Rumana, que sigue la tradición eslava de la liturgia constantinopolitana, en recensión rumena, y algunas comunidades en recensión rutenas.

Respecto de la Rusia de Kiev, la presencia inicial del cristianismo y el bautismo del príncipe san Vladimiro, manteniendo su propia independencia, se efectuaron por iniciativa de Constantinopla y, consiguientemente, su liturgia era la bizantina en griego. Pero, como no era esa la lengua del país, tenía necesidad de cuadros eclesiásticos que pudieran hablar a los eslavos en su propia lengua, y Bizancio no podía proporcionárselos. Fue de Bulgaria del norte, de donde vino el clero eslavo, con alfabeto cirílico, que difundió allí la liturgia preparada por los santos Cirilo y Metodio. En el siglo XVIII fueron reconocidas por la emperatriz Catalina II las primeras comunidades de eslavos rutenos de fe católica. Éstas, como las de-

más comunidades de rito propio, tienen sus fuentes históricas de derecho canónico. En la actualidad están integradas en la Iglesia Greco-Católica Ucraniana, la más numerosa de las Iglesias Orientales Católicas. Sigue la recensión rutena de la tradición eslava en su liturgia.

También encontramos una pluralidad de ritos en Serbia, zona de transición entre oriente y occidente, donde se enfrenaron dos civilizaciones, y dos espíritus –el latino y el bizantino– superpuestos a un pueblo de lengua y cultura eslavas. Algo semejante cabe decir de Croacia, donde la zona marítima de Dalmacia, con sus ciudades costeras, mantuvieron la lengua latina a pesar de que estuvieron a veces bajo la autoridad del emperador bizantino, por lo que había en ellas comunidades cristianas de rito latino y otras de rito bizantino.

Pero, como en Serbia, en Croacia, la población dominante era de lengua eslava, que, desde los años 925-926, gracias a la actuación de Gregorio de Nin, con la firme protección del rey Tomislav, pudo recibir la liturgia eslava. Han sido firmes los croatas en su adhesión a esa liturgia y han guardado la herencia viviente de los santos Cirilo y Metodio, a pesar de la oposición a ella que, también en este país, mantuvo el clero franco. De manera que en Croacia, como en Serbia, cuyas poblaciones se consideran dos familias de una misma stirpe eslava, han convivido tres ritos: el griego, el latino y el eslavo. De ahí que también sean comunes a esos dos países las fuentes eslavas históricas de derecho canónico y que, en nuestros días, exista la Iglesia Bizantina Católica de Croacia y Serbia, que usa como lengua litúrgica el eslavo eclesiástico con alfabeto glagolítico y también el cirílico.

A diferencia de los reinos anteriores, los húngaros, que no eran de stirpe eslava, al invadir la Gran Moravia, arrasaron las comunidades eslavas que allí podían permanecer y borraron las huellas de la obra que habían realizado los santos Cirilo y Metodio. Su evangelización inicial provino de Bizancio; pero recibieron también misioneros occidentales, en tiempo de Otón I, que bautizaron a su príncipe. Por eso son preponderantes las comunidades de rito latino en Hungría; sin embargo, en continuidad con la presencia inicial de los misioneros bizantinos, también han permanecido comunidades de ese rito. En nuestros días, existen, junto a las comunidades de rito latino, otras pertenecientes a la Iglesia Greco-Católica Húngara, que sigue la liturgia de Constantinopla y utiliza el húngaro como lengua litúrgica, aunque la Santa Sede no lo había reconocido y ordenó el uso del griego *koiné*.

Al norte de Hungría se ubica la actual Eslovaquia, en cuyo territorio estaba incluido el antiguo principado de Nitria, que, formando parte de la Gran Moravia, había recibido bien la misión de los santos Cirilo y Metodio. Y, en relación con esa presencia de comunidades cristianas eslavas en ese país, debemos ver la existencia, en nuestros días, de la Iglesia Greco-Católica Eslovaca, que celebra la liturgia de Constantinopla en eslavo eclesiástico y utiliza, como lenguas auxiliares, el eslovaco y el ruteno.

A diferencia de los países que hemos venido refiriendo, los otros eslavos occidentales –eslovenos, checos y polacos–, afectados en formas diversas por la tendencia uniformadora del imperio carolingio y del imperio germánico, adoptaron una forma de vida que sólo permitía el latín en las celebraciones litúrgicas, a pesar del influjo que en ellos pudieron ejercer los discípulos de san Metodio. Como consecuencia, en este ámbito occidental, se impuso la territorialidad de las comunidades, como criterio único para su delimitación, a diferencia de las comunidades del sur de Italia, de Sicilia, de los eslavos meridionales y de los orientales, cuya estructura personal, de naturaleza ritual, les permitía convivir, en comunión y en cercanía geográfica, con otras de rito diferente.