

CHRISTIANITAS: ¿un vocablo o un período histórico?

FLORENCIO HUBEÑAK

Universidad Católica Argentina

El estudio integral de la historia –una historia de la cultura– conduce a interrogarse sobre la existencia de grandes períodos históricos y sobre la necesidad de organizar su estudio y explicación.

Ya en otras oportunidades hemos afirmado la necesidad de replantear los períodos de la historia desde la visión interna de la propia época (su cosmovisión)¹, evitando los tan peligrosos anacronismos. Más concretamente esbozamos la conveniencia de una nueva periodización de la historia de Roma, así como hemos intentado rescatar la visión continuista de la historia romana, criticando el equívoco concepto de “Antigüedad tardía” y reemplazándolo por el pasaje “de la Romanidad a la Cristiandad”.

La experiencia de la enseñanza de la historia antigua y medieval nos ha llevado a replantear ciertas denominaciones anacrónicas y condicionadas por las ideologías de turno. En primer lugar el uso –y abuso– del término Edad Media.

¹ Cfr. Hubeñák, F. *Historia integral de Occidente, desde una perspectiva cristiana*. Bs. As, EDUCA, 2006, p. 23/4.

Sabemos que “todas las divisiones y limitaciones de períodos en el curso de la historia universal son puramente convencionales, y por lo tanto, plenamente arbitrarias”. Pero ello no obsta que muchas se hayan impuesto y sigan condicionando nuestra interpretación histórica. Así –como señala un autor– “la división de la Historia Universal en tres períodos, Edad Antigua, Media y Moderna, a pesar de todos sus inconvenientes se ha mantenido con una autoridad casi dogmática desde fines del siglo XVII”².

La historiografía ha demostrado que fueron los humanistas latinos del siglo XV los primeros que al fijar peyorativamente una **media latinitas** –todavía hoy equivalente al latín vulgar– esbozaban una nueva periodización en dos partes: antigüedad y tiempo nuevo. Presuntamente el primero fue el bibliotecario pontificio Giovanni Andrea, quien separó “los antiguos del Medio evo” de “los modernos de nuestro tiempo”³. Estos pensadores, condicionados por su propia cosmovisión, consideraban que con ellos se abría una nueva edad de oro (**renovatio**) que rescataba el esplendor –básicamente literario– de la antigüedad”, resurgiendo de las “ruinas del mundo antiguo” en que fuera sumergido por las invasiones de los pueblos “bárbaros”.

El esquema resultante suponía una división tripartita, tan afín a la estructura mental de los “modernos” con una categorización axiológica que conformaba un período de transición (**media aetatis**) entre dos épocas de gloria (**aurea aetatis**).

La expresión **media aetas** comenzó a aparecer hacia el siglo XV de manera aún vaga y se hizo frecuente solo a partir del XVII⁴. Los historiadores suelen señalar al teólogo protestante holandés Gisbert Voetius (1676), quien– tras una referencia al carolingio Walafrido Strabo como presunto inventor del término– dividió su **Guía de la historia de la Iglesia occidental** de 1644 en: **antiquitas ecclesiae**, **intermedia aetas** y **nova** o **recens aetas**, estableciendo el **topos** de considerar los siglos anteriores a Lutero como de “oscurantismo papista”. Pero fue en 1688 cuando el literato Christoph Keller –más conocido como **Cellarius**– publicó la primera Historia medieval (**Historia universalis breviter**

² Spangenberg, H. “Los períodos de la Historia universal”, en: *Revista de Occidente*, X, 29, noviembre 1925, p. 192.

³ Cit. Rops, Daniel. *La Chiesa delle cattedrali e delle crociate*. Roma, Marietti, 1954, p. 12.

⁴ Cfr. Spangenberg, H. *Op. cit.*, p. 202/3.

ac perspicue exposita in antiquam et medii aevi ac novam divisa (“Breve y clara historia universal expuesta y dividida en edades antigua, media y nueva”). De este modo quedó superada la antigua teoría de las cuatro monarquías como forma de estructurar la historia según la teoría polibiana de Roma como centro u ombligo del mundo⁵.

Para nuestro intento de revisar esta terminología **ad usum** comencemos afirmando que quienes vivieron en los siglos IV o V de nuestra era, dentro de los **limes** romanos, no dudaban de su pertenencia a la **pars occidentis** –u **orientis**– del **imperium romanorum**, o sea del “del imperio de los romanos” o más precisamente aún, del territorio sobre el cual los romanos ejercían su **imperium**.

En cambio, sus sucesores de tres o cuatro siglos más tarde, sin renegar de su **romanidad** –germanizada, hispanizada o galicalizada– se consideraban parte de una unidad política y cultural mayor, a la que denominaban **Christianitas** y que era el resultado de la cristianización del Imperio romano a partir del siglo IV⁶. Ninguno de ellos pensó –ni remotamente– que vivía en la “edad media”.

Pero estas afirmaciones que ya hemos mencionado en otras oportunidades requerían una precisión fundada en la consulta de las fuentes y en la historia del uso de una palabra y de sus significados. Intentamos hoy presentar algunos de los resultados de esta búsqueda no exhaustiva, anticipando que nos encontramos con un término polisémico de una notable evolución semántica.

Algunos autores afirman que el vocablo –y no por casualidad– aparece por primera vez con un significado similar en el código teodosiano⁷ y se irá abriendo camino lentamente en la elaboración del “pensamiento socio-político” de la Iglesia hasta convertirse en una idea.

Como es sabido el término y su significado tuvieron su raíz en la palabra **christiani**, expresión con que comenzaron a ser llamados los

⁵ Cfr. Hubeňák, F. “Historia, política y Profecía: Roma y los grandes Imperios antiguos a la luz de las predicciones del profeta Daniel”, en: *Hispania Sacra*, XLVIII, 97, 1996.

⁶ Cfr. Hubeňák, F. *Historia integral de Occidente. desde una perspectiva cristiana*. Bs. As., EDUCA, 2006 y “Teodosio y la cristianización del Imperio”, en: *Hispania Sacra*. LI, n° 103, enero-junio de 1999.

⁷ Du Cange. *Glossarium*: Christianitas. “adquiera el rango de senador o por el pretecto de Cristiandad fuera separado de la asociación de decuriones...” (XII, I, 123). Cfr. **pars corpori nostri sunt** (IX, 14,3).

discípulos de Jesús de Nazareth en la cosmopolita Antioquia, según narran los Hechos de los Apóstoles (XI, 26).

Resulta conveniente recordar que las primeras generaciones de cristianos manifestaron una notoria despreocupación por la cuestión política, adoptando una visión “apocalíptica” o de aislamiento, basada en el “próximo regreso del Mesías”⁸, pero la prédica de la “buena nueva” a los gentiles les puso en contacto con el poder político –persecuciones incluidas– obligando a la dirigencia cristiana a replantear sus vínculos con las comunidades políticas existentes en “este mundo”. Las persecuciones –con toda su complejidad– favorecieron la unidad (“espíritu de cuerpo”) entre todos aquellos que comulgaban el mismo cuerpo de Cristo –Dios hecho hombre– y, por ello, formaban, de hecho, un solo cuerpo.

Precisamente los primeros cristianos tuvieron una especial preocupación por afirmar el sentido de comunidad, acentuado por la influencia del pensamiento greco-romano⁹ y más adelante incentivado por el desarrollo de las herejías¹⁰. Ellos explicaron cómo, a través del bautismo (“el hombre viejo”), se incorporaban a una nueva comunidad destinada para “todos los hombres de buena voluntad” que compartían un mismo cuerpo¹¹.

Ya a mediados del siglo II en la llamada **Carta a Diogneto** un autor desconocido expresaba elocuentemente: “lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. El alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo, y cristianos hay por todas las ciudades del mundo. Habita el alma en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo” (VI, 1).

Aunque existan muchos textos del siglo siguiente que hacen referencia a esta idea del cuerpo como comunidad, probablemente sea un párrafo de Tertuliano el que mejor exprese esta creencia en su tiempo: “La comunidad de los cristianos es un **corpus**; es decir, una realidad

⁸ “No pasará esta generación sin que estas cosas sucedan” (Mc, 13, 30).

⁹ Recordemos la importancia de la comunidad en el mundo greco-romano. Cfr. Hubeñák, F. Los orígenes de la comunidad política helena: de Hestia a la polis, en LIMES 9-10, 1998.

¹⁰ Cfr. Hubeñák, F. “El concepto de herejía en el pasaje de la Romanidad a la Cristiandad”, en: *Revista de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca* (en prensa).

¹¹ La comunión (“**koinonia**”) “constituida por un pueblo fiel unido en un solo cuerpo por la concordia y el amor (**unus populus, unum corpus**). Cfr. Celada, G. “Experiencia de la comunión en la iglesia antigua”, en: *Ciencia tomista*, 353, oct. 1980, pp. 519/55.

orgánica y unitaria, merced a tres elementos unitivos, la creencia en la misma fe, la esperanza común en la salvación eterna y la unidad disciplinaria (**corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei federe**)¹² o quizás mejor otro del obispo Cirilo de Alejandría, cuando catequizaba afirmando que “El Hijo único ha encontrado el medio de unirnos y fundirnos en la unidad de Dios y entre nosotros, aunque cada uno seamos distinto a causa de nuestra propia personalidad. Por un solo cuerpo, su propio cuerpo, une a sus fieles en comunión mística, haciéndoles concorporales con Él y entre ellos. ¿Quién puede separar y privar de la unión a los que han sido enlazados por la unidad en Cristo, por medio de su único y santo cuerpo? Pues si todos nosotros comemos de un único pan, formamos todos un único cuerpo. La división no tiene lugar en Cristo. Por eso a la Iglesia se la llama cuerpo de Cristo y a cada uno de nosotros por separado, miembros de Cristo”¹³.

De este modo, partiendo del célebre texto paulino –¿“No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? (Col. V, 15)– se fue elaborando una concepción teológica-social “que, fundaba el espíritu de cuerpo” en razones religiosas, pero directamente integradas a la concepción organicista del mundo clásico¹⁴. Se la conoce como la doctrina del **corpus mysticum** y aunque surgida en un plano teológico tuvo a través de los siglos, una larga y detallada exégesis, adquiriendo características socio-políticas en la medida que la Iglesia se fue comprometiendo con la realidad temporal de su época. Esta comunidad fue **unus populus** y una **civilitas** para convertirse lentamente en **ecclesia universalis** y **respublica generis humani**¹⁵, adoptando y adaptando la terminología política vigente.

Es muy probable que esta doctrina “organicista” –más allá de su raíz paulina– esté vinculada a la concepción romana que Tito Livio retrotrae hasta los comienzos de la **res publica** romana y pone en boca

¹² *Apologeticum*. XXXIX. cit. Grossi, Paolo. *El orden jurídico medieval*. Madrid, Marcial Pons, 1996, p. 123.

¹³ *Comment. In Joan. XI, 11*; en: *PG* 74, 560.

¹⁴ Para esta integración. cfr. Hubeňák, F. “Encuentro del cristianismo con la cultura clásica” en: *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica*. Universidad de Alcalá de Henares, 4, 1992.

¹⁵ Cfr. Passerin d'Entreves. *La filosofía política medievale*. p. 32 ss. cit. Vismara, Giulio. *Impium foedus. Le origini della <Respublica christiana>*. Milano, Giuffrè, 1974, p. 9, nota 17.

de Menenio Agripa¹⁶, y que luego perfeccionara Dionisio de Halicarnaso¹⁷ y divulgara Séneca¹⁸.

La conformación del uso del vocablo **Christianitas** fue un proceso lento y complejo que, utilizando otros términos religiosos y socio-políticos (**christiani, res publica christianorum, populus christiani, Ecclesia**) fue elaborando una idea más precisa de su significado.

Así podemos observar que, a partir del edicto de Tesalónica, también el concepto religioso **populus christianus** comenzó a aplicarse al terreno político, dando lugar, lentamente, a otros términos derivados como **Respublica christianorum** (la “república de los cristianos”), la que se fue identificando poco a poco con la **Respublica romana**¹⁹ e **Imperium christianum**, términos que más tarde –como veremos– serán directamente integrados en **Christianitas**.

En autores del siglo IV encontramos el término **Christianitas**, aunque con un significado restringido a lo religioso. En la Patrología latina encontramos veintiuna referencias del vocablo **Christianitas** dispersas en dieciocho obras²⁰, circunstancia que hace suponer a los especialistas que durante el transcurso del citado siglo –tan importante para la fijación del cristianismo– esta novedosa expresión comenzara a difundirse entre los cristianos de lengua latina²¹ y fuera adquiriendo prestigio con respecto a otras usadas precedentemente. Por ejemplo Jerónimo de Stridón afirma en una de sus cartas que “la Cristiandad (**Christianitas**) no se puede hartar del encanto de sus pensamientos”²².

¹⁶ “En el tiempo en que la armonía no reinaba aún como hoy en el cuerpo humano, sino que cada miembro tenía su instinto y especial lenguaje, todas las partes del cuerpo se indignaron de que el estómago lo obtenía todo por sus cuidados, trabajos y ministerio, mientras que, tranquilo siempre, solamente cuidaba de gozar los placeres que le proporcionaban. Entonces se rebelaron: las manos se negaron a llevar los alimentos a la boca, la boca a recibirlos y las muelas a triturarlos. Mientras que en su resentimiento querían domar al cuerpo por el hambre, los miembros mismos y todo el cuerpo cayeron en extrema debilidad. Entonces vieron que el estómago no estaba ocioso...” (II, 32)

¹⁷ “Una república se parece en cierta manera, a un cuerpo humano...” (VI, 86).

¹⁸ “Tú eres el alma de la república y ella es tu cuerpo” (*De clementia* I, 5). También podemos rastrearla en el código teodosiano cuando considera al Senado “parte de nuestro cuerpo” (IX, 14, 3– *Cod. Just.* IX, 8,5).

¹⁹ Para el lento proceso de adaptación véase: Rupp, Jean. *L’idée de Chrétienté dans la Pensée Pontificale des Origines à Innocent III*. Paris, Les Presses Modernes, 1939, p.30.

²⁰ Cfr. <http://pld.chadwyck.co.uk>.

²¹ Rupp, J. *Op. cit.*, p. 13.

²² **Satiare delectatione harem cogitationum Christianitas non potest** (Pseudo? Jerónimo. *Epist. VI ad amicum aegrotum*. C.VIII, en: P. L. 30, 89).

Agustín de Hipona –nuestro san Agustín–, a través de su prolífica literatura, retoma la concepción organicista al afirmar que “Vuestra fe no ignora que nuestro Señor Jesucristo, que murió y resucitó por nosotros, es la cabeza de la Iglesia y la Iglesia es su cuerpo”²³ y tampoco omite la palabra **Christianitas** aunque su significado es todavía dudoso o impreciso²⁴.

Fue Agustín quien introdujo el uso del término **Christianitas** como “la idea de una comunidad política de todos los cristianos (**omnium enim christianorum una respublica est**)”²⁵. Jean Rupp –de referencia obligada por su cuidadoso análisis del tema que nos ocupa– no vacila en afirmar que “en el gran Doctor se encuentran uno o dos elementos capitales para la futura evolución de la idea de Cristiandad”²⁶.

Por otra parte san Agustín también advierte sobre la diferencia entre “cristianismo” y “Cristiandad”, otorgándole a ésta un claro sentido de “comunidad”, más abarcativo que su **Civitas Dei**.²⁷ y aplicándola al mundo entero (**orbis terrarum**).

Asimismo en su impresionante intento de abarcar teológicamente una “comunidad cristiana” **in toto** (la **Civitate Dei**), empleó la terminología romana de **civitas**, concebida como una unidad ecuménica de religión, política, derecho y cultura. Como mencionara el pensador alemán Josef Ratzinger –hoy Benedicto XVI–: “La **civitas** ideada por san Agustín, lo mismo que Roma, es **ecclesia** a la vez que **polis**, y comunidad de vida jerarquizada tanto como orden jurídico, de mando y de obediencia. La **civitas** agustiniana, escriturística²⁸ es la **polis** o **civitas romanorum**, místicamente especulada en su ser y en su existir”²⁹.

²³ *Sermón CXXXVII*, 1; en: Pl. 38, 754.

²⁴ Por ejemplo “La **Christianitas** progresa con esas muertes” (Contra el donatista Petiliano. LXXXIX, 196) o “Para qué la eucaristía, para qué **christianitas**, si contra Dios nada es” (Contra el maniqueo Félix. I, 19).

²⁵ *De opere monachorum*. XXV, 1; en: P.L. 40, 372s.

²⁶ Rupp, J. *Op. cit.*, p. 15.

²⁷ Cfr. *Epist.* 53 a Generoso: “Deja el cristianismo del orbe terraqueo y entra al partido de Donato” (**Dimitte Christianitatem orbis terrae et tene partem Donati**).

²⁸ “**Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins**”, en: *Congres Augustinus Magister*. Paris, 1954, p. 971ss.

²⁹ Del Estal, Gabriel. “Equivalencia de **civitas** en el *De civitate Dei*”, en: *La Ciudad de Dios*, 1954, 2, p. 389.

Podemos observar cómo ya en el siglo V el uso de estos términos y significados permitió esbozar una terminología socio-religiosa, convertida más adelante con los carolingios en una verdadera “teología política”, en el sentido varroniano.

Parece haber sido el renombrado obispo de Roma León I (s. V) el primero que consideró a la comunidad eclesiástica (**corpus Ecclesia**) como “cuerpo de Cristo” (**corpus Christi**) y en su rescate –y cristianización de las raíces romanas (Pedro y Pablo los nuevos Rómulo y Remo)³⁰– León interpretó el **corpus Ecclesiae** en un sentido universalista del primado romano³¹. Estas fórmulas de la teoría organicista fueron frecuentemente repetidas por los papas de los siglos VIII y IX: **caput totius mundi, caput omnium Ecclesiarum Dei, Sancta Romana Ecclesia**³².

Igualmente fueron los obispos del citado siglo IV los primeros que, desarrollando la exégesis bíblica, introdujeron la idea monárquica de un reinado de Cristo; y en el siglo IX –más concretamente en los textos del papa Gelasio– encontramos una identificación cada vez mayor del cuerpo de Cristo con la Iglesia³³, abriendo el camino hacia la clericalización de la sociedad feudal.

Por otra parte la búsqueda en los vocabularios latinos medievales nos muestra cómo el término referido a la “cosa cristiana” (**christiani**) o la pertenencia a la fraternidad de los cristianos adquiere un sentido social y también espacial, sobre todo a partir del siglo IX, confirmando los recientes estudios que sostienen que la época carolingia fue una etapa clave en la elaboración del término **Christianitas**, ya que el vocablo adquirió un indiscutido sentido político fundado en la configuración de un nuevo poder –ahora cristiano–: el Imperio surgido del “pacto Papado-francos” y la posterior tendencia expansionista de aquel. Recordemos que el obispo romano Adriano I (772-95) escribía

³⁰ Cfr. Hubeñák, F. *Roma. El mito político*. Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1997, p. 239/43.

³¹ La **totus Ecclesiae corpus** suplió naturalmente el **totius universi corpus**, adquiriendo finalmente el sentido abarcativo de **universale Christi corpus** (León I. *Sacramentaire léonien*. F. p. 20).

³² Lubac, Henri de. “*Corpus Mysticum*. Etudes sur l’origine et les premiers sens de l’expression”, en: *Recherches de Science religieuse*. Octubre 1939, p. 438. Cfr. Hubeñák, F. *Formación de la cultura occidental*. Bs.As., Ciudad Argentina, 1999, p. 211/12.

³³ Papes, Antonio. “Dottrine politiche nell’età carolingia en el seculo decimo”, en: *Salsianum*. 40, 1978, p. 776.

a Carlomagno: **nostrum romanorum reipublicae populum commisi-mus protegendum**³⁴.

Esta modificación está estrechamente ligada a clérigos vinculados con los centros de poder herederos de la pretensión romana y cristiana. Será en dichos claustros donde los pensadores carolingios intentarán explicar la **traslatio** y la **restauratio** imperial en la **pars occidentis** con el **rex** franco **Karolus**, luego “el magno”. No por casualidad en esta época el monarca pasó a ser denominado **rex christianorum**³⁵. Resulta aguda –y significativa– la observación que “el cambio ortográfico que implicó el uso de mayúscula en lugar de minúscula para referirse a la **Christianitas** en este siglo marcó el pasaje de una entidad relativamente abstracta a una entidad bien definida, anclada en la realidad”³⁶.

En ese ámbito los carolingios rescataron el concepto de **res publica** que conocieron a través del pensamiento de san Agustín en la Ciudad de Dios³⁷ y por los escritos del papa Gregorio I (siglo VI)³⁸ y que fue usado para designar al Imperio romano (en ambas partes) hasta avanzado el siglo IX. Podemos observar que con el restablecimiento del Imperio por los carolingios el término **res publica** fue introducido en las capitulares y decretos sinodales como sinónimo del Imperio franco³⁹.

Como se interroga un autor: ¿será posible otorgar una estructura temporal y mundial a este pueblo cristiano? Es en el fondo el problema de la Ciudad de Dios en peregrinaje sobre la tierra y a través de los tiempos, con sus consecuencias eventuales para la organización del mundo, la unificación política del globo, y el advenimiento final de

³⁴ Cit. Gilson, E. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid, Gredos, 1965, p. 237.

³⁵ Rupp, J. *Op. cit.*, p. 27.

³⁶ Nagy, Piroška. “La notion de Christianitas et la spatialisation du sacré au X siècle: un sermon d’Abbon de Saint-Germain”, en: *Mediévales*, 49, 2005, en: Internet: <http://medievales.revues.org/document1252.html>.

³⁷ El cap. II –por ej.– lleva por subtítulo: <sentir de Cicerón sobre la república romana> (**quae sententia fuerit Cicerones de Romana republica**) (II, 21,2).

³⁸ **Res publica** (Registrum Ep.XIII, 34, en: M.G.H. Epist. II, 397, I, 21), **christiana res publica** (Ep. IX, 67, en: M.G.H. II, 88, I, 6 y similares en: Epist. I, 436, 24 “...**pro christianiae reipublicae regimine sustinetis**” y “**Christianae Reipublicae societatem non rejiciat**” (II, 86), **sancta res publica** (Ep. I, 16 a, en: M.G.H., I, 18, I, 29), **universa res publica** (Ep. XIII, 42, en: M.G.H. I, 404, I, 31).

³⁹ Cfr. M.G.H. Capit. I, 370, en: Wemple, Suzanne. “Claudius of Turin’s Organic Metaphor or the Carolingian Doctrine of Corporations”, en: *Speculum*, XLIX, 2, abril 1974, p. 230.

un Reino de justicia, de amor y de paz”⁴⁰. La primera respuesta parece haberla dado el historiador Otto de Freisinga al identificar la **Civitate Dei** con el pueblo cristiano de la **Ecclesia**⁴¹.

Los especialistas no dudan en sostener que fue en los tiempos carolingios, más concretamente durante el papado de Juan VIII (872-882), cuando la expresión **Christianitas** comenzó a utilizarse, en la documentación pontificia, con su nuevo significado socio-político, que superaba la mera referencia a los seguidores de la doctrina cristiana⁴², “el aspecto socio-temporal del Cuerpo Místico”⁴³. Luego **omnis Christianitas** se empleó como reemplazo del término **Imperium**⁴⁴. Sabemos que Juan VII emplea el vocablo en veintiuna ocasiones, de las cuales en trece indudablemente en un sentido social⁴⁵, entendido como una especie de “comunidad política de todos los cristianos en cuanto tales”⁴⁶.

Para los pensadores de la época la **Christianitas** y el **Orbis** eran sustancialmente sinónimos⁴⁷ como se advierte en el uso que le otorga Juan VIII al expresar **ad totius orbis monarchiam extulerunt**⁴⁸.

Como señala Rupp “no caben dudas que en la época de Juan VIII, hay una conciencia de la existencia de una realidad social denominada **Christianitas**, que no es la Iglesia, ni el Imperio, pero que se puede llamar: universo cristiano, tierra, hombres y cosas sometidas a la influencia de Cristo”⁴⁹ o como afirma Vismara encontramos “una modificación por el cual **Christianitas** ya no se usa para indicar el cuerpo místico, la comunidad de los fieles, sino una verdadera organización política —en

⁴⁰ Gilson, E. *La metamorfosis de la ciudad de Dios*. Bs., As., Troquel, 1954, p. 271.

⁴¹ *Cronica*. Libros VII y VIII. cit. Gilson, E. *La metamorfosis de la ciudad de Dios*. Bs. As., Troquel, 1954, p. 116 y nota 31.

⁴² Un antecedente significativo en una carta del papa Nicolás I (858/67) al basileus búlgaro Miguel, donde expresa: **totius Christianitatis unanimitate veneratum** (cit. Rupp. J.op. cit. p.18).

⁴³ Van Laarhoven, Jan. “<Christianitas> et reforme grégorienne”, en: *Studi Gregoriani*. VI, 1959/61, p. 11, reed. XIII, 1989.

⁴⁴ p. 36. Lo encontramos por vez primera en una carta a Alfonso de Galicia (?): “Porque la Eterna Providencia nos hizo suceder al príncipe de los Apóstoles en la carga pastoral de toda la **Christianitas**” (op. cit. p. 36), como en carta a Carlos el Calvo: **Totum idem imperium coinquinabunt et omni Christianitati dispendium generabunt...** (M.G.H. Ep. VII, 23,1).

⁴⁵ Rupp, J. *Op. cit.* p. 41, nota 1.

⁴⁶ *Idem*, p. 19.

⁴⁷ *Ibidem*. p. 78, nota 1.

⁴⁸ Col. 581. cit. Rupp, J. *Op. cit.* p. 82, nota 4.

⁴⁹ *Idem*, p. 47.

el sentido más amplio del término— de la Cristiandad, aquella que más propiamente se solía designar como **respublica christiana**”⁵⁰.

Podríamos sintetizar afirmando que Juan VIII modificó el uso y la orientación del término otorgándole un sentido temporal y concreto, que modificaba la acepción agustiniana, más abstracta.

En este ambiente debemos ubicar el sugestivo sermón del monje Abbon de Saint-Germain (**Du fondement et de l'accroissement de la Chretiené**), pronunciado probablemente entre el 921 y 927 a pedido de varios obispos⁵¹ donde menciona específicamente la **Christianitas** cuarenta y tres veces, con diferentes significados, mostrando la todavía vigente polisemia del término.

El sermón consta de dos partes; en la primera analiza el pasado desde Cristo hasta su época y en la segunda se conduce por la “destrucción” de dicha Cristiandad, consolando a los fieles cristianos. De este modo, si la primera era destruible, la segunda no lo es, gracias a su origen celeste y su destino escatológico.

Para Abbon la **Christianitas** es sinónimo de la **Civitas Dei** agustiniana (**est christianitas, que est civitas Dei**)⁵² donde todos los cristianos son ciudadanos⁵³. Observamos que Abbon no duda que la **Christianitas** es un “colectivo social”, al que compara con la construcción de un edificio o con una plantación. Alcuino —ideólogo de Carlomagno— había identificado “la sociedad cristiana con el cuerpo social”⁵⁴.

Conviene recordar que san Agustín había aclarado que la Iglesia comprende e incluye a todos los cristianos unidos a Dios, vivos y difuntos; ángeles y santos⁵⁵. El fenómeno de la restauración imperial y su explicación teológico-política favoreció la identificación de la

⁵⁰ Vismara, Giulio. *Impium foedus. Le origini della <Respublica christiana>*. Milano, Giuffré, 1974, p.31.

⁵¹ Cfr. Nagy, Piroska. citado.

⁵² En: *P.L.* 132, p. 770/8. edic. Onnefords, U. Des Predigten des Abbo von Saint-Germain-des-Press. Francfort sur le Main, 1985, p. 136 o *civitas, id est cristianitas*.

⁵³ **Existimus omnes Christini fratres...coelestis quoque Jerusalem sumus concives** (p. 141).

⁵⁴ Chelini, J. “Les laïcs dans la société ecclésiastique carolingienne”, dans *I laici nella societates christiana dei secolu XI a XII*; en: *Atti Settimana di studi del passo della Mendola*. Milano, 1968.

⁵⁵ Así lo ratifica el Concilium Carisiacense (838) en: MGH, *Concilia* 11/2, 771/2.

Ecclesia universalis (catholica) con el espacio político gobernado por los carolingios, atribuyendo al monarca la función de regir la sociedad cristiana. De este modo términos como **res publica, regnum** y **ecclesia** fueron paulatinamente reemplazados por **Christianitas; regnum unum est et populus ac christianitas una est**⁵⁶.

La nueva realidad política y religiosa –el “estado cristiano”– requería una reelaboración de la reflexión política que se llevó a cabo en el ambiente monástico de la **renovatio** carolingia. En sus frutos encontramos entremezclados conceptos teológicos y del pensamiento político clásico (organicista, la **res-publica**), conformando una verdadera “teología política”. Esta se apoyaba básicamente en la idea comunitaria (**corpus**, ahora **corpus mysticum**) y en el modelo veterotestamentario prefigurador del reinado de Cristo, idea fortalecida por la vigencia de un período eminentemente monárquico. No olvidemos que la idea del **corpus Christi** también era identificable con la figura jurídica de la corporación romana⁵⁷.

A su vez, el sermón de Abbon nos enseña cómo en los ambientes monásticos carolingios se observaba, por encima de la comunidad religiosa existente (**Ecclesia**), la construcción de una nueva comunidad: el **populus christianus**, con un espacio territorial y un poder “político” sobre los cristianos. Para referirse a ella comenzó a utilizarse el término **Christianitas**, con un sentido más amplio y laico; que lentamente reemplazará a los anteriores (**ecclesia, res publica cristiana**) en los textos de la época. Es importante advertir que para los carolingios la **Ecclesia** –¿clerical?– no era la **Christianitas**⁵⁸, pero era una parte significativa de la misma⁵⁹.

⁵⁶ Hincmar. Hludowici et Karoli Pactum Tusiense. 6, en: MGH. *Capitularia*. II, 244, 167.

⁵⁷ Cfr. Ullman, Walter. “Principios de gobierno y política en la Edad Media”. Madrid, *Revista de Occidente*, 1971, p. 38.

⁵⁸ El citado Abbón identifica la Cristiandad con la Iglesia y la considera universal (**Christianitas est, Ecclesia Dei sancta Catholica, id est universales et recta, in toto orbe terrarum difusa** (p. 144)) calificándola como **Ecclesiam Christianitatis** (p. 134) pero Hincmar de Reims –como la mayoría de los teólogos de su círculo– diferencia claramente el reino (**res publica**), temporal, de la **ecclesia (Deum sanctamque ecclesiam atque republicam...)** (*De ordine palatii*. 9, en: M.G.H. Capit. II, 521).

⁵⁹ Para D. Iogna-Prat, por ejemplo, la **Ecclesia** “no implica simplemente una comunidad espiritual sino que designa también una estructura de carácter social y temporal” (*Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l’herésie, au judaïsme et à l’islam*. 1000-1150. Paris, 1998, p. 12).

En esta línea de interpretación para algunos autores el vocablo **Christianitas** sería el concepto laico de **Ecclesia** en el siglo IX. La Cristiandad era distinta de la sociedad puramente eclesiástica, la **Ecclesia**, pero **Christianitas** y **Ecclesia** eran igualmente partes del Cuerpo Místico, de esta otra **Ecclesia** (en sentido amplio) que era Cristo continuado y socializado⁶⁰.

Es importante subrayar que en la época carolingia el término se refiere a la “comunidad cristiana”, más que al cristianismo como religión⁶¹, remarcando la citada distinción ya sugerida por san Agustín.

La doctrina del “cuerpo místico” y su aplicación al plano temporal favorecieron la elaboración de la nueva teología política⁶². Algunos autores afirman que el primero en usar el término fue Rábano Mauro, en el 831, al afirmar que: **Ecclesia catholica, quae mystice corpus est**⁶³ pero ya en el siglo IX el monje Cándido de Fulda había utilizado el concepto originariamente eucarístico (**corpus christi**) para referirse a la comunidad organizada bajo el Cristo encarnado (“cristológica”): “El pan es el cuerpo de Cristo, que se asume como cuerpo de su Iglesia” (**Panis ergo corpus est Christi, quod assumpsit ex corpore Ecclesia sua**)⁶⁴, es decir “en comunión”. Su contemporáneo Jonás de Orleáns precisó su significado al afirmar que “todos los fieles deben saber que la Iglesia universal es el cuerpo de Cristo; que su cabeza es Cristo mismo y que, en esta Iglesia, existen dos principales personas: la que representa el Sacerdocio y el que representa la Realeza y que el

⁶⁰ Rupp, J. *Op. cit.*, p. 51. Es interesante señalar que Rupp sugiere –nos parece que exageradamente– “la idea de una sociedad cristiana gobernada por los laicos cristianos (impulsados por el Soberano Pontífice)” (p. 51). Basándose en un texto del carolingio Hincmar de Reims, afirma la existencia de una clara diferencia entre la Iglesia (los clérigos) y la Cristiandad (clérigos y laicos) (**salubre universae Ecclesiae consilium et totius Christianitatis fidem...**) (*Op. cit.* p. 50, nota 1 y ps. 19/20).

⁶¹ Cfr textos en: MGH. Ep.15, c. 98: **Et de legibus quibus Ecclesia moderatur et Christianitas regitur, Chri sapientia dicit...** y epist. 24. c. 158: **...non solum ecclesiasticae lenitati, verum totius Christianitatis optandae paci et colendae tranquillitati** (Rupp, J. *Op. cit.*, p. 19).

⁶² Nueva con respecto a Eusebio de Cesarea, en tiempos de Constantino. Cfr. Farina, R. *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*. Zurich, Verlag, 1966.

⁶³ *De Universo*. I, 5, c.10; en: P.L. 111,131. cit. Lubac, Henri de. *Corpus Mysticum*, p. 451.

⁶⁴ *De passione Domini*. P.L. 106, 68/70. El texto se reencuentra en Rábano Mauro (112,94), en Yvo de Chartres (161, 135 A-B) y en Graciano (187, 1746 C). cit. Lubac, H. *Op. cit.*, p. 266.

primero es más importante porque deberá rendir cuenta a Dios de los reyes mismos”⁶⁵.

Un análisis cuidadoso de las fuentes nos permite comprobar cómo la doctrina del cuerpo místico sirvió para recuperar la unidad política encarnada en la idea imperial romana de un “gobierno universal” (católico)⁶⁶ y cómo la idea del cuerpo de la comunidad política (teoría organicista) pudo ser extendida –a través del cuerpo místico– a la comunidad de todos los reinos cristianos, como lo manifestara –ya en el siglo V– Casiodoro al expresar que “los varios reinos constituyentes del Imperio eran como miembros de un único cuerpo”⁶⁷. Por otra parte el **orbis romanus** era, teóricamente al menos, sinónimo de **orbis terrarum**. “Al ecumenismo político se superpone el ecumenismo religioso, que con el cristianismo es universalista por definición. Los escritores cristianos insisten sobre la vocación unificadora de la religión de Cristo”⁶⁸.

A su vez la aplicación del **corpus Christi** a la idea de la **universalis ecclesia** permitió a otro carolingio, Agobardo de Lyon, requerir al emperador Ludovico Pío (hacia el año 817) que superara en la unidad la multiplicidad de leyes”⁶⁹.

Quizás una frase de Angilberto, abad de Saint-Riquier, sinteticamente esta nueva concepción que rescata una **oikumene** cristiana (**magni impertoris de diversis partibus totius christianitatis**)⁷⁰ trasladando la teoría eclesiástica al Imperio y vinculándola con las raíces romanas tradicionales⁷¹: **una est sola respublica totius populi Christiani**⁷². A su vez **unus dominus, una fides, unum baptisma...unum regnum, una Christi columba, videlicet sancta ecclesia, unius Christianitatis lege, regni unius et unius ecclesiae...**⁷³.

⁶⁵ Jonás de Orleáns. *De institutione regia*. I. cit. Reviron, Jean. *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX siècle, Jonas d'Orléans*. Paris, Vrin, 1930, p. 134.

⁶⁶ Cfr. Hubeñák, F. *Roma. El mito político*, citado.

⁶⁷ *Lettere varie*. cit. Vismara, G. *Op. cit.*, p. 26/7, nota 55.

⁶⁸ Ceasescu, Gh. “Un topos de la littérature antique: l'éternelle guerre entre l'Europe et l'Asie”, en: *Latomus*, L, 2, abril 1991, p. 340.

⁶⁹ “**Omnes reconciliati sunt in uno corpore Deo et in uno spiritu**” (M.G.H. Epist. V, 158). cit. Vismara, G. *Op.cit.*, p. 8.

⁷⁰ *De ecclesia Centulensi libellus*; en: M.G.H., SS. XV, 1. 175.

⁷¹ Cfr Hubeñák, F. *Encuentro del cristianismo con la cultura clásica*, citado.

⁷² Engelberto. *De ortu progressu et fine Imperii*. I, 754. cit. Weckmann, Luis. *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*. México, F.C.E., 1993, p. 24.

⁷³ Hincmar. *De divortio Lotharii*. Int. es Resp. 12, en: M.G.H. Concilia. IV, Suppl. I, 187.

Por ello, para el Papa, los diferentes **regna**, eran considerados parte de un todo más amplio, que comenzó a denominarse **Christianitas**, modelada sobre la concepción del cuerpo místico y ligada por vínculos estrictísimos de sociabilidad y de solidaridad entre sus miembros. Para Giulio Vismara, Juan VIII utilizó este término “para designar tanto el cuerpo místico, comunidad de fieles, como la **respublica christiana**, comunidad de estados”⁷⁴.

Pero para los pensadores de la época, la **religio christiana** incluía una dimensión social y política, cuya incorporación se obtenía mediante los sacramentos. Así lo manifiesta expresamente el concilio de París⁷⁵ y más detalladamente aún el carolingio Jonás de Orleáns afirmaba que a la Iglesia se entra por el bautismo, como también a la sociedad cristiana, entonces identificada con dicha **Ecclesia**.

También podemos observar que la idea teológica –pero comunitaria– reaparece en escritos de la época, como el significativo texto de la excomunión del conde Liutfredo, donde ya se percibe claramente la concepción organicista comunitaria en su nueva expresión (**Christianitas**) al afirmar: “**separamus est a consortio Christianitatis**”⁷⁶.

Es importante subrayar que la elaboración teológica de la estructura de la Cristiandad pertenece al monje agustino Hugo de san Víctor⁷⁷, quien en un conocido párrafo de su **De sacramentis** aclaró que “La santa Iglesia es el Cuerpo de Cristo vivificada por un solo Espíritu, y por la misma sola fe una y santa... Pero esta universalidad abarca dos órdenes: el de los laicos y el de los clérigos, como los dos costados de un único cuerpo. Como a la izquierda están los laicos, al servicio de la necesidad de la vida presente. En cuanto a los clérigos, puesto que administran aquello que pertenece a la vida espiritual, son como

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 26/7.

⁷⁵ En: M.G.H. I, 7. p. 614 y IX, p. 616. cit. Savigny, R. La <comunitas cristiana> dans l'ecclésiologie carolingienne, en: www.lamop.univ-paris1.fr/w3/ Auxerre.

⁷⁶ Vismara, G. *Op. cit.*, p. 29.

⁷⁷ Hugo de Saint-Víctor (1096/1141) –conocido como el **alter Augustinus**– nació en Saxe en el seno de la familia de los condes de Blackenburgo y estudió en su Sajonia natal antes de trasladarse al monasterio de San Víctor en Marsella y finalmente al homónimo de París, donde fue alumno y luego director (1133) de la escuela fundada por el agustino Guillermo de Champeux. Además de sus múltiples escritos sobresalió como místico, fundamentalmente por su **De sacramentis christianae fidei**, convertido en un “tratado teológico” de gran importancia. De no menor importancia para nuestro tema fue su *Comentario a la Jerarquía celeste de Dionisio areopagita*. Su **Didascalicon** se convirtió en la más importante obra de introducción al saber, redactada en pleno auge de las escuelas catedralicias.

la parte derecha del Cuerpo de Cristo. La cabeza del poder terrenal cabe al rey. El poder espiritual, al sumo pontífice. A la potestad del rey pertenece lo que es terrenal y lo que es hecho para la vida terrena. A la potestad del sumo pontífice pertenece lo que es espiritual y aquello que es atribuido universalmente a la vida espiritual. Pero tanto, como es más digna la vida espiritual que la terrenal, y el espíritu que el cuerpo, así también la potestad espiritual precede a la potestad terrenal o secular en honor y en dignidad...”⁷⁸.

Este autor expone y fundamenta teológicamente dos aspectos centrales de la estructura de la **Christianitas**: la jerarquía social y la relación entre el **sacerdotium** y el **regnum**. El análisis de estos aspectos nos alejaría del eje de nuestra exposición, pero resulta importante mencionar –al menos– las razones teológicas de ambos, basadas en la doctrina del cuerpo místico que fundamentaba el reinado de Cristo, tan claramente expresado en los **laudes** carolingios: **Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat** y que se completaba con las interpretaciones teológico-políticas vinculadas al **ordo** medieval y a la estructura de la sociedad⁷⁹.

El primero se construyó según la enseñanza del neoplatónico Dionisio Areopagita⁸⁰, quien en sus dos obras centrales, la **Hierarchia celeste** y la **Hierarchia ecclesiastica**, explica el orden jerárquico cuya la meta está en “conferir a las criaturas, en tanto se pueda, la semejanza divina y unir las a Dios”⁸¹, porque el orden viene de Dios y a Él debe

⁷⁸ Hugo de San Víctor: *De Sacramentis*, p. 41; en: P.L. 176, 468 D. Se agradece la traducción del latín a la Lic. María Fernanda Balmaceda. El texto fue reproducido por Inocencio III (P.L. 217).

⁷⁹ Cfr. Hubeñak, F. *Historia integral*, p. 132.

⁸⁰ Recordemos que “bajo el nombre de Dionisio (Denis) la Edad Media latina confundió tres personajes distintos. El primero mencionado en Hechos XVII,34; el segundo como primer obispo de París, que según Gregorio de Tours fue martirizado bajo Decio (249-251) y el tercero, el autor anónimo del **Corpus** dionisiano. La amalgama de los tres personajes fue realizada por el abad de san Denis en Francia, Hilduino (+ 840), en su **Vida de san Dionisio**”. “El **Corpus dionysiacum** está formado por cinco libros: la **Hierarchia celeste**, la **Hierarchia ecclesiastica**, los **Nombres Divinos**, la **Teología mística** y una recopilación de diez Cartas. El conocimiento de esta colección en Occidente no fue anterior a la segunda mitad del siglo VIII, aunque Gregorio el Grande refiere un conocimiento indirecto del autor (Cfr. Homilía 34). La transmisión del **Corpus dionysiacum** en Occidente fue un acontecimiento mayor de los tiempos carolingios” (Iogna-Prat, Dominique. *Penser l’Eglise, penser la société après le Pseudo-Denys l’Areopagite*. p. 9, en: <http://lamop.univ-paris1.fr/w3/auxerre/Penser%20I>).

⁸¹ H.C. III, 2, col. 165 a.

regresar; es un movimiento progresivo y retrospectivo”, al que llama “participación”⁸².

“Sobre este modelo ternario, la jerarquía celeste está constituida por tres órdenes. El orden superior, que recibe directamente la iluminación de la **Thearquía** divina, está ocupado por los serafines, los querubines y los tronos. El orden medio reagrupa las señorías (o dominaciones), las potencias y los poderes o virtudes. La tercera está constituida de principados, arcángeles y ángeles; es este orden el que “a través de los grados de su propia ordenación, preside las jerarquías humanas a fin que se produzca de manera ordenada la elevación espiritual hacia Dios, la conversión, la comunión, la unión y al mismo tiempo el movimiento progresivo de Dios mismo”⁸³.

“La jerarquía eclesiástica está también, ella misma, formada por un conjunto de tres veces tres tríadas. Comencemos abordando el orden de <las tres santas consagraciones sacramentales> que son, la conjunción de lo divino y lo humano, el espacio de purificación, de iniciación y, por la gracia de la eucaristía, el <sacramento de los sacramentos>, de la comunión— el objeto de la <divina liturgia> para formar <un cuerpo único y homogéneo de hombres santos>⁸⁴. Las funciones litúrgicas son ejercidas por los <iniciadores> reagrupados en el segundo orden. El se compone del cuerpo sacerdotal, constituido de los grandes padres, de sacrificadores y de ministros. De abajo hacia arriba en la jerarquía clerical, los primeros purifican, los segundos (los padres) iluminan y los terceros (las jerarquías u obispos) consagran; sus funciones, corresponden más exactamente a las operaciones de la **Thearquía**: purificación, iluminación, consagración. En la base de la pirámide, se encuentra el orden de los iniciados, que reagrupa a los monjes, el pueblo santo y los simples purificados (especialmente los neófitos y los penitentes)”⁸⁵.

La cosmovisión de la época⁸⁶ afirmaba que el orden del microcosmos reflejaba la imagen de la Ciudad de Dios y en consecuencia el cuerpo místico de Cristo —dios y hombre, rey y sacerdote como Melquisedec— era el modelo del orden terrestre conducido por los representantes de dos poderes (sacerdotal y real; **sacerdos et rex**) que

⁸² H.C. XII, 2, col. 292D-293a.

⁸³ H.C. IX, 2, col. 260 A-B.

⁸⁴ H.E. III, 5, col. 432 A

⁸⁵ Iogna-Prat, D. citado.

⁸⁶ Cfr. Hubeňák, F. *Historia integral*. p. 132/5.

ejercían respectivamente la **auctoritas sacra** y la **potestas** colaborando para asegurar la **pax** al pueblo cristiano. Observamos cómo “la lucha entre Imperio y Papado en la Edad Media viene a ser, en última instancia, una controversia para determinar hasta qué punto cada una de estas instituciones universales encarna visiblemente la **Civitas Dei** neogustiniana”⁸⁷ o la Cristiandad carolingia.

Así como la teoría dionisiana fundamentó la estructura jerárquica medieval, la gelasiana, reinterpretada en tiempos de Ludovico Pío en los concilios carolingios⁸⁸

–similares en importancia a los toledanos– definió a la **Ecclesia** (el pueblo de Dios peregrino sobre la tierra, en camino hacia el Cielo)⁸⁹. Esta concepción en los tiempos carolingios fue claramente expuesta por Hincmar de Reims, quien, hacia el 881, escribió: “Como se lee en las Sagradas Escrituras: el mundo se rige por dos poderes: la autoridad (**auctoritas**) de los pontífices y el poder real (**potestas**). Solamente Nuestro Señor Jesucristo pudo ser a la vez rey y sacerdote. Después de la Encarnación, Resurrección y Ascensión al cielo, ningún rey se atrevió a usurpar la dignidad de pontífice y ningún pontífice el poder real, ya que sus actuaciones fueron separadas por Cristo, de modo que los reyes cristianos necesitan de los pontífices para su vida eterna y los pontífices se sirven en sus asuntos temporales de las disposiciones reales, de modo que la actuación espiritual debe verse preservada de lo temporal y el que sirve a Dios no debe mezclarse en los asuntos temporales y al contrario no debe parecer que preside los asuntos divinos el que está implicado en los asuntos temporales”⁹⁰.

Como bien sintetiza García Pelayo los pensadores “desarrollan, como si

⁸⁷ Weckmann, L., p. 127.

⁸⁸ Concilio de Paris de 829.

⁸⁹ “El profesor Ladner (*Aspectos of Mediaeval Thought on Church and State*, en: *The Review of Politics*, IX, 4, oct. 1947) concluye que los Carolingios rempazan el concepto gelasiano de un mundo con la Iglesia y asignan un doble liderazgo, sacerdotal y real, a la Iglesia” [Wemple, Suzanne. “Claudius of Turin’s Organic Methapor or the Carolingian Doctrine of Corporations”, en: *Speculum*, XLIX, 2, abril 1974, p. 222]. Concilio Meldense Parisiense (8, en: H.G.H. Capit. II, 399): **ita ecclesiam dispositam esse, ut pontificali auctoritate et regali potestate gubernetur...** En cambio “Karl Morrison (*The Two Kingdoms*. Princeton, 1964) defiende la unidad de los principios políticos en el siglo IX, afirmando la tesis que los Carolingios reconocen la bipartición natural de la sociedad humana y distinguen entre los laicos y los clérigos como jurisdicciones y órdenes funcionales diferentes” (Wemple, S. op. cit., p. 223).

⁹⁰ *Capitula in Synodo apud S. Macram*. P.L. CXXV.

hubiera armonía cósmica de cielo y tierra, Iglesia y Estado, un entrelazamiento y textura entre los poderes en la tierra y los poderes en el cielo, asociando cada rango terrestre a un grupo de intercesores celestes (papa-apóstoles, emperador y reyes-arcángeles, obispos- confesores, reinas-virgenes, ejército-mártires)⁹¹. Estamos ante una verdadera liturgia política, basada en las teorías de Dionisio Areopagita. Podemos comprobar que la eclesiología carolingia –que utilizó notablemente la teoría jerárquica de Dionisio Areopagita– conformó una serie de imágenes complementarias (pueblo, cuerpo, Jesucristo, el mar) que se complementan, para definir en términos precisos la estructura comunitaria y jerárquica de la Iglesia y el papel de los clérigos, de los laicos, de los monjes. Hace evidente el intento de interpretación en sentido fuertemente jerárquico de la noción de **ordo** que remarca la importancia de la eclesiología carolingia y la tendencia a identificar la Iglesia con los clérigos, tendencia que triunfará en la época gregoriana, rescatada por Graciano, pese a la persistencia, de manera formal, de la idea de la Iglesia como comunidad, como pueblo sacerdotal y real que busca la santidad⁹²

Retomemos el hilo de nuestra exposición agregando que fue en el siglo IX cuando los conceptos de **Ecclesia** y **Christianitas** comenzaron a diferenciarse lentamente con el surgimiento de una comunidad cristiana –no necesariamente monástica o clerical-. Dicho en otros términos estamos en el marco real de la llamada Edad Media. Y pasarán dos siglos para que el tema de nuestro interés reaparezca nítidamente en la documentación.

De los textos surge sin lugar a dudas que la concepción de Juan VIII respecto al uso del término **Christianitas** fue retomada –y revitalizada– por el papa Gregorio VII (1073/85), como podemos apreciar por las numerosas ocasiones en que lo utiliza⁹³. De esta manera la elaboración teológico-política realizada en los claustros de la **renovatio** carolingia fue reasumida dos siglos más tarde por los teólogos y canonistas de la **renovatio** cluniacense o reforma gregoriana.

Más allá de la defensa de la **libertas Ecclesiae** los cluniacenses se enfrentaron con el fracaso de la **renovatio** ottoniana en instaurar el

⁹¹ García Pelayo, M. “El reino de Dios arquetipo político”. Madrid, *Revista de Occidente*, 1959, p. 120.

⁹² Savigny, R. *La <comunitas cristiana>* citado nota 75.

⁹³ Cfr. Rupp, J. *Op. cit.*, p. 54.

modelo de la **Civitas Dei** en la tierra y, tras la crisis de las investiduras, sus herederos gregorianos –que ejercerán el poder en la Iglesia– intentarán construir una **Christianitas** conducida por la Iglesia, que “todavía” no se consolida en una teocracia. En esta tarea sobresalió el papa Gregorio VII.

Encontramos el término en el ámbito cluniacense en Nicolás II, quien al reglamentar la elección papal (1059) acusó a los papas ilegítimos como Anticristos y destructor **totius Christianitatis**⁹⁴.

También otros integrantes del círculo reformador como Humberto de Moyenmoutier, cardenal de la Silva Cándida⁹⁵ emplearon el vocablo de manera confusa. Éste lo empleó indistintamente en **Adversus Simoniacos: ecclesia, populus christianus** y **christianitas**⁹⁶ y en el **fragmentum De Ecclesia Romana** también usó el entonces difundido **totius Christinitatis**⁹⁷.

Pero fue Gregorio VII quien incorporó el vocablo **Christianitas** a su concepción teocrática de la Iglesia, otorgándole un significado, que sin abandonar el aporte carolingio, le perfecciona y expande. Según Rupp emplea el vocablo doce veces con diferentes sentidos⁹⁸ que nos permiten esbozar su aporte al significado del término. Lamentablemente no encontramos un escritor como el carolingio Abbon que se haya dedicado expresamente al tema.

Pero Gregorio, ya a comienzos de su pontificado, en una carta a los lombardos, menciona la **sancta Romana ecclesia, mater vestra et totius christianitatis**⁹⁹ y según Van Laarhoven– se refiere a **omnibus fidelibus sancti Petri**¹⁰⁰. El mismo sentido tiene en la primera carta al obispo Herman de Metz: **totius christianitatis fidelium**¹⁰¹ y a la dióce-

⁹⁴ En: M.G.H. Const. Et Acta. I, 540 y 543/4.

⁹⁵ Fue quien depositó la bula de excomunión de la Iglesia griega en la basílica de santa Sofía, en Constantinopla.

⁹⁶ Según Van Laarhoven, J. *Op. cit.* p. 25 y 26, nota 78. Agrega otras citas como I, 20; II, 16; II, 20; II, 35; III, 7; III, 18 y III, 44 (p. 32, nota 100).

⁹⁷ Cit. Van Laarhoven, J. *Op. cit.* p. 30 y nota 91.

⁹⁸ *Idem*, p. 80.

⁹⁹ *Reg I*, 15. *Idem* Pedro Damiano *Ep. I*, 20. cit. Van Laarhoven, *op. cit.*, p. 81, nota 258. Como vimos este criterio “totalizador” es común a todos los “gregorianos” y ya lo citamos en Humberto.

¹⁰⁰ *Op. cit.* p. 81.

¹⁰¹ I, 53.

sis de Aquileya: **ad honorem Dei et salutem totius christianitatis**¹⁰².

También lo utiliza –después del episodio de Canosa– en una carta a Udo de Treves: defendiendo los **finis Christianitatis** al pedirle que actúe por la **libertas Ecclesiae**¹⁰³, con el significado de la Iglesia temporal y territorial¹⁰⁴.

Asimismo encontramos **Christianitas** en una **Epistolae Colectae** al referirse al sepulcro de san Benito como **famosus per totam Christianitatem**¹⁰⁵ y en una carta al rey Swen de Dinamarca –considerada parte de la Cristiandad– le pide ayuda como **defensor christianitatis**¹⁰⁶.

Para Van Laarhoven –el especialista en el tema– “de hecho no existe todavía en Gregorio un concepto netamente delimitado que utilice para el término **christianitas**. Más precisamente, en estos textos **christianitas** no tiene más que un sentido religioso o **christianitas** aparece como cualquier cosa más amplia que la simple religión cristiana”¹⁰⁷.

Para un análisis más detallado de la cuestión esbozemos los aspectos en que Gregorio emplea el vocablo, vinculados a su reforma teocrática. En primer lugar subrayemos que toda la “política” gregoriana es esencialmente eclesial, por ello comencemos recordando que el Papa reasume la terminología de la **renovatio** carolingia considerando a la Iglesia el cuerpo de Cristo: **unitatem corporis Christi, quod est ecclesia**¹⁰⁸, pero bajo la conducción (**caput**) romana **sancta Romana ecclesia, totius christianitatis magistra**¹⁰⁹. Asimismo Gregorio VII, claro representante de la teocracia papal, fortaleció la relación de todos los cristianos alrededor del Romano Pontífice, considerado el **Magis-**

¹⁰² *Reg.* V, 5.

¹⁰³ *Reg.* V, 7.

¹⁰⁴ Según Van Laarhoven, *Op. cit.* p. 83.

¹⁰⁵ *Bib. Rev. Ferm.* II, 555-556.

¹⁰⁶ *Reg.* IX, 17.

¹⁰⁷ Van Laarhoven, J. *Op. cit.* p. 87.

¹⁰⁸ *Reg.* IV, 6 y VI, 10, 412 y II, 74, 234.

¹⁰⁹ *Reg.* I, 15.

ter totius Christianitatis¹¹⁰. En esta época también en términos nuevos como **Apostolica Sedes** y **Vicarius Christi**¹¹¹.

Pero la comunidad de los cristianos era entendida por Gregorio –no sólo ni fundamentalmente– como una religión sino como una comunidad política (la **Respublica Christiana**) temporal, establecida en un territorio, como “una suerte de **natio**” (por el bautismo) agrupada por la lengua (el latín), la cultura, la raza (la sangre cristiana) y tradición común (lucha contra los paganos, ahora musulmanes)”¹¹². De este modo el concepto de **Ecclesia** resulta insuficiente para referirse a la comunidad universal (católica) que Gregorio enuncia y construye. En este contexto resurge el vocablo carolingio **Christianitas** en su sentido socio-político y ahora universalista¹¹³.

Podemos verificar claramente esta concepción universalista en la cantidad de correspondencia del Papa con los soberanos europeos de su época, a quienes se dirige como “cabeza” de la **Christianitas**. Así a los reyes de Hungría, Dinamarca, Noruega, Castilla y a Guillermo de Normandía, el flamante rey de Inglaterra, como también al duque de Bohemia o al conde Guillermo de Borgoña¹¹⁴ donde Gregorio VII esbozó su concepción político-religiosa de una comunidad de reyes –y reinos– bajo la autoridad del Sumo Pontífice. Para el Papa los reyes son los vasallos de Jesús y deben restaurar su soberanía en la Tierra santa”¹¹⁵.

El proyecto de Gregorio VII requería la expansión y así lo expresa en la convocatoria a sucesivas expediciones (en Inglaterra, Sicilia, His-

¹¹⁰ La centralización romana, los legados papales, la liturgia unificada, los reinos vasallos son todos ejemplos de ello. Manegold de Lautenbach denominó al Papa **patriarcha christianitatis** (en Lib. *De lite.* I, 306).

¹¹¹ Cfr. Maccarone, M. *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*. Roma, Lateranum, 1952, espec. p. 85 ss.

¹¹² Rupp, J. *Op. cit.* p. 92.

¹¹³ Según Rupp para Gregorio VII “la **Christianitas** aparece ahora de una manera indistinta, pero perceptible sin tanto esfuerzo, como una suerte de <Sociedad de naciones cristianas>” (op. cit., p. 63)], católica o sea universal que no se limitaba al reino teutón o franco, ni al imperio, ni siquiera al Occidente, sino que incluía también a los cristianos orientales. En contra Van Laarhoven, (*Op.cit.* p. 73) quien le acusa de por anacronismo.

¹¹⁴ Cfr. Rupp, J. *Op. cit.*, p. 67.

¹¹⁵ En: P.L. 214, c.809-10. Rupp, J. *op. cit.*, p. 115. Carta **Nonne similiter**; texto completo en nota 4.

pania (1067)) posteriormente llamadas “cruzadas”¹¹⁶, verdadero intento de formar un ejército pontificio católico (**vexillum sancti Petri**), o sea universal, para defender la **Christianitas** ante el avance musulmán que acosaba a Europa y al santo Sepulcro.

Para los estudiosos de esta época la **Christianitas** es, sin duda alguna, el “conjunto de los cristianos”, la “sociedad de los cristianos”, pero entendida como una patria que tiene un territorio que debe defenderse¹¹⁷, anticipando la ideología de las cruzadas¹¹⁸. No olvidemos que ya en tiempos carolingios el papa Esteban V (885-91) había convocado a la **defensio christianitatis**¹¹⁹, a defender “la tierra de San Pedro y a toda la Cristiandad” (**et totam Christinitatem**)¹²⁰.

Para Rupp fueron las cruzadas las que “realizaron plenamente la Cristiandad” en la medida que fortalecieron la idea y la concretaron mediante la expansión, movilizand o todas las energías temporales y espirituales del mundo cristiano¹²¹. Precisamente los componentes de esta “sociedad de cristianos” a los que el Papa convocó a defender a la **Christianitas** eran los elementos “místico”, “territorial” y, “cívico”¹²² que caracterizan el “estado” en su acepción moderna.

Podemos observar cómo la idea de cruzada –entendida como la convocatoria a todos los cristianos ante el enemigo externo– permitió consolidar el sentido de unidad y pertenencia a la **Christianitas**, entendida desde ahora como una **res publica**, es decir una sociedad de orden temporal, también una patria (no solo “celest e” en el sentido agustiniano), un territorio, una nación en el sentido de una comunidad política¹²³, una verdadera sociedad orgánica que poseía una milicia internacional a su servicio: las órdenes religiosas militares. Los templarios eran comparados con los Macabeos y se les consideraba los “soldados de la **Christianitas** universal”¹²⁴.

¹¹⁶ Para el significado amplio del concepto de cruzada cfr. Hubeňák, F. *Historia integral*. p. 121/3.

¹¹⁷ Rupp, J. *Op. cit.*, p. 41.

¹¹⁸ Cfr. Villey, Michel. *La Croisade. Essai sur la formation d’une theorie juridique*. Paris, Vrin, 1942.

¹¹⁹ Nagy, Piroška citado.

¹²⁰ En: *M.G.H.* Ep. VII, 337-20.

¹²¹ *Op. cit.* p. 73.

¹²² *Idem*, p. 82.

¹²³ *Ibidem*, p. 83.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 94.

Si retomamos la concepción isocrática que convertía al “enemigo común” como el mayor elemento unificador de una comunidad parece tener razón Mastnak cuando sostuvo que las cruzadas contra el Islam fueron fundamentales para afirmar la identidad de la Cristiandad, luego llamada Europa; agregando que el pensamiento de las cruzadas favoreció el desarrollo de la **res publica** cristiana en el sentido de comunidad¹²⁵.

Finalmente, esta concepción de una nueva comunidad “que no es la Iglesia ni el Imperio, se funda por la influencia de la cabeza de la Iglesia y por la voluntad de sus miembros y sobrepasa la significación del Imperio y de los reinos, subordinándolos a la única dirección del pueblo cristiano, el pontífice romano”¹²⁶.

Gregorio VII, en su lucha por la restauración de una Iglesia libre y la consolidación del poder de la Iglesia romana, logró la unidad temporal y religiosa, ya que “en toda la tierra, donde imperara Augusto, ahora impera Cristo”¹²⁷.

Los escritos de Gregorio VII nos permiten observar como el vocablo **Christianitas** usado reiteradamente— se consolida, adquiriendo matices diferentes (romana y papal). Fundamentalmente este Papa le otorgó una nueva dimensión territorial y universalista (**totius christianitatis**), que preparó el marco ideológico para las cruzadas. A su vez en su política teocrática acentuó el poder centralizador de la Sede papal, considerada **fundamentum totius Christianitatis**.

Por otra parte podemos percibir cómo el vocablo adquirió un sentido definitivamente político, referido a una comunidad que abarcaba de manera indistinta a clérigos y laicos. A su vez no quedan dudas que la **Christianitas** abarca una sociedad temporal que supera el significado de la **Ecclesia**, cada vez más considerada como una “corporación de los clérigos”¹²⁸.

Pero no debemos olvidar que la base de su proyecto radica en la teología, más exactamente en una teología política, que desarrolla nue-

¹²⁵ En: Social Science Council of an SSRC MacArthur Foundation Fellowship on Peace and Security in Changing World. CSD Seminar to the Bosnian Forum, en Ljubjana, march 1994, en: www.wmin.ac.uk.

¹²⁶ Van Laarhoven, J. *Op. cit.*, p. 76.

¹²⁷ *Reg.* II, 75.

¹²⁸ Ladner, Gerhardt. “Aspects of Mediaeval Thought on Church and State”, en: *The Review of Politics*. IX, 4, oct. 1947, p. 412.

vos matices del pensamiento agustiniano (“agustinismo político”)¹²⁹ que incorporan doctrinas como el **corpus mysticum** con ideas de la reflexión política de la época.

Por otra parte podemos observar cómo el significado eucarístico se fue extendiendo a una doctrina más amplia del cuerpo de la Iglesia (concepción organicista) o dicho en otros términos “Iglesia y eucaristía continuarán asociadas en la exposición de la doctrina y el título **corpus Christi** se repetirá, tanto en una como en otra explicación, para designar tanto a la una como la otra”¹³⁰.

En Gregorio VII encontramos también una reelaboración del pensamiento jerárquico del Areopagita, cuando en una carta de 1079 dirigida a los arzobispos de Rouen, Tours y Sens, expresa: “La providencia de la administración divina ha instaurado dos grados y dos órdenes distintos a fin que los inferiores manifiestan respecto a los superiores y los superiores muestren su afección a los inferiores, de la diversidad nace la concordia, y que todos los oficios se organicen en una armónica composición. La unión no subsiste, en efecto, más que en el ordenamiento de las diferencias. El ejemplo de las milicias celestes nos puede enseñar que una criatura no puede vivir ni ser gobernada en la igualdad. Ángeles y arcángeles no son, como vos sabéis, iguales sino diferentes unos de los otros según el poder y el orden. Si tal distinción existe entre ellos, que están sin pecado, cómo los hombres no estarán sometidos a una disposición idéntica? Es así como puede abrazarse la paz y la caridad, que la pureza se afirme en la concordia mutua y la dilección querida a Dios: cada oficio se cumple de manera saludable cuando puede recurrir a un superior único”¹³¹.

En el contexto teológico, resulta conveniente aclarar que la **Christianitas** era, ante todo, una sociedad de orden sobrenatural (como la **Civitas Dei**), ya que todos sus miembros son hermanos en Cristo; y se encuentran unidos en el **corpus christi** –ya que Cristo derramó su sangre por todos ellos– mediante el rito de iniciación que era el bautismo, por el cual se incorporaban a la Iglesia, a la comunión de los santos, a la comunidad cristiana. “El bautismo confería una especie de ciudadanía, mantenida además por el requerimiento formalizado en 1215– de

¹²⁹ Según la denominación impuesta por Arquilliere. *L'augustinisme politique*. Paris, Vrin, 1972.

¹³⁰ Lubac, Henri de. *Corpus Mysticum*, p. 433.

¹³¹ *Registri Gregorii VII*. VI, 35, en: *MGH. Epist. Selec.* II, 2, p. 450/2.

que todo cristiano confesara sus pecados y tomara la Sagrada Comunión al menos una vez al año, por Pascua. En realidad, la excomunión podía privar de la ciudadanía al hombre”¹³². Así el sentido comunitario se expresaba públicamente en el culto. “Todos los fieles eran recibidos e incorporados a la Iglesia mediante el Bautismo, y todos participaban sin distinción alguna, en los mismos sacramentos, en especial en los de la Penitencia y la Eucaristía...La idea de la Comunión de los Santos encontró su expresión jurídica más elevada en la teoría, bien conocida, del tesoro espiritual de la Iglesia, que parece haber sido totalmente desarrollada por primera vez hacia mediados del siglo XIII por Hugo de San Cher”¹³³.

Otros pontífices defensores de la teocracia papal fueron perfeccionando el significado del vocablo que nos ocupa, que ya era empleado de manera genérica y en la medida que se fue clericalizando la sociedad –desde los tiempos carolingios– por el desarrollo del poder papal los términos **Ecclesia** y **Christianitas** comenzaron a ser utilizados de manera a veces confusa. Ahora el cuerpo místico se “encarnaba” en la sociedad política en una comunidad: la **Christianitas** (el pueblo cristiano) sometida a la Iglesia, especialmente a la Silla Apostólica y a su cabeza, el Papa. La Cristiandad ya era indiscutiblemente más que la Iglesia.

Pero a modo de digresión, conviene aclarar que cristianismo no es sinónimo de Cristiandad, ni Iglesia y Cristiandad son la misma cosa, ya que la Iglesia santifica a la Cristiandad que se extiende en lo temporal, aunque sin Iglesia no habría Cristiandad. Muchos hombres de la época cometieron esta confusión; tal el “agustinismo político” que confunde los fines: es misión de la Iglesia la salud de las almas; a la Cristiandad en cambio cabía velar por un orden temporal (cristiano).

La evolución del vocablo que nos ocupa fue continuada por Urbano II, quien la convirtió en una empresa heroica frente al enemigo común (las cruzadas) para, finalmente, Inocencio III afirmar una comunidad universal (católica).

¹³² Berman, Harold. *La formación de la tradición jurídica de Occidente*. México, F.C.E., 2001, p. 124.

¹³³ Le Bras, Gabriel. Derecho canónico, en: Crump, C.G.-Jacob, E.F. *El legado de la Edad Media*. Madrid. Oxford, Pegaso, 1950, p. 442.

Para éste el antiguo concepto de **res publica Romana**¹³⁴ es reemplazado por el **populus christianus**, considerado “una entidad de derecho público que figura al costado de la Iglesia y encima del Imperio y de los reinos”¹³⁵ y conforma la **Christianitas**, la entidad política y cultural que rige la marcha de los hombres en la tierra.

Al analizar los escritos de Inocencio III (1130/43) advertimos claros indicios de la intencionalidad de reformular los vocablos, de acuerdo a la terminología política de la época, pero basados en la elaboración teológica precedente. Para él no quedan dudas que la **Christianitas** debe entenderse como la **respublica** –ahora **christiana**–, presidida por la Iglesia romana, **caput totius Christianitatis**¹³⁶, siendo el Papa el **Pater fidei totius Christianitatis**¹³⁷. En otra ocasión agregó que la Silla Apostólica era **totius christianitatis caput et magistra**¹³⁸.

Según un autor ahora “la noción de **Christianitas** se realiza primero en el orden de los hechos y más tarde la noción se explicita según las necesidades cotidianas”¹³⁹.

.Pero su interpretación no abandona las raíces teológicas; muy por el contrario las

acentúa, adaptándolas a la concepción monárquica de la época. De este modo observamos cómo el **corpus Christi** se transforma en **Christus rex**, retomando la tradición expresión bíblica: “Por Cristo reinan todos los reyes” (**Eterni Regis intuiti, per quem regnas et regeris**)¹⁴⁰. La fundamentación teológica del reinado de Cristo –raíz de la monarquía medieval– se basada en la Redención (“rey por los méritos de su pasión”) y en la promesa mesiánica del rey (la fiesta de la epifanía). El hombre medieval “está persuadido que el señorío (reinado) de Cristo se debe ejercer sobre todo el mundo en su conjunto, en

¹³⁴ Para Rupp Inocencio III considera que <**Populus christianus**> significa más <**Populus romanus**> que <**Populus Israel**>, es decir que el elemento místico-político (el Pueblo romano no es una unidad étnica sino jurídica) aunque su pensamiento tiene un elemento místico-político. (Nuevo Israel). Pero los dos se reencuentran en su concepción” (p 114).

¹³⁵ Rupp, J. *Op. cit.*, p. 113.

¹³⁶ En: *P.L.* 215, c. 237.

¹³⁷ En: *P.L.* 214, c. 1008.

¹³⁸ *Ad Ottonem IV.* RNI, 199; *Ad imperatorem Constantuin.* Reg XVI, 104; en: *P.L.* 216, 901.

¹³⁹ Van Laarhoven, J. *Op. cit.*, p. 97.

¹⁴⁰ Lo afirmará Bonifacio VIII. *Reg. IV*, 698. cit. Leclercq, Jean. *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Age.* Paris, De Cerf, 1959, p. 54.

todas sus actividades y extenderse sobre todos, por intermedio de la Iglesia, de su jerarquía”¹⁴¹.

Así se fue formando un “cuerpo de doctrina” orgánico sobre el reinado de Cristo

vinculado al cuerpo místico. Y éste fue también el fundamento –más allá de la política– del poder papal, como también de la expansión de la Cristiandad (cruzadas).

En Inocencio III parece terminar nuestra búsqueda en la medida que encontramos claramente enunciados, por vez primera, los elementos esenciales que constituyen la **Christianitas** en el sentido que estamos desarrollando. Ellos son un elemento cósmico (místico): su universalidad (el **orbis terrarum**), un elemento étnico (los descendientes de la promesa del Pueblo elegido, hermanados por el **corpus Christi** mediante el bautismo; la **civitas Dei** agustiniana) y un elemento político (la sociedad visible organizada temporalmente, la **civitas hominis**)¹⁴².

Ahora los espejos de príncipes –de origen carolingio– reemplazan el modelo del monarca israelita por el propio Cristo. Los reyes deben imitar a Cristo Rey y obedecerle¹⁴³, deben honrarlo y reverenciarle¹⁴⁴. Todos los reyes le deben su “servicio”: porque el es el Rey de reyes y “reinar no es otra cosa que servir”¹⁴⁵. Su poder será legítimo porque se conformará a las órdenes de Cristo Rey e imitará su ejemplo, porque este es el único modo de “reinar verdaderamente”¹⁴⁶. A su vez, el rey premia a aquellos que otorgan a su reino la prosperidad y la paz¹⁴⁷; y él se prepara, mediante el ejercicio del poder temporal, a estar un día unido a Cristo Rey en la gloria eterna, ya que la muerte no será más que un honroso traslado de un reino al otro¹⁴⁸. Y en la línea enunciada por Isidoro de Sevilla el rey gozará en salud al reinar pacíficamente, al vivir con rectitud conforme a Cristo Rey¹⁴⁹.

¹⁴¹ Leclercq, J. *Op. cit.*, p. 25.

¹⁴² Cfr. Rupp, J. *Op. cit.*, p. 120/22.

¹⁴³ Inocencio III. 1, X, en: *P.L.* 215, 1209.

¹⁴⁴ Inocencio III. 1, VIII, ep. 193; en: *P.L.* 215, 771.

¹⁴⁵ Inocencio III. XI, ep. 89. *P.L.* 215, 1406.

¹⁴⁶ Gregorio IX. *Reg.* 967.

¹⁴⁷ Gregorio IX. *Reg.* 1549.

¹⁴⁸ Gregorio IX. *Reg.* 967.

¹⁴⁹ Alejandro IV. *Reg.* II, 704. Cfr. Leclercq, J. *op. cit.*, p. 55.

En la adaptación de la concepción política vigente al marco teológico, producida en el contexto de la clericalización de lo temporal que caracterizó a la teocracia papal, Cristo Rey posee sobre todos los reyes, no solamente el **dominium** y el derecho de mandar, sino el **imperium** y la dominación activa¹⁵⁰. Obviamente la aplicación a Cristo de las concepciones de este tiempo sobre el reinado de los príncipes temporales implicó otorgar a Cristo los poderes y los derechos de los señores¹⁵¹.

La formulación teológico-política –perfeccionada por los canonistas– rescataba que Cristo había querido nacer de linaje sacerdotal y real (**rex et sacerdos**) para significar en su persona la concordia que debe existir entre el sacerdocio y el poder real¹⁵². Por ello, como aclararon dichos canonistas, la Iglesia –como sucesora de Cristo rey– es reina¹⁵³ y por ello tiene pleno derecho a su libertad, por la que bregó la “reforma gregoriana”¹⁵⁴ y los reyes deben respetarla, como también –en la línea gelasiana– velar por la justicia de los monarcas temporales. Cristo era hijo de Dios –su filiación divina– pero a su vez hijo del rey David y por ello heredero de sus prerrogativas (**Rex terrenus hereditariae successionis et caelestis a Patre** {Alberto el grande. In Johannem XVI, 15. t. XXIV, p. 249}). Así cerraba la **Christianitas** su concepción teológico-política cristo-céntrica.

Esta concepción fortaleció primordialmente el poder papal, ya que el pontífice era el vicario de Cristo Rey, su lugarteniente (**vices gerit, vices tenet**); le representaba en la tierra; era el intérprete auténtico de los derechos y de las obligaciones de los reyes con respecto a Él. En la jerarquía de dependencia, el Papa pasó a ocupar un lugar intermedio entre Cristo Rey y los reyes. Era quien proclamaba el derecho, en su carácter de guía de la conciencia de los reyes en las acciones emprendidas por los intereses de la Cristiandad¹⁵⁵.

Así se afirmaba la realeza y poderío de Cristo, solicitando por su intermediación

¹⁵⁰ Leclercq, J. *Op. cit.*, p. 63.

¹⁵¹ *Idem*, p. 63.

¹⁵² Inocencio III. *Reg.* II; en: *P.L.* 216, 997.

¹⁵³ Inocencio IV. *Registrum de negotio romani imperii.* 2217.

¹⁵⁴ Inocencio IV. *Raynaldi. anno 1247*, n. 49.

¹⁵⁵ Leclercq, J. *Op. cit.*, p. 63.

el auxilio de todas las potestades celestiales para sus homólogas terrestres, ya que los órdenes celeste y sacropolítico terreno formaban como partes del Cuerpo Místico de Cristo una única Cristiandad armónica y con un paralelismo que respondía al modelo de la Ciudad de Dios como arquetipo de la terrenal. (**regnum**).

Finalmente, encontramos similares conceptos en Bonifacio VIII (1294/1303), el último Papa defensor de la **plenitudo potestatis**, quien en su renombrada bula **Unam Sanctam** del 18 de noviembre de 1302, retoma la expresión **Corpus mysticum**, al afirmar: Una sola Iglesia santa católica y apostólica (**Unam sanctam Ecclesiam**), la cual representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo; verdadero Dios (**quae unum corpus mysticum repraesentat, cujus caput Christus, Christi vero Deus**)¹⁵⁶.

En los autores del siglo XII “el **Corpus Christi** se ha transformado en una corporación de Cristo”¹⁵⁷, mientras que los escolásticos del siglo XIII continuaron empleando el vocablo **Christianitas**. “Alejandro de Hales y san Buenaventura son los teóricos elocuentes de la organización cristiana de la humanidad”¹⁵⁸, pero la encontramos en autores muy diferentes como Pierre Dubois, Tomás de Aquino, Siger de Brabante y especialmente en Egidio Romano¹⁵⁹. También fue el “arma de combate” en las luchas del siglo XIV, donde no es ajena al vocabulario de Guillermo de Ockham o a Marsilio de Padua, pero el término ya estaba consolidado y su análisis sería ajeno a nuestro objetivo¹⁶⁰.

Del análisis de las fuentes se desprende una elaboración teológico-política basada en la doctrina del Cuerpo místico, aunada con el

¹⁵⁶ Casi paralelamente Sto Tomás de Aquino había escrito: “Así como se dice que la Iglesia es un solo cuerpo místico por semejanza al cuerpo natural del hombre, que según los diversos miembros tiene diversos actos, como enseña el apóstol (Rom, 12, 4 y I. Cor. 12, 12) así Cristo se dice la Cabeza de la Iglesia según la semejanza de la cabeza humana” (*Summa theologica*. III, q. 8, a 1 y 2).

¹⁵⁷ **Sohm, Rudolph**. *Das altkatholische Kirschenrecht und das Dekret Gratians*. Munich, 1908. cit. Kantorowicz, Ernst. *Los dos cuerpos del rey*. Madrid, Alianza, 1985, p. 196.

¹⁵⁸ Landry, B. *L'idée de Chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle*. Paris, Alcan, 1929, p.124.

¹⁵⁹ Cfr. *idem*, p. 154/5.

¹⁶⁰ Maurice Hélin, a su vez, menciona que analizando la obra de Adam de Breme –evangelizador de Escandinavia– encontró 43 referencias a **christianitas** (“Christianitas”, en: *ALMA*, Boletín du Cange. 1959, XXIX, 2/3, p. 233, nota 13). Ejemplos ampliatorios para Polonia, en: Turkowska, Danila. “Autour du mot Christianitas”, en *ALMA*. Bull. Du Cange, 1961, XXXI, 2/3.

desarrollo del Reinado –temporal– de Cristo, que se conjugan en la idea de Cristiandad, a la vez que fundamentan aspectos básicos de la estructura política. En este esquema el Pontífice Romano es la cabeza indiscutible de la misma, el **caput totius Christianitatis**, que ahora gobierna no sólo a clérigos, sino también a los laicos. Se respira –en palabras de un autor– “cierta forma de conciencia de una comunidad cristiana”¹⁶¹. Así se desarrolla una cosmovisión y se pergeña el nombre de toda una época: la **Christianitas**.

A partir del siglo XIV comenzará a acentuarse (aplicarse) el aspecto político del reino de Cristo¹⁶². “El imperio universal, que Cristo posee más que cualquier otro, lo quiere ejercer de una sola manera; acepta solo un reinado espiritual. Si no fue rey temporal es porque deliberadamente rehusó serlo. Los teólogos coinciden unánimemente sobre este punto”¹⁶³.

Recapitulemos señalando que “el término Cristiandad (**Christianitas**), en el sentido de área territorial, sólo se fijó al cabo de muchos siglos. Pero hacia el siglo XII ya formaba parte del vocabulario corriente del mundo de habla latina. Durante el largo período del surgimiento de la Cristiandad, la palabra <Europa> no rivalizaba con ella, pero se la empleaba sólo en sentido geográfico y en obras científicas o en las exégesis de los pasajes bíblicos que describen la población del mundo. Sin embargo, en el siglo XIV ocurre un cambio muy señalado”¹⁶⁴ con el surgimiento de los humanistas¹⁶⁵ y más adelante con “el descubrimiento del Nuevo Mundo, que dio un gran estímulo a lo que podríamos llamar la <ideología continental> y al pensamiento geográ-

¹⁶¹ Van Laarhoven, J. *Op. cit.*, p. 90.

¹⁶² “El noble concepto del **corpus mysticum**, después de haber perdido gran parte de su sentido trascendental y haberse politizado, en muchos aspectos, secularizado por la Iglesia misma, fue una presa fácil para el pensamiento de los estadistas, juristas y eruditos que buscaban desarrollar nuevas ideologías que sirviesen para los incipientes estados territoriales y seculares” (Kantorowicz, E. *Op. cit.*, p. 200).

¹⁶³ Leclercq, J. *Op. cit.*, p. 44.

¹⁶⁴ Hay, Denys. “Sobre un problema de terminología histórica: <Europa> y <Cristiandad>”, en: *Diógenes*. Marzo 1957, p. 69. Cfr. Hubeňák, F. “Algunas reflexiones deshilvanadas sobre el pasado, presente y futuro de Europa”. Expuesto en el *II Simposio sobre Estudios de Europa*. Universidad Nacional de Cuyo. Abril de 2004.

¹⁶⁵ “El impacto de la terminología humanista, opuesta a **Christianitas** y favorable a Europa. Esta aversión hacia la terminología latina medieval era corriente entre los escritores que cultivaban el latín clásico. **Christianitas** no podía incluirse en el hexámetro” (Hay, D. *Op. cit.*, p. 73).

fico”¹⁶⁶. Precisamente la fuerza con que resurge la idea de **Christianitas** se observa ante el peligro turco y luego en los viajes –especialmente ingleses– al Nuevo Mundo¹⁶⁷.

“Es cierto, desde luego, que **Christianitas** (o más comunmente **respublica Christiana**) sigue empleándose con gran frecuencia durante los siglos XV y XVI, juntamente con los equivalentes vernáculos de esas expresiones. Pero la aparición, en el siglo XIV, de <Europa> como término cada vez más frecuente, al que se une <europeo> en el siglo XV, es de considerable interés en muchos sentidos”¹⁶⁸.

En el siglo XIV, con motivo del concilio de Constanza “todas las partes discutieron sobre la tácita premisa de que Europa y la Cristiandad eran la misma cosa”¹⁶⁹ y un miembro de la delegación inglesa escribió en un memorando “actualmente solo Europa es cristiana” (**sola Europa modo est Christiana**)¹⁷⁰. Eneas Silvio Piccolomini –el futuro Pío II– denominaba europeos a “todos aquellos que se llaman cristianos” y ante la caída de Constantinopla escribió: “fuimos derrotados en Europa, en nuestro mismo país, en suelo patrio”. A partir de Pío II la cantidad de datos es abrumadora. La identificación de la Cristiandad con Europa es un hecho generalmente aceptado entre publicistas y hombres de negocios, así como entre los estudiosos”¹⁷¹.

Pero el vocablo **Christianitas** fue perdiendo fuerza en la medida que la Cristiandad se dividía como consecuencia de la ruptura que implicó el surgimiento de los protestantismos y las consecuentes guerras de religión¹⁷². Las paces de Westfalia reconocieron la división de la Cristiandad y la pérdida de vigencia del término. El concepto “Europa” estaba preparado para reemplazarlo y un “nuevo mundo” estaba naciendo: la Europa de las Luces. No por casualidad en 1648 se

¹⁶⁶ Hay, D. *Op. cit.*, p. 76.

¹⁶⁷ Cantidad de ejemplos en: Le Van Baumer, Franklin. “The Conception of Christendom in Renaissance England” en: *Journal of the History of Ideas*. VI, 2, abril 1945, p. 131/56.

¹⁶⁸ Hay, D. *Op. cit.*, p. 70.

¹⁶⁹ *Acta Concilii Constanciensis*. III, 628-637.

¹⁷⁰ Mansi XXVII, col. 1022-1031, 1058-1070. Cfr. Hay, D. *Op. cit.*, p. 74/5.

¹⁷¹ Hay, D. *Op. cit.*, p. 76.

¹⁷² “Entre los motivos del cambio debemos señalar, ante todo, la declinación en la realidad de una iglesia universal. <Cristiandad> era una categoría que dependía directamente de una aceptación de la religión como principio unificador” (Hay, D. *op. cit.*, p. 70).

firmó el tratado de Westfalia y en 1688 irrumpió la primera revolución, surgida de las “nuevas ideas” iluministas¹⁷³.

Hasta Westfalia se defendió la unidad de la **Christianitas** pero la ruptura de la unidad medieval y la crisis de la Iglesia y el Imperio ayudaron a su reemplazo por el menos comprometido vocablo –de raíz clásica¹⁷⁴– Europa, consolidado en el siglo XVII¹⁷⁵.

Aunque sabemos por los registros romanos que la palabra **Christianitas** se siguió empleando frecuentemente en los siglos siguientes, como también **Respublica Christiana**, especialmente en el Renacimiento¹⁷⁶, apreciamos como evidente que el término **Christianitas**, que se utilizaba cotidianamente aparece fundamentado teóricamente en la documentación de la llamada Edad Media. Obviamente no encontramos este último término hasta el siglo XV o XVI, por lo cual evidentemente su uso para los siglos anteriores resulta claramente anacrónico. Más allá de la ideología de turno devolvamos el nombre Cristiandad a su época.

Si los hombres de los primeros siglos de nuestra era no dudaban que vivían bajo el imperio de Roma (**imperium romanorum**), los de habitantes de los siglos VIII a XIV tampoco dudaban que pertenecían a la Cristiandad (**Christianitas**).

SUMARIO

En el presente artículo el autor señala la necesidad de revisar la denominación de los períodos históricos de acuerdo a los usos de cada época. Así defiende el cambio del vacío término “Edad Media” por **Christianitas**.

¹⁷³ Cfr. Hubeňák, F. *Historia integral*, p. 96 y 183/4.

¹⁷⁴ Cfr. Hubeňák, F. “Europa, una mirada a lo lejos”. Expuesto en el *I Simposio sobre Estudios de Europa*. Universidad Nacional de Cuyo. Mayo de 2002. Publicado en: *Europa*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2, 2004, p. 257/78.

¹⁷⁵ Cfr. el canto del cisne de Novalis, los proyectos de Leibnitz y del abbe de Saint Pierre y finalmente “la paz perpetua” kantiana. Cfr. Vuyenne, Bernard. *La historia de la idea europea*. Barcelona, Labor, 1965.

¹⁷⁶ Cfr. Rupp, J. *Op. cit.*, p. 125.

En tal sentido rastrea exhaustivamente el uso de esta denominación en cantidad de fuentes antiguas y expone –y fundamenta– su opinión sobre la tergiversación del término en la Modernidad.

Para el autor una época histórica debe reflejar la realidad y cosmovisión de quienes vivieron en ella y no caben dudas que nadie –entre los siglos V y XV– creyeron, ni remotamente, que vivían en una Edad Media.

ABSTRACT

In the present article the author indicates the need to review the denomination of the historical periods according to the uses of every age. Thus, it defends the change of the empty term “Middle Age” for **Christianitas**.

In such sense, it exhaustively tracks the use of this denomination in an amount of old sources and exposes – and bases – his opinion on the distortion of the term in Modernity.

For the author, an historical time must reflect the reality and cosmo vision on those who lived in it leaving no doubts that nobody – between the V and XV centuries – thought remotely that they lived in a Middle Age.