

La colección «La construcción de Europa»
se publica simultáneamente en cinco
editoriales europeas:

C. H. Beck, Munich
Basil Blackwell, Oxford
Critica, Barcelona
Laterza, Roma-Bari
Éditions du Seuil, Paris

4/746 15 copias

El primer milenio de la cristiandad occidental

Peter Brown

Critica
Grijalbo Mondadori
Barcelona

7

12/20/20

4/20/20

«Las leyes de los países»

COMIENZOS DEL SIGLO III, en Edesa (la moderna Urfa, en la actual Turquía), un discípulo de Bardaisán, personaje erudito de la corte de los reyes de Osroene, resumía las opiniones de su maestro en un tratado acerca del determinismo y el libre albedrío. En aquella época, Osroene seguía siendo un reino independiente, y su soberano era cliente del emperador de Roma. Como correspondía a un noble originario de una región abierta por uno de sus extremos a Roma y por otro a Persia, Bardaisán (154-c. 222) era un hombre de una cultura muy compleja. Los viajeros griegos que visitaron Edesa quedaron asombrados ante su habilidad como arquero, típica de los partos. Como filósofo, en cambio, era completamente griego. El tratado da comienzo con un diálogo platónico entre dos amigos naturales de Edesa, Shemashgram y Avida. La obra, sin embargo, está escrita en siríaco, dialecto que estaba destinado a convertirse en la principal lengua literaria de las iglesias cristianas del Oriente Próximo.

Por si fuera poco, Bardaisán era cristiano. El objeto de su obra era demostrar que todas las personas eran en todas partes libres de seguir o no los mandamientos de Dios. Los cristianos observaban «las leyes del Mesías» —esto es, de Cristo— allá donde estuvieran: «En cualquier lugar en el que se hallen, las leyes locales no pueden obligarles a abandonar la ley del Mesías». El tratado en cuestión se llama precisamente *Libro de las leyes de los países*. Los interlocutores pasan revista en él a todo el continente euroasiático desde el Atlántico septentrional hasta China. Describen la sociedad de castas del norte de la India; los caballos espléndidamente enjaezados y las vaporosas sedas de los monarcas kushan de Bujara, Samarcanda y el norte de Afganistán; los solemnes matrimonios entre hermanos de los mazdeístas de la meseta iraní; los salvajes códigos de honor sexual de los árabes del Eufrates y Parra; la impenitente poliandria de las celtas de Britania; y, naturalmente, se ocupan también de los romanos, a quienes ni el poder de las estrellas habían impedido nunca «seguir conquistando nuevos territorios».

La enorme extensión de este panorama viene a recordarnos que Bardaisán habitaba en una ciudad situada en la encrucijada del Asia occidental. Edesa se encontraba en la zona más septentrional del Creciente Fértil. Partiendo de Edesa, hacia el oeste, podía viajarse fácilmente en menos de quince días hasta Antioquía y la costa oriental del Mediterráneo, mar que constituía el corazón mismo de un imperio que llegaba por el noroeste, hasta Escocia y el estuario.

del Rin. Partiendo asimismo de Edesa, esta vez hacia el sureste, casi en la confluencia del Tigris y el Éufrates, se halla el corazón mismo de Mesopotamia, zona de regadío intensivo que permitiría el establecimiento de sucesivas capitales del mundo. Efectivamente, poco después de la muerte de Bardaisán, un poco más al sur de la moderna Bagdad surgió Ctesifón, que se convertiría en la capital mesopotámica del rey de reyes de la Persia sasánida. El Imperio sasánida, por su parte, unió la rica comarca de Ctesifón con la meseta iraní y las ciudades comerciales del Asia Central, y por consiguiente con la cadena de oasis que conducían al viajero, a través de larguissimas y peligrosas distancias, hasta el legendario Imperio de China.

Ese era el mundo que repasaba Bardaisán desde su Edesa natal allá por el año 200. Toda obra que pretenda estudiar el papel desempeñado por el cristianismo en la formación de la Europa occidental entre los años 200 y 800, deberá empezar fijándose en el panorama trazado por Bardaisán. Lo que estudiamos en este libro, sin embargo, es únicamente la aparición de una forma concreta de cristianidad, entre las muchas que se desarrollaron en el inmenso arco descrito en el tratado de Bardaisán. Y debemos tener presente en todo momento que la «construcción de Europa» comportó una serie de acontecimientos que tuvieron lugar en el extremo noroccidental de dicho arco. Durante todo el período del que se ocupa nuestra obra el cristianismo siguió existiendo y haciendo gala de una gran vitalidad en toda la variedad de «lugares y climas» del Asia mediterránea y occidental que constituían el mundo antiguo. Como si se tratara de las cuentras de un collar roto que fueran apareciendo desperdigadas aquí y allá, los arqueólogos han encontrado fragmentos de textos cristianos que hablan de las actividades básicas desarrolladas por los cristianos desde el Atlántico hasta los confines de China. Tanto en el condado de Antrim, en Irlanda del Norte, como en Panjikent, al este de Samarcanda, se han descubierto fragmentos de cuadernos de ejercicios —planchas de cera sobre madera en el caso de Irlanda, cascotes de ladrillo en la zona de Asia Central— que contienen algunos versos de los Salmos de David copiados por algún estudiante. Hacia el año 700 estaban produciéndose unos procesos muy similares en ambos confines. Los escolares, cuyas lenguas nativas eran respectivamente el irlandés y el sogdiano, intentaban aprender mediante el laborioso método de la copia de las versiones latinas en un caso y siríaca en otro de un texto sagrado realmente internacional.²

Otras actividades menos inocentes revelan asimismo los efectos de una mentalidad común. La conjunción del celo misionero y de un fuerte sentido de superioridad cultural, respaldado por el empleo de la fuerza, que habría de constituir una característica tan curiosa de la Europa occidental a comienzos de la Edad Media, no sería desde luego un rasgo exclusivo de esta zona. Hacia el año 730, san Bonifacio corrió el roble sagrado de Geismar y escribió a Inglaterra solicitando nuevas copias de la Biblia, espléndidamente escritas «en letras de oro ... de suerte que quede impresa en las mentes carnales de los paganos la veneración por las Sagradas Escrituras».³ Más o menos por esa misma época, los misioneros nestorianos de Mesopotamia libraban su propia guerra con-

tra los grandes árboles sagrados de las laderas de los montes que circundan el mar Caspio, derrocando a «los caudillos de los bosques». El obispo nestoriano Mar Shubhal-Isho «hizo su entrada con un esplendor soberano, pues las naciones bárbaras necesitan ver un poco de pompa y espectáculo mundano que las atraiga y las acerque de grado al cristianismo».⁴

Incluso más hacia el este, en una inscripción erigida aproximadamente hacia 820 en Karabalgasun, en la cuenca alta del río Orkhon, un caudillo uigur, soberano de un imperio formado entre China y Mongolia Interior, recordaba cómo su antecesor, Bogu Qaghan, había traído en 762 unos nuevos maestros a su reino. Se trataba de maniqueos, que al ser portadores de una fe misionera de origen cristiano, mostraban ante la conversión la misma actitud hosca que tenían los nestorianos. El mensaje de esta inscripción es tan claro y escueto como el que lanzaría Carlomagno entre 772 y 785, cuando quemó el gran santuario de Irminsul, la «Columna que sostiene el cielo», y declaró el paganismo fuera de la ley en Sajonia:

Lamentamos que no tuvierais conocimiento y que llamarais «dioses» a los malos espíritus. Vuestros antecesores esculpieron y pintaron imágenes de los dioses que deberíis quemar, y deberíis apartar de vosotros toda suerte de plegarias a espíritus y demonios.⁵

Naturalmente todos estos acontecimientos no tuvieron repercusiones directas o inmediatas unos sobre otros. Pero desde luego tienen un parecido «familiar» innegable. Presentan rasgos de un mismo lenguaje cristiano, basado en una serie de tradiciones compartidas. Nos recuerdan cuán grande era en realidad el ámbito en el que se produjo el nacimiento de una cristianidad específicamente occidental.

El tema fundamental de la presente obra, sin embargo, pretende ser el análisis de lo que acabó haciendo a la cristianidad de la Europa occidental netamente distinta de las múltiples variedades que existían por entonces en otras partes. Para ello deberemos echar una ojeada, aunque sea brevemente, a otro aspecto del panorama geográfico trazado por Bardaisán. La vivida galería de culturas conocidas por él se extendía, al parecer, desde la China hasta Britania, a lo largo de una franja bastante estrecha. Bardaisán se sentía abrumado ante la inmensidad del mundo indómito y subdesarrollado de los «bárbaros», que se extendía al norte y al sur de su región. El mundo civilizado se hallaba circundado por escabrosas extensiones de tierra, cuya población andaba diseminada aquí y allá.

En todas las regiones de los sarracenos, en Libia Superior, o entre los mauritanos ... en Germania Exterior, en Sarmatia Superior ... en todos los países situados por encima del Ponto [el mar Negro], en el Cáucaso ... y en las tierras que quedan más allá del Oxus ... no se ven escultores ni pintores, fabricantes de perfumes, cambistas ni poetas.

Las inapreciables comodidades de las poblaciones sedentarias y urbanas no podían encontrarse «en los arrabales del mundo».⁶

Se trataba de una idea pesimista que compartían casi todos los contemporáneos griegos y romanos de Bardaisán, propia de un hombre a cuyo alrededor se extendían dos grandes imperios, el romano y el persa. Estos dos estados controlaban casi toda la tierra colonizada de Europa y del Asia occidental. Ambos estaban empeñados en mantener viva entre sus súbditos la creencia de que sus costosos esfuerzos militares tenían por objeto la defensa del mundo civilizado frente a la barbarie. Según reza una notificación diplomática de finales del siglo VI enviada al emperador de Bizancio por el rey de reyes,

Dios hizo que todo el universo quedara iluminado desde el principio por dos ojos [esto es, los romanos y los persas]. Pues estas dos potencias supremas se encargan de aplastar a las tribus más indómitas y belicosas, y regulan y guían en todo momento el paso de los hombres.⁷

Para un especialista en geografía humana del hemisferio occidental, esta frase contiene cierto grado de verdad. Desde los campos de Andalucía y el Norte de África, dedicados al cultivo intensivo de cereales, pasando por Egipto, el Crescente Fértil y las ricas, aunque no tan extensas, zonas de cultivo que flanqueaban las montañas de Irán y del Asia Central, la vida sedentaria —tal como la habría concebido un hombre como Bardaisán— se condensaba en una especie de grandes oasis diseminados aquí y allá, separados los unos de los otros por estepas desoladas. Los grandes imperios de la época se disputaban el control del mayor número posible de esos oasis. La historia política de Europa y del Asia occidental durante este período se vio dominada precisamente por esa lucha. En el año 200, en tiempos de Bardaisán, Roma había unido los extremos occidental y oriental de la cuenca mediterránea, y posteriormente absorbería la zona occidental del Crescente Fértil. Mesopotamia, no obstante, permanecería en gran medida fuera del alcance de los romanos, aunque la ciudad natal de Bardaisán, Edesa, quedara anexionada al Imperio en fecha temprana. La parte norte de Mesopotamia, incluida Edesa, aunque desde el punto de vista militar fuera una región fronteriza, objeto de disputa de los ejércitos de Roma y Persia, constituía una zona cultural uniforme. Era el perno que unía Oriente y Occidente. Dada su condición de centro de una región de cultura mixta muy avanzada, el horizonte de los habitantes de la Mesopotamia septentrional se extendía desde el Mediterráneo hasta el Asia Central. A partir de 240 los sasánidas unieron la parte sur de Mesopotamia con Irán y el Asia Central. Y a partir de 410 las provincias occidentales del Imperio romano quedaron fuera del control de los emperadores con una facilidad asombrosa. Pero éstos habían descubierto ya una «nueva Roma» en Constantinopla. El Mediterráneo oriental, el mar Negro y el extremo occidental del Oriente Próximo demostraron que ellos solos bastaban para sostener a un Imperio «romano» que creía poder arreglárselas perfectamente sin Roma. Por último, a partir de 640, las conquistas árabes volvieron a unir las regiones que hasta entonces se habían repartido Roma

y Persia, constituyendo el imperio más grande creado en tiempos pretéritos. Formado por una galaxia de viejos territorios, que se extendía desde Andalucía hasta el Turquestán, el Imperio islámico del califa Harun al-Rashid (788-803) dejaría chico al de su contemporáneo, Carlomagno (768-814), recién establecido en el extremo noroccidental de Eurasia.

Sin embargo, en sus relaciones con el mundo «bárbaro» que rodeaba a los países civilizados, el destino de la Europa occidental sería muy distinto del de los países del Norte de África y el Oriente Próximo. No debemos olvidar que el adjetivo «bárbaro» quería decir muchas cosas para Bardaisán y sus contemporáneos. Podía significar simplemente «extranjero», persona vagamente inquietante o incluso fascinante, perteneciente a una cultura distinta y a un grupo lingüístico diferente: según este criterio, para un individuo como Bardaisán los persas e incluso los romanos eran «bárbaros». Pero el adjetivo «bárbaro», en el sentido más peyorativo del término, significaba en realidad «nómada». Los nómadas eran los grupos humanos situados en el extremo inferior de la escala de la vida civilizada. Se creía que el desierto y las tierras cultivadas mantenían una relación de hostilidad ancestral e insalvable, en virtud de la cual el desierto, siempre que podía, intentaba dominar y destruir la tierra cultivada.

En el Norte de África y en el Oriente Próximo la realidad era naturalmente muy distinta de lo que presumía un estereotipo tan melodramático como este. Casi siempre, pastores y agricultores habían vivido juntos, en una simbiosis constante y provechosa. Comparados con las sólidas estructuras de las ciudades e incluso las aldeas, los nómadas eran desde el punto de vista demográfico y social tan ligeros como el polvo en suspensión. Periódicamente, se colaban y escapaban por las rendijas de las civilizaciones sedentarias en determinadas épocas del año. Constituían una subclase no por despreciada menos útil, condenada, por las duras condiciones del nicho ecológico que controlaba, a seguir como si viviera en otro planeta, presa dentro de una cultura y un estilo de vida específicos. Se daba por supuesto que aquella esoria de la humanidad, aunque a veces pudiera resultar irritante, nunca llegaría a constituir una amenaza permanente para los grandes imperios de las civilizaciones sedentarias, y mucho menos aún pudiera llegar a suplantarlos. Las conquistas árabes del siglo VII y la ulterior fundación del Imperio islámico pillaron por sorpresa a casi todos sus contemporáneos.

No cabe decir lo mismo, en cambio, de las frías llanuras del norte, que irían desde la *puszta* húngara a las estepas del Asia Central e interior pasando por el sur de Ucrania. Las condiciones de esta zona favorecían la aparición intermitente de imperios nómadas agresivos y bien organizados. La fina hierba de las estepas criaba en poco tiempo y a un coste mínimo caballos veloces y vigorosos. Estos animales tan abundantes, utilizados para la guerra, daban a los jinetes nómadas la terrible apariencia de una nación en armas, dotada de una movilidad extraordinaria. Una confederación de ese tipo fue la que penetró en el Cáucaso y se adentró en los valles de Armenia a mediados del siglo IV.

Nadie podría contar el inmenso número de los contingentes de caballería, [así que] cada hombre recibió la orden de llevar encima una piedra y arrojarla al suelo ... hasta formar un gran montón ... terrible signo [dejado] para el día de mañana, de suerte que pudieran comprenderse los acontecimientos pretéritos. Y por doquiera que pasaran, dejaban aquellas marcas en todas las encrucijadas que encontraban en su camino.³

La visión de aquellos rúmulos no podía por menos de grabarse en la memoria de las gentes. Si por una parte los nómadas de Arabia y del Sahara no produjeron nunca mayor impresión en los monarcas del mundo civilizado, la contemplación del mundo nómada del norte los llenaría de ansiedad.

A pesar de todo, por tremendos que pudieran ser los imperios nómadas de las estepas, fueron siempre un fenómeno intermitente. Para que el nomadismo fuera eficaz era preciso que hubiera un máximo de familias dispersas, cada una encargada de llevar la iniciativa a la hora de dirigir sus rebaños a los pastos más ventajosos, y una mínima interferencia de la autoridad central. Pasar de pastores de ganados dispersos a pastores de seres humanos por medio de la conquista y el saqueo al mando de un solo caudillo fue entre los nómadas casi siempre un fenómeno anormal y generalmente breve. En cualquier caso, un señor de la guerra tan poderoso como Atila (434-453) pronto descubriría que su capacidad de aerorritzar a los habitantes de las zonas sedentarias se hallaba so- metida a «cortes» automáticos. Cuanto más lejos estuvieran los nómadas de sus estepas natales, menos acceso tenían a los pastos que les proporcionaban ese inmenso excedente de caballos en el que se basaba su supremacía militar.

En consecuencia, las contedderaciones de pueblos nómadas, como la de los hunos en el siglo v o la de los ávaros en los siglos vii y viii, tendieron a hacerse sedentarias al cabo de unas cuantas décadas de espectacular exaltación patriótica. Fueron como un frío banco de niebla que se depositase en el horizonte oriental de Europa. A la larga, lo que vino tras ellos no fue el fin del mundo, como muchos se remian; antes bien lo que dejaron tras de sí fue el rastro de los amplios espacios que se abrían a sus espaldas. Fueron los adelantados de un universo internacional con cuyos inmensos horizontes prácticamente no podían competir los grandes imperios sedentarios del sur. Hasta la corte danubiana de Atila llegaron los finos granates originarios del norte de Afganistán, en- garzados en complicadas filigranas y labores de orfebrería en las que cabría ver un eco de las fieras asustadas y los aguerriados dragones de Asia Central o China. A mediados del siglo v ese tipo de adornos constituía una «moda bárbara» internacional, signo de elegancia y elevada categoría social que podía llevar lo mismo un general romano que un reyzeuelo local. La cetería llegó a Europa procedente del Asia Central precisamente en esa misma época; y en el siglo viii un adelanto tan decisivo como el uso del estribo se propagó entre los soldados de caballería de los pueblos occidentales a raíz de los contactos entre lombardos y ávaros en la región situada entre el Danubio y el Friul. Casi hasta el final del período que aquí nos ocupa, el gobernador ávaro que estaba al mando de la comarca de Viena siguió llevando un nombre que en realidad

era un eco lejano del título oficial ostentado por un gobernador de provincia chino.

En cualquier caso, sin embargo, el universo de los nómadas siguió siendo para la Europa occidental una realidad remota, aunque inquietante. Curiosamente las relaciones con los «bárbaros» siguieron una evolución muy distinta. Para un natural del Oriente Próximo la yuxtaposición de regiones «colonizadas» y zonas «bárbaras» tenía mucha importancia. Pero ese concepto no podría aplicarse propiamente al hablar del *Imes* romano de Britania o el Rin. La ideología del mundo sedentario hacía pensar en la existencia de un abismo que separaría a la población establecida dentro de las fronteras del Imperio de los bárbaros que se hacían fuera de ellas. La vida de estos últimos se presentaba como si no tuviera comparación con la de las gentes civilizadas, como si fuera la misma que la de los nómadas de las estepas o el desierto. Esos bárbaros, sin embargo, no tenían nada que ver con los nómadas. En la Europa occidental no se daba el fuerte contraste ecológico entre desierto y tierras cultivadas que permitía a las poblaciones sedentarias del Norte de África y el Oriente Próximo sentirse tan distintas de sus vecinos «bárbaros». Lo que ocurría más bien era que el paisaje romano y el no romano se confundían de un modo casi imperceptible, dentro de una misma zona templada.

A pesar de algún que otro contraste notable del terreno, que resultó sorprendente a los observadores romanos —en particular los sombríos y primitivos bosques de Germania—, los países situados más allá de las fronteras del Imperio se hallaban habitados por pueblos que comparían con los habitantes de las provincias romanas —de Britania, la Galia o Hispania— los mismos fundamentos básicos de toda sociedad agraria. Lo mismo que éstos, eran campesinos. Lo mismo que éstos, para ganarse el pan tenían que sostener una dura lucha con la tierra, «madre de los hombres», a menudo cruel y traicionera. También su número de habitantes era escaso, aunque desde luego la población estaba más dispersa. Vivían en granjas y aldeas aisladas, separadas unas de otras por grandes tramos de bosques imponentes y tierras baldías. Las aldeas que han sido excavadas por los arqueólogos raramente superaban, a lo que parece, los trescientos habitantes. No obstante, como puede verse en el yacimiento de Feddersen Wierde, situado cerca de Bremerhaven, en la costa septentrional de Alemania, podían ser asentamientos estables, dispuestos con bastante orden; la existencia de graneros y edificios grandes habla de una progresiva diferenciación social a lo largo de los siglos. Los habitantes de la costa del mar Norte, en Frisia, más allá de los últimos puestos y guarniciones romanas, defendían sus tierras de labor de los embates del agua del mar con la misma pericia y tenacidad que sus vecinos del otro lado del océano, los campesinos britanos de Ferland, nominalmente «romanos». Los bárbaros eran capaces de realizar importantísimas labores de metalurgia, pero todos esos trabajos pasaban prácticamente desapercibidos para los romanos, por cuanto se llevaban a cabo en las herrerías de aldeas minúsculas, totalmente al margen de las grandes estructuras políticas y comerciales que permitían a los romanos acumular tanta producción metalúrgica —y con unos efectos tan letales— en el armamento de sus legiones.

Un papel esencial entre estos pueblos era el que desempeñaba la ganadería, actividad que fomentaba unos tipos de asentamiento más dispersos. Daba asimismo pie entre las clases altas a una intensa rivalidad por la posesión de cabezas de ganado, como demuestran los grandes robos de reses que aparecen en los poemas épicos irlandeses o los solemnes tributos pagados en cabezas de ganado que expresaban el poderío de los caudillos germanos. Entre los romanos la actividad pecuaria no parece que estuviera tan arraigada. La ganadería permitía indudablemente un acceso mayor a la ingestión de proteínas, en forma de carne y de productos lácteos, de lo que era habitual entre los campesinos del mundo mediterráneo, disciplinados, pero mal alimentados. De ahí la idea constante entre los romanos de que los «bárbaros» del norte eran una reserva inagotable de guerreros ágiles y peligrosamente bien alimentados. Los germanos —decía en el siglo V un médico de Constantinopla— comen grandes cantidades de carne. Por eso tienen más sangre en las venas y, en consecuencia, no les asusta perderla; no es de extrañar —añade— que salgan tan buenos soldados. Y, sin embargo, cuando los aldeanos y granjeros germanos tuvieron que enfrentarse a pueblos auténticamente nómadas, como los hunos, no dudaron en ningún momento de cuál era el mundo al que pertenecían: eran pueblos agrícolas, la prolongación septentrional de una economía campesina que se extendía, sin solución de continuidad significativa, desde el Mediterráneo hasta el sur de Ucrania. En 374, cuando los visigodos de Moldavia y Ucrania empezaron a ser sometidos por los hunos y a ser víctimas de sus incursiones de saqueo, su primera reacción fue pedir permiso para instalarse en el Imperio romano. Lo que de un modo tan burdo ha venido llamándose la «invasión de los bárbaros» fue en realidad un proceso controlado de inmigración de agricultores desfavorecidos, que pretendían unirse y confundirse con otros labradores iguales que ellos que vivían en el lado sur de la frontera.

La ideología expresada por autores como Bardaisán se hallaba muy difundida entre la gente culta del mundo grecorromano. «Supongo —decía el famoso médico griego Galeno de Éfeso, contemporáneo de Bardaisán, aunque un poco más viejo— que entre mis lectores no habrá más germanos que osos o que lobos.»⁹ A despecho de semejantes opiniones, entre el *limes* romano de Britania, el Rin o el Danubio y los «bárbaros» no existía ningún abismo social o ecológico insalvable. La realidad era más compleja de lo que pudieran dar a entender los estereotipos romanos acerca de los «bárbaros». La llegada del Imperio romano a la Europa noroccidental desencadenó un proceso cuya culminación se produjo de manera inexorable —aunque en gran medida también inesperada— precisamente en la época que estamos estudiando. La historia del Imperio romano en Occidente que todos conocemos vino acompañada de otra historia alternativa, consistente en la creación paulatina de un «nuevo» mundo bárbaro, completamente distinto de las sociedades de la Edad del Bronce propiamente del período inmediatamente anterior. Y en el siglo V d.C. ese nuevo mundo se venía a sí mismo convertido en dueño de las zonas fronterizas que, según la ideología romana, se suponía que marcaban el límite exterior del mundo civilizado.

Durante los siglos I y II, el establecimiento de grandes ejércitos romanos en las fronteras y la fundación en sus cercanías de ciudades al estilo latino trajeron consigo una riqueza y una demanda de alimentos y mano de obra que revolucionaron por completo el mundo rural de la Galia, Britania y las provincias danubianas. En la desembocadura del Rin, una población de menos de 14.000 habitantes tuvo que hacer sitio a una guarnición de más de 20.000 legionarios. Las necesidades alimentarias de las guarniciones de la Britania septentrional obligaban a cultivar ininterrumpidamente más de 12.000 hectáreas de terreno. Para montar las tiendas del ejército romano en Britania se necesitaban anualmente las pieles de 12.000 cabezas de ganado. Y así surgió una nueva sociedad «romanizada» para satisfacer unas demandas hasta entonces desconocidas y en constante aumento.

Al otro lado del *limes*, los asentamientos establecidos seguían siendo pequeños. Según el criterio romano, las sociedades bárbaras «carecían de Estado». Fuera de las confederaciones de guerreros, de carácter puramente ocasional, toda forma de autoridad que excediera los límites del poblado era en ellas extremadamente frágil. Incluso en muchas regiones los poblados eran poco más que un conjunto de alquerías más o menos próximas. La familia y sus tierras, agrupadas en alquerías aisladas, constituían las unidades básicas —por lo demás minúsculas— de la sociedad. En las ciudades recién fundadas del lado romano de la frontera, por el contrario, iban congregándose aglomeraciones de población humana desconocidas hasta entonces. Tréveris, Londres, París o Colonia, ciudades de más de 20.000 habitantes, constituían un meo eco en los confines del norte de la vida urbana propia del mundo mediterráneo, capaz de soportar aglomeraciones humanas de una densidad sin precedentes. Roma tenía una población que rondaba el millón de personas; y la población de ciudades como Alejandría, Antioquia y, posteriormente, Constantinopla, se contaba por cientos de miles de habitantes.

La población media de la mayoría de las ciudades de las provincias romanas de Occidente rondaba normalmente los 5.000 habitantes. Según los criterios imperantes en la actualidad, eran simples «agrocidades»; pero las gentes que vivían en ellas se hallaban atrapadas en una red de colectividades interrelacionadas. El poder de un soberano universal, distante y de carácter semidivino, se hallaba representado por el gobernador provincial y el personal a su mando. Fuera de sus soldados, el emperador disponía de pocos servidores. Comparado con cualquier Estado moderno, el Imperio romano poseía una cantidad de empleados gubernamentales curiosamente baja: incluso en una provincia tan férreamente controlada como Egipto, la proporción de funcionarios imperiales respecto del total de la población era de uno a diez mil. La realidad del Imperio se sostenía más bien con carácter permanente sobre la base del *ordo*, o consejo municipal legalmente constituido de las diversas ciudades. Organismo formal, del que formaban parte entre treinta y cien individuos pertenecientes a las familias más ricas de la comarca, se consideraba al *ordo* responsable de la gobernanación de la ciudad y de la recaudación de impuestos del territorio que se le asignara. En tiempos de paz —o de menor precaución por parte del gobierno

siquiera al 10 por 100 de la producción agrícola. Pero, eso sí, eran inflexibles. Llegaban cada año, siendo finalmente determinadas en periodos fiscales de quince años llamados *indiciones*. El tiempo, incluso el de las aldeas más remotas cuyos habitantes seguían viviendo como lo habían hecho sus antepasados de la Edad del Bronce, era medido con arreglo a los patrones romanos, esto es, con arreglo al patrón marcado por los impuestos.

Lo que los hombres de la época no fueron capaces de ver fue la otra cara de este desarrollo. La frontera del Imperio, establecida con el fin de separar el mundo romano de las miserables tierras situadas al norte, acabó convirtiéndose inconscientemente en el eje en el que venían a converger el mundo romano y el bárbaro. Como si se tratara de la vasta depresión formada por un gléido bloque de hielo, las fronteras del Imperio romano, mantenidas a costa de un gasto enorme de riquezas y de asentamientos, crearon una zona de captación en la que poco a poco fue confluyendo la vida económica y cultural de las tierras situadas más allá de la línea fronteriza. Las guarniciones romanas dispuestas a lo largo del estuario del Rin acudían a comprar grano y ganado a los territorios no romanos. Las primeras frases escritas en latín procedentes del otro lado de la frontera romana que conocemos corresponden a una orden de compra de una vaca frisona, descubierta cerca de Leuwarden, al norte de Holanda. Escrita en el latín macarrónico propio de un provinciano, esta tablilla de madera es la precursora directa de los sencillos cuadernos de ejercicios, llenos de copias de los Salmos, escritos cinco siglos más tarde en Irlanda. La difusión de préstamos lingüísticos latinos en alemán y antiguo irlandés, la recurrencia de motivos romanos en las obras de orfebrería de Jutlandia; o el hecho de que el *ogham*, la escritura arcaica tallada en los bordes de planchas de madera o en piedras erigidas a lo largo del campo irlandés, siguiera la caracterización de las consuetudines propuestas por los gramáticos latinos, son detalles que ponen de manifiesto los cambios que paulatinamente fueron produciéndose en el mundo bárbaro debido a la fuerza de atracción ejercida por la inmensa mole del vecino Imperio romano.

Lo que ha venido llamándose habitualmente «invasión de los bárbaros» no fue el derrumbamiento de las fronteras que protegían la civilización romana por parte de unos pueblos primitivos pertenecientes a un mundo completamente extraño. Más bien lo que ocurrió fue que en esa época fueron adquiriendo una importancia progresiva aquellas regiones en las que romanos y no-romanos llevaban ya largo tiempo tratándose de igual a igual hasta formar un «terreno intermedio» desde el punto de vista social y cultural. Dicho cambio se llevaría a efecto no sin grandes sufrimientos y derramamiento de sangre. Por poner un ejemplo de mediados del siglo V: la primera vez que san Patricio fue a Irlanda no lo hizo por voluntad propia. De hecho fue llevado hasta allí con violencia a raíz de una incursión efectuada en el norte de Britania para capturar esclavos. Aquel joven que habría podido seguir puliendo su latín en las escuelas romanas de Britania se vio de pronto cuidando cerdos en las costas azotadas por la lluvia del condado de Mayo. Lo cierto en cualquier caso es que su ulterior regreso a Irlanda y la paulatina implantación del cristianismo en la isla, hasta

imperial—, esas elites ejercían un control prácticamente absoluto sobre sus respectivos territorios a cambio de mantener la paz en las ciudades y de suministrar una cuota regular de impuestos destinados al mantenimiento del ejército. El cobro de tributos no era, por lo tanto, un mero fenómeno recurrente imparable desde arriba: era una actividad delegada, de tal suerte que podía convertirse en un medio de vida para los miembros más destacados de cada localidad. En el Egipto del siglo IV, por ejemplo, uno de cada tres habitantes de las poblaciones más grandes se ocupaba de un modo u otro de la administración fiscal y del mantenimiento de la ley y el orden. El gobierno romano no era muy fuerte, según los criterios habituales de hoy día, pero, precisamente según esos mismos criterios, llegaba curiosamente a todas partes.

Aquellas ciudades no eran tan impersonales como las modernas. Sus habitantes se hallaban agrupados en células relativamente pequeñas, que componían toda una colmena de barrios y de asociaciones de carácter voluntario: sociedades funerarias, grupos culturales, clubes de seguidores de los artistas del circo, o asociaciones privadas formadas por mercaderes. Todas esas agrupaciones de carácter voluntario, llamadas *collegia*, raramente contaban con más de cien miembros y aprovechaban todas las ocasiones solemnes o de naturalaleza ceremonial para mostrarse en público. Se suponía que su lealtad fuera absolutamente entusiasta. Junto con las barriadas urbanas, perfectamente organizadas, los *collegia* desempeñaban un papel esencial como medio de control social de una población urbana por lo demás conscientemente poco controlada por el gobierno.

En las zonas rurales la vida era más sencilla. Pero en toda la Europa occidental la tremenda realidad del Imperio fue imponiendo paulatinamente su enorme influencia sobre el campo. La sociedad agraria fue condensándose en estructuras cada vez más sólidas, cuya finalidad era facilitar la permanente explotación de las gentes encargadas de cultivar la tierra. Por detrás de la frontera, en las regiones del norte de la Galia, las grandes villas, dedicadas a la producción de grano —cuyos propietarios llegaron incluso a experimentar el uso de máquinas cosechadoras rudimentarias—, se hicieron con el control de unos campesinos cada vez más dóciles. Las nuevas provincias occidentales pasaron a formar parte, junto con las del Mediterráneo y las del Oriente Próximo, de un mismo sistema imperial en el que, desde tiempo inmemorial, las miserias de la vida quedaban resumidas en la doble penalidad que suponían el pago del arriendo y el pago de los tributos:

Quando un individuo sale al campo y se encuentra con el administrador, es como si se encontrara a un león. Cuando va a la ciudad y se encuentra con el recaudador de impuestos, es como si se encontrara a un oso. Cuando entra en su casa y ve a sus hijos e hijas hambrientos, es como si le mordiera una serpiente.¹⁰

A pesar de las quejas, por lo demás constantes, de la población, las cargas tributarias del Imperio romano no eran en realidad excesivas: no ascendían ni

entonces totalmente ajena al mundo romano, se debieron al hecho de que mientras tanto el mar de Irlanda se había convertido en el «Mediterráneo del norte» celta; así pues, las costas romanizadas de Gales y del norte de Inglaterra se hallaban unidas a Irlanda y a las islas occidentales de Escocia hasta constituir un único ámbito que no tenía en cuenta los límites del Imperio romano existentes hasta entonces. Exactamente por esa misma época, el reino de los francos creado por Clodoveo supuso una vuelta a los tiempos anteriores a Julio César, a la época en la que los reyes guerreros dominaban las dos riberas del Rin, uniendo Germania con la «Belgica», es decir, con las regiones septentrionales de la Galla.

A partir del año 500, el telón de fondo que acompañaría a la propagación del cristianismo por todo lo que había sido la frontera romana en la Europa occidental sería el de un «terreno intermedio» cada vez más amplio, formado por la conjunción de las regiones «romanas» y «bárbaras». Hacia el año 700 ya nada tenía de extraño que algunas de las obras de erudición escritas en el latín más pulido de la época se produjeran en los monasterios fundados por los reyes y aristócratas sajones en la zona otrora fronteriza situada entre York y el Muro de Adriano. Y es que la Jarow o la Monkwearmouth de Beda el Venerable (muerto en 735) o las espectaculares fundaciones del obispo Wilfrido (muerto en 709), lejos de ser oasis milagrosos de cultura «latina» perdidos en los extremos más alejados de la tierra, se hallaban, por el contrario, en el centro de todo un nuevo mundo independiente: un mundo noroccidental que estaba situado allí donde más cerca quedan el mar de Irlanda y el mar del Norte, en la zona correspondiente al norte de Inglaterra. Descollaban como centros de erudición en un nuevo ámbito cultural que se extendía desde el condado de Mayo a Baviera. Hacia el año 800, el avance del poderío franco durante el reinado de Carlomagno trajo consigo la unión de este nuevo «terreno intermedio» con Italia y el Mediterráneo. Para bien o para mal, una forma de cristianismo católico definida de un modo muy peculiar acabó convirtiéndose en la religión común y obligatoria de todas las regiones —mediterráneas y no mediterráneas— que habían ido fusionándose hasta formar la Europa occidental posromana. Comparados con el proceso en virtud del cual las grandes regiones de la Europa central y noroccidental fueron unidas lenta, pero inexorablemente, a lo que antes había sido el territorio del Imperio romano, formando parte de un mismo catolicismo, que pronto incluiría también a la península escandinava y muchas zonas de la Europa del este, los éxitos alcanzados por esa misma época por los nestorianos y maniqueos en China y el Asia interior cabría calificarlos de ollitas superficiales o leves golpes de viento sobre el inmenso y plácido océano del Asia no cristiana. Precisamente ese es el proceso que vamos a seguir en nuestro estudio, por tratarse efectivamente de un momento crucial de la «construcción de Europa».

Pero no nos precipitemos. En los dos próximos capítulos volveremos a analizar la naturaleza del cristianismo tal como se desarrolló en los territorios de un Imperio romano que ya había dejado de ser lo que era en el período que va del año 200 al 400.

CAPÍTULO DOS

Cristianismo e Imperio

BARDAISÁN MURIÓ HACIA EL AÑO 222. El *Libro de las leyes de los países* defendía la posibilidad del cambio. El vasto conjunto aparentemente inamovible de costumbres locales siempre podía verse sometido a la voluntad del individuo —sobre todo cuando éste, si era cristiano, abrazaba la «ley universal del Mesías»— y a las medidas de obligado cumplimiento adoptadas por los gobernantes, que a menudo modificaban las costumbres de sus países. El siglo sucesivo demostró que Bardaisán tenía razón. Fue aquella una época caracterizada por la reorganización y los cambios radicales. A partir de 224 los monarcas sasánidas de Irán convirtieron el reino un tanto deshilvanado de los partos en un imperio formidable. También el Imperio romano volvió a levantar cabeza debido al gran fortalecimiento experimentado por el poder de los emperadores tras un largo período de crisis.

La reanudación de la guerra en todas las fronteras romanas y la aparición en el Oriente Próximo del Imperio sasánida como firme rival del poderío de Roma, en nada inferior a ella desde el punto de vista militar, pusieron de manifiesto que las estructuras del Imperio romano que habían venido utilizándose hasta la fecha eran inadecuadas. Ya no era posible seguir delegando los poderes del gobierno local en unas élites de mentalidad tradicionalista a cambio de unos impuestos que apenas alcanzaban el 5 por 100 del excedente agrícola. En realidad aquel sistema había permitido a un pequeño grupo de individuos —un 3 por 100 de la población, que poseía la cuarta parte de todas las tierras del Imperio y un 40 por 100 de su riqueza líquida— controlar las ciudades y adoptar en sus localidades respectivas el papel de representantes del benevolente gobierno de un remoto emperador.

El lector moderno, siguiendo la opinión autocomplaciente y bien articulada de las élites de los siglos I y II, suele identificar esta forma de gobierno indirecto —que, por lo demás, nada tiene de singular— con el apogeo de la civilización del Imperio romano, aunque, en realidad, a lo sumo habría sido una suspensión fortuita de la condición normal de cualquier sistema imperial. A partir de 238, todas las clases sociales del mundo romano tuvieron que hacer frente a las realidades cotidianas y más desagradables del Imperio. Entre 238 y 270, la bancarrota, la fragmentación política y las constantes derrotas de los grandes ejércitos romanos pusieron de manifiesto la tremenda desidia e incuria en la que había venido basándose el antiguo sistema de gobierno. Lo curioso

no es que se viniera abajo; sino la rapidez y la determinación con las que se puso en práctica el nuevo sistema, tras una generación de dolorosa incertidumbre. El Imperio romano sobre el que reinó Diocleciano de 284 a 305 —quien para asegurarse un control más riguroso de todas y cada una de sus regiones delegó el gobierno de éstas en un conjunto de coemperadores, creando la llamada «tetrarquía»— era un imperio en el verdadero sentido del término. El emperador y sus servidores asumieron unas responsabilidades que, en los siglos anteriores, habían sido delegadas en grupos de interés de ámbito exclusivamente local.

El Imperio romano así restaurado se caracterizaría por ser una sociedad sumamente inestable, ansiosa de que volvieran a imponerse la ley y el orden. *Reparatio* y *renovatio* se convertirían en los eslóganes de la época. No era, sin embargo, una sociedad irremediablemente empobrecida. Pese al gran desarrollo del ejército y de la burocracia imperial, la carga tributaria no superaba en su totalidad el 10 por 100 del excedente agrícola, tasa que se adecuaba perfectamente a las capacidades de cualquier comunidad campesina. En Anatolia, por ejemplo, el volumen de los impuestos alcanzado en tiempos de Diocleciano siguió siendo prácticamente el mismo hasta el final del Imperio otomano. Lo único que había cambiado era la presencia del Imperio propiamente dicho. Las elites perdieron las ventajas de riqueza y estatus de las que a nivel local habían venido disfrutando en exclusiva. La corte imperial pasó a ser la fuente directa y omnipotente de honores de todo tipo. En cuanto a las ciudades, prosperaron únicamente en caso de que siguieran siendo centros de gobierno. Constantinopla, fundada en 327 por el emperador Constantino, se convirtió nada menos que en la «nueva Roma»: era la propia Roma, la «ciudad soberana», que se hacía presente a toda la mitad oriental del Imperio. En todas las provincias habría una *metrópoli*, una «ciudad madre», que se convertiría en capital permanente de la región, dejando a las demás ciudades en la sombra. En muchas regiones significativas —como, por ejemplo, en las provincias danubianas— se puso de manifiesto que el gobierno imperial podía incluso seguir funcionando sin ciudades. El poder imperial podía basarse directamente en los bienes raíces. En Panonia, la zona que circunda al lago Balatón, las grandes villas imperiales dominaban la campiña como «ciudades soberanas» en miniatura, rodeadas de torres y altas murallas que eran símbolos amedrentadores de autoridad y seguridad en un mundo que, aunque fuera brevemente, había logrado recuperar el orden.

La extensión del Imperio romano supuso un acercamiento de sus extremos superior e inferior. Aurelio Isidoro era un prudente granjero natural del Fayum, en Egipto. Entre los años 297 y 318 se vio envuelto en las convulsiones que finalmente provocaban la recaudación y distribución de los impuestos imperiales. Aunque Isidoro era analfabeto, llevaba un cuidadoso registro de todos los documentos relacionados con el fisco: listas de los bienes imponibles, reiteradas solicitudes dirigidas a «Su Excelencia» —esto es, al representante local del gobierno central—, e incluso un edicto del emperador Diocleciano, en el que se explicaban, en un estilo retórico de altos vuelos, las ventajas del nuevo sistema

tributario. Este tipo de documentos sólo se han conservado en las secas arenas de Egipto, pero debieron de existir en todas partes, y probablemente hubiera muchos del mismo estilo en las casas de numerosos ciudadanos relativamente modestos de las diferentes provincias del Imperio. Podemos ver en ellos un sistema político que se vio obligado a movilizar el interés y la lealtad de todos sus súbditos.

Las sociedades que se ven sometidas a grandes tensiones normalmente se tranquilizan si, cuando menos, hay un aspecto de su vida habitual que no sufre ninguna transformación. Los habitantes del Imperio romano y de los territorios adyacentes se dieron cuenta de que podían seguir contemplando un panorama religioso conocido ya desde tiempo inmemorial. El Imperio de Diocleciano respondía a una sociedad eminentemente politeísta. Se consideraba de sentido común que hubiera múltiples divinidades y que esas divinidades exigieran un culto que se manifestaba mediante gestos de reverencia y gratitud concretos y visibles públicamente. Los dioses estaban ahí. Eran los compañeros invisibles y eternos del género humano. El conocimiento de los dioses y de todo aquello que les gustaba y no les gustaba solía ser objeto de la memoria social de cada lugar, mantenida viva gracias a una serie de ritos y gestos transmitidos de padres a hijos. La *religio*, el culto apropiado de cada divinidad, comportaba un reforzamiento —e incluso una idealización— de la cohesión social y exigía la transmisión de las tradiciones dentro del seno de la familia, en las comunidades locales, y en la memoria de las ciudades y naciones —orgullosas de su pasado, respaldado por siglos y siglos de historia—. Los dioses no eran desde luego meras abstracciones vanas. Se trataba de seres vibrátiles, cuyos ordenamientos inferiores compartían el mismo espacio físico que los hombres. Afectaban a todos los aspectos del mundo natural y de los núcleos humanos. Se pensaba que ciertos dioses eran superiores a otros. La *religio* que recibían esos dioses supremos dependía, en gran medida, de la imagen de sí mismos que tuvieran sus adoradores. Los filósofos místicos echaban de menos a unos dioses superiores y, por encima de ellos, aspiraban a la fusión con el Uno, con la fuente embriagadora y metafísicamente necesaria de todo ser. Ese amor extremado implicaba una elevación del alma, que se separaba del cuerpo acallando de paso todas las preocupaciones terrenales. Pero dicha experiencia no suponía la exclusión de los demás dioses, que se veían degradados, pero no negados. Los filósofos eran espíritus superiores. No compartían las burdas preocupaciones de la multitud. Pero a nadie se le habría ocurrido negar la existencia de los dioses normales y corrientes, propios de las personas igualmente normales y corrientes. Se pensaba que dichas divinidades habitaban más cerca de la tierra. «Estaban cerca» de sus adoradores, dispuestos a aumentar y a conservar las cosas buenas de la vida a cambio del debido respeto.

Lo que importaba eran las *religiones*, en plural, las múltiples maneras —tradicionalmente admitidas— de mostrar el respeto debido a una muchedumbre de dioses cuya presencia invisible prestaba calor, solemnidad y un toque de eternidad a esa gran colmena de comunidades superpuestas en la que, como hemos

visto, se hallaban incluidos los habitantes del Imperio romano (y sobre todo los que vivían en la sociedad más compleja de las ciudades).

Las diversas *religiones*, naturalmente en plural, respondían a las supuestas alternativas de la fortuna humana y a un elevado sentido de obligación para con las distintas comunidades, algunas de las cuales, como, por ejemplo, el imperio de Roma, parecían tan universales e inamovibles como la propia naturaleza. Así pues, *religio* podía ser tanto un *graffito* escrito en una pared de Otrinta con el texto: «Hermes, buen amigo, seme propicio», como la orden impartida a una sacerdotisa egipcia, en la que se le exhorta a acudir al templo del lugar «para realizar los sacrificios habituales por nuestros señores los emperadores y sus victorias, por la crecida del Nilo, el incremento de las cosechas y el saludable equilibrio del clima».¹

Y para un hombre como Diocleciano, al celebrar el don supremo de veinte años de gobierno estable en un monumento erigido en el Foro romano en 303, la *religio* seguía significando aparecer junto a un altar humeante flanqueado por las figuras omnipresentes de los dioses y rodeado de los animales considerados desde tiempo inmemorial dignos de formar parte de un gran sacrificio. Como declaraba el propio Diocleciano unos años antes: «La antigua religión no debe ser censurada por otra nueva. Pues sería el colmo de la ignominia echar por tierra aquello que nuestros antepasados consideraron de una vez por todas cosas que mantienen y conservan el lugar y el curso que les corresponde».²

Nueve años más tarde, el 29 de octubre de 312, el emperador Constantino entraba en Roma tras derrotar el día antes a su rival, Magencio, en la batalla de Puente Milvio, a las afueras de la ciudad. Los altares de los dioses se hallaban dispuestos en el Capitolio para celebrar el sacrificio que debía acompañar a su triunfo. Pero Constantino se dirigió, en cambio, al palacio imperial. Posteriormente hizo saber que había recibido una señal inequívoca del Dios Único de los cristianos. En una carta a éstos escriba algunos años más tarde ponía de manifiesto que sus éxitos los debía únicamente a la protección de ese Dios Supremo. Más de una década después enviaba una carta al joven rey de reyes, Saporo II, en los siguientes términos: «Invoco a ese Dios (Único) de rodillas y me aparto horrorizado de la sangre de los sacrificios».³

En 325 Constantino convocó a todos los obispos cristianos de su Imperio a reunirse en Nicea (la actual Izmit, en Turquía, ciudad situada a orillas de un apacible lago, a la misma distancia del mar de Mármara y de las rutas imperiales que provientan de Oriente) para celebrar un concilio «ecuménico» —es decir, «mundial»—, al que también asistiera una delegación simbólica de obispos persas. De ese modo permitía a la Iglesia cristiana verse por vez primera a sí misma cara a cara y aparecer como portadora privilegiada de una ley universal. Constantino fallecería en 337. Había reinado mucho más tiempo que Diocleciano y más incluso que el emperador Augusto. En el año 300 nadie habría podido predecir que escogería a un nuevo dios como protector de su Imperio, y mucho menos aún el éxito constante que caracterizó a su reinado. Ahora es el momento de echar una ojeada a las Iglesias cristianas del Imperio romano

y poder así entender el significado que tuvo la decisión de Constantino de adorar a su Dios.

En 312 no podía decirse que el cristianismo fuera una religión nueva. Existía ya desde hacía más de doscientos cincuenta años. El mundo de Jesús de Nazaret y de san Pablo estaba tan distante de los contemporáneos de Constantino como la época de Luis XIV pueda estarlo de nosotros. Los cristianos pretendían que su Iglesia se había visto enzarzada en una lucha ininterrompida y constante con el Imperio romano pagano. En realidad, el periodo cuyos comienzos podemos situar en 250 supuso una novedad total y absoluta. Tanto la Iglesia como el Imperio habían cambiado. El Imperio recuperaba la dimensión local. Los emperadores empezaron a implicarse de un modo más directo en los asuntos locales. En cuanto al cristianismo, se convirtió en un problema que afectaba a la totalidad del Imperio. Algunos estallidos de violencia esporádicos a nivel local y la condena de algunos gobernadores provinciales dieron paso a la promulgación de edictos imperiales en contra de la Iglesia en su conjunto. El primero de esos edictos data del año 250. En 303 Diocleciano adoptó una última serie de medidas, llamadas por los cristianos la Gran Persecución, que siguieron en vigor durante otros once años en algunas zonas de Asia Menor, Siria y Egipto. La Gran Persecución supuso el nacimiento del nuevo Imperio y de la nueva Iglesia cristiana.

Pero también la Iglesia había cambiado. Ahora contaba con una jerarquía perfectamente reconocible y unos líderes destacados. En 303, como hiciera anteriormente en 250 y 257, el Estado dirigió su ataque contra los obispos, sacerdotes y diáconos cristianos. Particular atención se prestaría a los obispos, considerados personas de autoridad. Cipriano de Cartago, por ejemplo, fue ejecutado en 258, acusado de «abanderado» de la «facción» cristiana. Si el obispo caía, podía quebrarse la lealtad de toda una comunidad cristiana.

La Iglesia poseía, asimismo, su propio código de leyes, de alcance universal. Y también contra él fueron dirigidos los ataques. Las Sagradas Escrituras cristianas fueron sacadas de las iglesias y quemadas en público. Se sabía que eran los escritos sagrados de la secta, celosamente guardados por sus adeptos. El formato mismo de esas escrituras hablaba de la inminente llegada de una nueva era. Ya no se trataba de los pesados volúmenes o rollos de la época clásica, sino de *codices*, libros, iguales que los que ahora conocemos, desarrollados rápidamente durante el periodo de organización. Eran compactos y fáciles de transportar. Estaban confeccionados de tal forma que su contenido resultara terminante y fácil de citar. Eran el vehículo idóneo para la nueva «Ley», que procedía de una fuente mucho más excelsa que el mismo emperador. Podían ser consultados en cualquier sitio y tenían aplicación en todas partes. Mientras que la *religio* de los dioses se hallaba sometida a los caprichos de la memoria local, lo único que hacía falta era abrir un *codex* de la ley de Dios para enterarse de que «Todo aquel que sacrificar a otros dioses será destruido sin remisión».

Por último, y en no menor medida, las autoridades acabaron con las Iglesias cristianas. Los cristianos de la época hablaban de sus Iglesias como si fueran ya lugares de culto perfectamente visibles, «enormes asambleas que se con-

gregaban en todas las ciudades». Pero esas opiniones comportaban a todas luces una buena dosis de ilusión. Las iglesias cristianas del siglo III probablemente fueran algo bastante más humildes que todo eso, simples salas de reunión dispuestas en la estructura ya existente de las casas. Por ejemplo, la iglesia de Dura Europos, a orillas del Éufrates, fue construida de esa forma hacia 230 para albergar a una congregación de apenas setenta personas. Unos cien metros más abajo, en la misma calle, estaba la sinagoga judía de la ciudad, que era un edificio bastante grande, cubierto de espléndidos frescos que representaban las hazañas de Moisés y de los demás héroes de Israel, con asientos para 120 fieles por lo menos. En época posterior, la basílica cristiana de Aquilea tenía unas proporciones de 37,4 m por 20,4 m, con capacidad para acoger a unas 750 personas. Contemporánea de ese edificio sería la sinagoga de Sardes, grandiosa construcción de 80 m por 20 m, es decir, con capacidad para 1.500 personas por lo menos, que nos habla de una comunidad judía perfectamente asentada, de la que los cristianos eran, por su parte, simples parientes pobres y mal avenidos. Lo importante, en cualquier caso, es que, según la imagen que tenían de sí mismas, las iglesias cristianas eran «lugares de crecimiento». Acogían calurosamente a los conversos y confiaban en su lealtad. Derribar sus paredes, por tanto, suponía poner freno a una institución que no sólo tenía un gran poder de cohesión y exclusión, sino que además se la consideraba generalmente capaz de un crecimiento «desenfrenado».

La Iglesia a la que Constantino dio la paz en 312 era un organismo bastante complejo. Resulta imposible saber cuántos cristianos había por entonces en el Imperio: se ha hablado de un 10 por 100 de la población, concentrado principalmente en Siria, Asia Menor y las grandes ciudades del Mediterráneo romano. Lo cierto es que no tiene sentido el mito romántico, surgido en una época muy posterior, que hace de los cristianos una minoría acosada en todo momento, literalmente obligada a refugiarse en las catacumbas de una persecución incansable. Igualmente, poco de verdad tiene el mito de época actual que quiere presentar los progresos del cristianismo como el avance de una religión de los no privilegiados.

La verdad es que el siglo III fue una época en la que hubo cristianos realmente increíbles, el último de los cuales habría sido ni más ni menos que el propio Constantino. Marcia, la influyente concubina del emperador Cómodo, ya había sido cristiana y había protegido a los obispos de Roma. Bardaisán vivía en la corte y era cristiano. Y se cree que su rey, Abgar VIII de Osroene, había sido un «hombre piadoso», o incluso «creyente». Julio Africano, erudito griego natural de Palestina, también era cristiano. Visitó a Bardaisán, mantuvo una correspondencia con el gran teólogo cristiano Orígenes de Alejandría, y acudió más tarde a Roma para ayudar al emperador a instalar una biblioteca en el Panteón. Una serie de inscripciones descubiertas recientemente han revelado la existencia de un fenómeno más duradero: una pequeña nobleza rural cristiana ya bien establecida en Asia Menor. En el valle del alto Tembris, al suroeste de Ankara, en Turquía, vemos cómo una serie de agricultores nobles, luciendo sus correspondientes arados, junto con sus esposas, provistas de la rue-

ca típica de las mujeres, hablan en sus lápidas funerarias de sí mismos calificándose de «cristianos para con los cristianos». Una ciudad de esa misma comarca llega a jactarse de tener entre sus hijos a un púgil cristiano, llamado «el Metródeador», que, al regresar a su lugar de origen, obtuvo un asiento honorífico en el consejo municipal, tras ganar premios en lugares tan distantes como Brindisi. Hacia el año 300, en Andalucía, un concilio de obispos reunido en Elvira decretaba una serie de normas relativas a los consejeros municipales cristianos cuya función honorífica de «sacerdotes» del culto imperial los obligaba a asistir a los sacrificios ofrecidos al emperador en prueba de lealtad; se hacía asimismo referencia en ellas a sus esposas, que donaban sus vestidos para ser utilizados en las procesiones de los dioses; a los terratenientes que aceptaban de sus arrendatarios primicias consagradas como parte del pago de la renta; y por fin a ciertas mujeres que mataban a sus criados a palos. No cabe, pues, decir que durante los primeros años del reinado de Constantino los cristianos no se hubieran visto todavía tentados por la riqueza, el esclavismo o incluso el poder.

En general, a diferencia de muchas asociaciones comerciales y de numerosas cofradías culturales —la mayoría de las cuales tenían como requisito la pertenencia a una determinada clase o a un determinado sexo—, la Iglesia cristiana constituía un grupo muy variopinto. En este sentido no se diferenciaría mucho del nuevo Imperio en miniatura: los sectores más altos y más bajos se juntaban e igualaban, al estar ahora ambos sometidos a la todopoderosa ley de un sólo Dios. Los que ingresaban en esas iglesias eran exhortados a ver en ellas una asamblea disciplinada. Varones adultos, mujeres casadas con sus hijos, viudas y mujeres solteras, cada grupo estaba cuidadosamente separado del resto y tenía asignado su asiento correspondiente. Los diáconos vigilaban la puerta para inspeccionar a los extraños que quisieran pasar, «y mire asimismo el diácono que nadie murmure, ni se duerma, o se ría o haga señas».

En esas congregaciones no estaban ni mucho menos abolidas las diferencias sociales. Antes bien eran respetadas con una atención sumamente rigurosa y compleja. Si un «hombre que gozara de honra mundana» entraba en una iglesia atestada de fieles, el obispo no debía en modo alguno levantarse para salir a recibirle, a menos que se pensara que «tenía miramientos con las personas». El diácono, sin embargo, debía decir a cualquiera de los jóvenes presentes que se hiciera sitio, «pues también éstos deben ser instruidos y aprender a ceder el puesto a cuantos sean más honorables que ellos». Por el contrario, si el que entraba era un pobre o un menesteroso, la cosa cambiaba por completo: «Búsquales tú, obispo, con todo tu corazón un sitio, aunque tú mismo tengas que sentarte en el suelo».⁴

Estas normas, promulgadas por vez primera antes de la Gran Persecución, continuaron vigentes durante muchos siglos en Siria. Y de hecho nos permiten vislumbrar cuáles eran las coordenadas morales y sociales cotidianas en cuyo marco vivían la mayoría de los cristianos en tiempos de Constantino.

Las iglesias cristianas del siglo III no eran en modo alguno lugares en los que el mundo se pusiera al revés. Lo que les interesaba a las gentes de la época

era el mensaje que se predicaba en ellas, y que gracias a ellas llegaba a realizarse. Un mensaje que hablaba de la salvación y el pecado. En este sentido, la aparición del cristianismo sí que supuso la llegada de un movimiento democrático absolutamente insolito y provisto de un potencial vastísimo. Es preciso un esfuerzo notable de la imaginación — saturada por siglos y siglos del lenguaje cristiano posterior — para entender la novedad que suponía pensar que todos los seres humanos se hallaban sometidos a la misma ley universal de Dios y que tenían por igual la misma capacidad de ser salvados si vencían al pecado, ya fuera de forma espectacular o mediante un esfuerzo continuado, salvación que alcanzaban por pertenecer de un modo constante y exclusivo a ese grupo religioso absolutamente único.

La salvación significaba, ante todo y por encima de cualquier otra consideración, la salvación de la idolatría y del poder de los demonios. «La unidad de Dios y la refutación de los ídolos» eran temas que todo cristiano o cristiana seglar tenía la posibilidad de exponer ante los extraños. Toda la tradición antigua quedaba reinterpretada en esa doctrina. En la religión politeísta, los dioses de categoría inferior habían sido tratados como criaturas ambivalentes y caprichosas, capaces de ser unas veces malvados y fáciles de manejar y otras benévolo y poderosos. Los cristianos atacaban a los dioses paganos no negando su existencia: por el contrario, existían, sí, pero todos ellos eran igualmente malos. Todos los dioses, hasta los más excelsos, eran malevolos e indignos de confianza. Los demonios, poderes invisibles y sin rostro, viejos maestros del arte de la ilusión, se limitaban a utilizar los ritos, mitos e imágenes tradicionales del politeísmo a modo de máscaras mediante las cuales alejaban cada vez más al género humano del culto del único Dios verdadero. El politeísmo existía con el único objeto de negar la existencia del Dios verdadero, esto es, el cristiano. Desde el punto de vista de los cristianos de la época de Constantino, el culto que desde tiempo inmemorial se rendía a los dioses en la totalidad del mundo romano era una gran ilusión. Los antiguos ritos por los que el emperador Diocleciano mostraba tanto respeto no eran más que un aparato decorado, un telón de teatro colocado entre la humanidad y su verdadero Dios.

Por otra parte, ese Dios no era una realidad distante. Las comunidades cristianas se oponían al mundo politeísta en un frente en el que a cada paso se oían las detonaciones producidas por las diversas demostraciones del poder de Dios. El exorcismo, por ejemplo, era una forma perfectamente habitual de drama religioso. La curación se llevaba a cabo expulsando del cuerpo humano a los espíritus dañinos que lo habían invadido y se habían posesionado de él. Los cristianos utilizaban esta práctica, tan corriente por aquel entonces, para impedir ni más ni menos que toda una lección resumida de la dirección que venía siguiendo en la historia del mundo. Cristo ya había destruido el poder de los demonios en el mundo invisible. Ahora todos podían contemplar cómo sus servidores los expulsaban de sus últimos escondites en la tierra. El exorcismo ponía de manifiesto de un modo palpable la retirada — tal como hacía sido profetizada — de los antiguos dioses, mientras que los demonios, pronunciando a gritos los nombres de las divinidades tradicionales, retrocedían y se apartaban violentamente del cuerpo de los poseesos, cada vez que eran conjurados en el nombre de Cristo.

Ni siquiera en los momentos de mayor auge de la Gran Persecución el martirio constituyó un acontecimiento habitual en ninguna región. Pero los que murieron por Cristo lograron que el poder de Dios se hiciera presente de un modo arrollador entre los creyentes. Incluso cuando estaba en prisión, el martir en potencia constituía un motivo especial de regocijo para la comunidad cristiana: «Consideradlo un santo mártir; ángel de Dios o Dios sobre la tierra...»

Pues gracias a él veis al Señor, nuestro Salvador? En un mundo en el que la ejecución constituía una modalidad más de espectáculo público, al que asistía toda la comunidad, el martirio era considerado, desde el punto de vista cristiano, un signo inequívoco de salvación, otorgado por Dios en el centro mismo de las grandes ciudades:

Hubierais visto a un joven de apenas veinte años de pie, sin cadenas, con los brazos abiertos en forma de cruz... mientras osos y leopardos casi tocaban ya su carne. Pero no sé cómo sus fauces aún no logran hacer presa en él, frenadas por una fuerza divina incomprensible.⁵

Esta escena se desarrollaba en el circo de Cesarea de Palestina. La antigua historia de Daniel, enviado por Dios a la cueva de los leones, se confunde con la figura de Cristo y el poder triunfante de la Cruz, en un escenario henchido de asociaciones populares de rivalidad y victoria. El hecho tuvo lugar en 308, es decir, apenas cuatro años antes de que los ejércitos de Constantino, hombre acostumbrado ya a elevar los ojos al cielo solicitando la ayuda de «una fuerza divina incomprensible», se enfrentaran a sus enemigos en el Puente Milvivo.

Para el cristiano normal y corriente la única victoria posible en todo momento era la victoria sobre el pecado y, en último término, sobre la muerte. El funeral cristiano era una procesion triunfal, una ceremonia llena de hábitos blancos y lámparas resplandecientes. La sepultura era un *desanso*, un *koinonion* — palabra griega que, según su uso cristiano, ha dado origen a nuestro «cementerio» —, en el que el difunto y las personas congregadas en torno a su tumba, podían degustar un aperitivo del *refrigerium*, el ameno refresco del paraíso de Dios. Para la comunidad de los vivos, sin embargo, el pecado era la preocupación más acuciante. Y en la Iglesia primitiva, el pecado — pese a los prejuicios que actualmente puedan renerse sobre este concepto — era una noción muy concreta y además muy provechosa. Proporcionaba al hombre de la época un lenguaje en gran medida nuevo y absolutamente inequívoco mediante el cual podía hablar del cambio experimentado y de la relación del individuo con la nueva comunidad religiosa.

Algunos elementos del nuevo lenguaje del pecado y la conversión existían con anterioridad. Lo único que hicieron los cristianos fue retocar una afirmación de los filósofos antiguos según la cual la filosofía era el arte de la auto-transformación. El cristianismo — en opinión de sus adeptos — era una «filosofía» otorgada por Dios, una «escuela de virtud» abierta a todo el mundo.⁶

Postulaban una posibilidad de discontinuidad en la persona que los paganos más rigurosos consideraban un desatino y una irresponsabilidad. Pero la idea de transformación total gracias a la conversión y al bautismo resultaba sumamente grata a los autores cristianos en una época de cambios radicales como aquella:

Los mandamientos de Dios, con ser tan pocos, cambiaron al hombre en su totalidad y lo hicieron nuevo al obligarle a abandonar su vieja naturaleza, de suerte que nadie habría podido reconocer en él al mismo sujeto ... Pues sólo con lavarla una vez, toda maldad quedará suprimida ... Eso es lo que todos los filósofos antiguos buscaban durante toda su vida ... Aquel que desee ser sabio y feliz, que escuche la voz de Dios.⁷

El «pecado», para algunos cristianos, podía constituir un elemento de la persona, una masa inerte de viejos vicios inspirados por el demonio, que había ido acumulándose con el paso del tiempo en el interior del individuo. Pero podía dejarse atrás en virtud de un acto radical y definitivo de conversión. Para otros cristianos de temperamento menos fácil de contentar, el «pecado» era una forma de recordar cuánto de ese pasado seguía habiendo en la persona. Y precisamente era sobre el «pecado» sobre lo que se suponía que trabajaba la comunidad cristiana con un vigor incansable.

A diferencia de lo que ocurría con la introspección del filósofo pagano, caracterizada por una individualidad feroz, en los círculos cristianos la cuestión del pecado era una tarea de trabajo colectivo. El pecado podía ser transformado en rectitud mediante una reparación a Dios. Y la reparación no era un asunto meramente personal. Era la pequeña comunidad cristiana, congregada a menudo entre las cuatro paredes de sus iglesias, la encargada de interceder ante Dios por cada uno de los fieles reunidos para la oración, y la que decidía en realidad cuándo y cómo era posible esa reparación, e incluso si efectivamente lo era. Se suponía que en una asamblea cristiana habían de producirse escenas sobrecogedoras de «exorcismo» moral, gracias a la penitencia de los pecadores más notorios. Por ejemplo, un adúltero

[podía ser llevado] en medio de sus hermanos y [hacer que se postrara] vestido de estameña y cubierto de ceniza, en una mezcla de desgracia y horror ... hasta provocar el llanto en todos los concurrentes, lamiendo sus plantas, y abrazándose a sus rodillas.⁸

Por raros que fueran semejantes espectáculos, venían a poner de manifiesto que la comunidad cristiana se tomaba muy en serio todo lo relacionado con el pecado.

En casi todas las iglesias la resolución de cualquiera de los problemas planteados por el pecado recaía, por delegación, en la persona del obispo. La idea cristiana de transformación moral, aplicada a las diversas comunidades, cuyos miembros procedían de lugares distintos y tenían unos pasados tan diferentes

de sus espaldas, aumentaba la necesidad de contar con un solo juez y árbitro del pecado. Esa era precisamente la labor del obispo, ayudado por los clérigos y sus órdenes. El obispo era la sagaz misericordia de Dios personificada: «Ante todo juzga con rigor y luego acoge ... ordena al pecador que venga ... examínalo ... y ponle los días de ayuno [que consideres oportunos]».

Una vez juzgado por el obispo y con el respaldo de las oraciones de los demás creyentes, el individuo podía reconciliarse consigo mismo ofreciendo a Dios la reparación debida por las numerosas flaquezas que seguían manteniéndolo atado al «mundo», es decir, a la poderosa presencia, al margen de la Iglesia, de esa sociedad que aún permanecía en la sombra tiniebla de los demonios. «Tu arrepentimiento será contigo y tendrás poder sobre él.»⁹

El arrepentimiento exigía actos concretos y visibles de reparación. Los cristianos habían heredado del judaísmo la costumbre de dar limosnas «para la remisión de los pecados». La conjunción de la idea de limosna con la de arrepentimiento logró hacer del uso de la riqueza un sistema de justificación religiosa completamente nuevo, asegurando de paso que la riqueza ganada «en el mundo» fuera a parar —sin restricciones de ningún tipo— a la Iglesia. Hasta los miembros más humildes de la comunidad cristiana participaban en esa movilización de la riqueza. Por regla general, los seguidores del judaísmo y del cristianismo eran habitantes de las ciudades, gentes industriosas y trabajadoras. Las monedas costaba mucho trabajo ganarlas, por eso se decía: «Que tu limosna sude en tus manos, hasta que sepas a quién das».¹⁰ Pero todo creyente estaba obligado a entregar algo. Como decía un rabino, «la coraza de la rectitud», asociada con la limosna, estaba hecha, al igual que la vestidura de cotas de mallas de los soldados de caballería del siglo III, de innumerables monedas, donadas día a día por los creyentes normales y corrientes.¹¹ Así pues, a diferencia de lo que acontecía con las ciudades y sus orgullosos templos paganos, las iglesias cristianas nunca dependieron enteramente para su subsistencia de la generosidad de unos cuantos benefactores ricos que, en un momento dado, pudieran declararse en quiebra, como ocurrió con tantos santuarios paganos durante la crisis del siglo III.

Lejos de ser una mera y fría transacción monetaria, la donación de limosnas dio lugar, con el tiempo, a la creación de estructuras mentales fuertemente arraigadas, que hicieron que pareciera un gesto penitencial perfectamente justificado. Al dar dinero al menesteroso, a las gentes situadas en el extremo más apartado de la comunidad, la limosna contribuía a hacer visible sobre la tierra una mínima parte de los infinitos desvelos de Dios por la humanidad. El tremendo absurdo que suponía dar algo a gentes que, como los mendigos, no podían entregar nada a cambio subrayaba la grandiosa trascendencia de Dios: «Los que no son útiles para el hombre son útiles para Dios».¹² El ademán de tender la mano misericordiosa al pobre se consideraba un reflejo —capaz de provocar otro a la recíproca— del gesto que el pecador esperaba que hiciera el propio Dios, de suerte que también su mano se extendiera hacia él para entregarle el don supremo del perdón. La limosna se daba con regularidad porque también el pecado se cometía regularmente. Y es que el pecado y la limosna eran conce-

bidos en los mismos términos: ambos representaban el silencioso desarrollo de lo superfluo. El exceso de riqueza se acumulaba en torno al cristiano, en el curso de las obligaciones «mundanas» habituales, de un modo casi imperceptible, igual que el polvo se acumula en los rincones de las casas. Y la mejor manera de librarse de ese excedente se creía que era utilizarlo como compensación de los «pecados de la carne», que crecían a su vez de un modo imperceptible, como la barba en las mejillas, debido a la fragilidad de la naturaleza humana.

En definitiva, fruto de esas estructuras mentales que hacían del acto de dar un elemento fundamental de los usos cotidianos de la comunidad cristiana, las iglesias de finales del siglo III surgieron como organismos extraordinariamente bien cohesionados y solventes. Los cristianos se hicieron famosos por mirar por los suyos. Las iglesias habían creado diversos sistemas destinados al cuidado de los creyentes más desamparados y afligidos, procedimientos que se desarrollaron como una gruesa corteza en torno a todas las comunidades cristianas. Los comisarios imperiales descubrieron en 304 que la iglesia de Cirra (Constantina, en Argelia), pese a ser relativamente pequeña, poseía un almacén en el que había dieciséis túnicas de hombre, treinta y ocho velos, ochenta y dos vestidos y cuarenta y siete pares de zapatillas de mujer, así como once tinajas de aceite y vino. Al hacer tanto hincapié en el acto de dar lo que fuera a los individuos situados en los márgenes de su comunidad, la limosna cristiana suponía, en teoría al menos, que la Iglesia podía llegar a abarcar, en el ámbito local, a toda una sociedad, incluidos extraños y mendigos. En 251, la iglesia cristiana de Roma sostenía —gracias a las donaciones de los fieles— a ciento cincuenta y cuatro miembros del clero (cincuenta y dos de los cuales eran exorcistas), y atendía a mil quinientas personas, entre viudas, huérfanos y menesterosos en general. Sólo estos últimos eran más numerosos que todos los miembros de la asociación profesional más grande de la ciudad, y el clero formaba una corporación tan nutrida y tan consciente de sí misma como el *ordo* o consejo municipal de cualquier ciudad de pequeñas dimensiones.

Es en este aspecto concreto y fundamental en el que la Iglesia cristiana alcanzaría un lugar destacado dentro del Imperio, sin que esa preeminencia guardara la menor proporción con el número total de cristianos, relativamente escaso, que en él había. Aquella sociedad politeísta estaba formada por infinitas células. Aunque levantada sobre los cimientos de una costumbre inverterada, era tan delicada y frágil como una colmena. La Iglesia cristiana, por el contrario, conciliaba una serie de actividades que el viejo sistema de la *religio* había mantenido separadas unas de otras, hasta formar una constelación compacta y mancomunada de compromisos. Moralidad, filosofía y rito eran concebidos como entidades íntimamente relacionadas: eran todos ellos elementos distintos de la «religión»; y sólo en la Iglesia podían encontrarse todos ellos en su forma verdadera. En el mundo politeísta, en cambio, eran esferas y actividades totalmente diferentes. La introspección y la búsqueda de la verdad se habían producido en un nicho social perfectamente definido: solían constituir un quehacer propio de nobles. Ni la filosofía ni la moralidad debían demasado al culto de los dioses. Eran actividades humanas, aprendidas de seres humanos y puestas a

su vez en práctica por seres humanos. En las iglesias cristianas, la filosofía se basaba en la revelación y la moralidad había quedado absorbida dentro de la *religio*. Se suponía que el compromiso con la verdad y el perfeccionamiento moral eran una obligación de todos los creyentes, independientemente de la clase o el nivel cultural de cada individuo. Ambas actitudes eran consecuencia irremediable del hecho de aceptar la ley de Dios.

La circulación de la riqueza llevaba aparejada, además, una secuencia esritualmente religiosa de pecado y reparación. Aquel caudal condujo a la creación, sobre una base de dimensiones desconocidas hasta entonces, de una sola comunidad religiosa y se propagó por los márgenes de la Iglesia de tal modo que daba la sensación de que la comunidad cristiana era capaz de extenderse hasta los rincones más apartados de la sociedad romana.

Así, pues, cuando a partir de 312 empezó a salir del palacio de Constantino una verdadera riada de leyes y cartas personales en defensa del cristianismo, había ya un grupo religioso perfectamente dispuesto a recibirlos y explotarlos, y que además sabía cómo aprovechar su buena suerte. Si, como dice el refrán, «Dios ayuda a quien se ayuda», la Iglesia cristiana, según había venido desarrollándose a lo largo del siglo III, se merecía de sobra el aparente «milagro» de Puente Milvivo.