LAS ACTAS DEL CONCILIO DE ELVIRA. ESTADO DE LA CUESTIÓN

En homenaje a Pedro de Palol Salellas

Los 81 cánones que han llegado hasta nosotros como resoluciones del concilio de Elvira son de especial importancia para la historia de la Iglesia en general y, más en particular, para la de España. Aunque la fecha del concilio no puede establecerse con precisión, hasta el momento, los límites extremos entre los cuales hubo de celebrarse (295-314) le garantizan en todo caso una antigüedad muy considerable, a la que hay que añadir la gran variedad de los temas tratados. Son, pues, una fuente histórica de primera clase, en orden a la reconstrucción de la vida eclesiástica en la segunda mitad, al menos, del siglo III.

El concilio de Elvira, por su interés y por sus peculiares características, ha sido objeto de especial atención para muchos investigadores, que ya en el siglo XVI se ocuparon de él y de sus cánones, sobre algunos de los cuales surgían serias dudas, sea por su contenido, como es el caso del canon 36, que prohíbe decorar los templos con pinturas de imágenes, sea por el talante extremadamente riguroso de muchas de sus sanciones, que suponían la excomunión sin reconciliación posible ni a la hora de la muerte. Ante estas prescripciones, algunos se sentían obligados a considerar el concilio como no ortodoxo. Otros trataban de excusar su rigor, mientras ponían en duda la autenticidad del canon 36 y de algún otro canon menos inteligible para la mentalidad propia de los siglos XVI o XVII.

Apoyándose en argumentos en parte ya esgrimidos por Baronio y recogidos también por Fernando de Mendoza, Berardi profundizó, a mediados

del siglo XVIII, en un problema hasta entonces no planteado con tanta radicalidad: el silencio que sobre los cánones de Elvira se observa en todos los antiguos recopiladores de disposiciones jurídicas eclesiásticas y su aparición por vez primera tan sólo en el siglo VII, le inclinan a pensar que difícilmente se puede considerar el concilio de Elvira como un genuino monumento de la antigüedad eclesiástica, ni sus cánones como firme garantía de la antigua disciplina[1].

Sólo dos años después que Berardi, Flórez, en su España Sagrada, hace alusión a otro hecho que también puede llamar la atención en las actas del concilio de Elvira: "Los cánones que aquellos Padres decretaron -dice- fueron ochenta y uno: número notablemente excesivo sobre el uso de los concilios antiguos; por lo que podrá alguno recelar, si se recopilaron aquí los puntos de disciplina eclesiástica que antes se hubiesen establecido en otros sínodos con el fin de que se tuviesen presentes en un cuerpo..."[2]. Para Flórez "es posible que el excesivo número de cánones del Iliberitano proviniese de alguna semejante providencia de renovar y recoger en un cuerpo otros establecimientos anteriores..."[3].

Es muy posible que esta opinión de Flórez sea la que queda reflejada en estas otras palabras de Cristóbal Medina Conde, escritas en 1763 o 1764: "[Granada] fue el glorioso teatro donde se celebró el Concilio Iliberitano, a quien dio este nombre. Concilio, o en frase de algunos eruditos, compilación de cánones de Concilios antiguos de España; tanto más apreciable cuanto es el más antiguo que nos ofrece públicos cánones y decretos de la más remota Antigüedad eclesiástica"[4].

A pesar de estas peculiaridades que llamaron ya la atención en esos siglos pasados, la plena autenticidad de las actas del concilio de Elvira dejó de ponerse en duda a partir del siglo XIX, siendo sin más admitidas como genuinas por toda clase de historiadores, como H. Th. Bruns, P.B. Gams, A. Harnack, F. Lauchert, C.J. Hefele-H.Leclercq, Z. García Villada, J. Gaudemet, etc.[5]. La autenticidad de estas actas ha llegado a ser posesión pacífica de los

(1) F. DE MENDOZA: *De confirmando concilio Iliberitano libri III*, Madrid 1594; BARONIUS: *Annales*, 1589, ad ann. 305; C.S. BERARDI: *Gratiani cánones genuini ab apocryp- his discreti* I, Taurini 1752. La edición de este último que he podido consultar es de Madrid 1783. D. Ramos-Lissón cita también en esta línea a M. Molkenbuhr, Dissertatio critica de Concilio Trullano, Iliberitano, et Monasterii 1791, que no he podido consultar.

(2) Tomo 12, Madrid 1754, p. 192.

(3) Ibid. p. 193.

(4) Cr. DE MEDINA CONDE: *Memorias Iliberitanas*, Ms. de Granada, Arch. Hist. S.J., Fondo Saavedra 73-10.

(5) H. Th. BRUNS: *Cánones apostolorum et conciliorum* II, Berlín 1839; P.B. GAMS: *Die Kirchengeschichte von Spanien* II, Regensburg 1864; A. HARNACK: *Geschichte der*

investigadores, que se aplican a dilucidar otros problemas del dicho concilio, como puede ser, por ejemplo, la fecha de su celebración, o los diversos datos históricos que se contienen en sus cánones.

* * *

En 1975, M. Meigne ha puesto en duda de nuevo la plena autenticidad de las actas, con una crítica algo precipitada de su texto, por medio de un artículo en el que mezcla serias reflexiones con argumentos carentes de valor[6].

Meigne comienza planteando las mismas inquietudes mencionadas por autores de los siglos pasados: el gran número de cánones, ochenta y uno, que contrasta con la media de veinte que hay que admitir para los demás concilios conocidos de épocas cercanas a la de Elvira; y el silencio de las antiguas colecciones canónicas, que no lo incluyen hasta que aparece la Hispana, en el siglo VII. A estos argumentos añade Meigne el del desorden reinante en la manera de agrupar los cánones. Según él, los 21 cánones primeros muestran un verdadero cuidado de seguir un cierto orden de materias; los demás, en cambio, forman una serie inconexa, fuera de una secuencia de diez decisiones sobre faltas carnales (can. 63 a 72) y tres cánones sobre delaciones y falsos testimonios (can. 73 a 75).

Por otra parte observa Meigne una contradicción entre los cánones 1 y 59: el mismo delito, el de idolatría, en el can. 1 se castiga con privación de la comunión aún al fin de la vida, y, en el can. 59, solamente con diez años de penitencia. También se fija Meigne en el can. 33, que impone continencia a los diáconos, presbíteros y obispos, precepto que le parece anacrónico a principios del siglo IV, aunque este argumento queda después anulado por la traducción que hace, con la cual le hace decir exactamente lo contrario de lo que dice. Efectivamente: por un mal entendimiento de la especial construcción con el verbo prohibere que emplean repetidas veces los del concilio de Elvira, Meigne defiende que el can. 33 prohíbe a diáconos, presbíteros y obispos que se abstengan de usar del matrimonio y de tener hijos. Y este error le lleva a confirmarse en su opinión sobre la influencia oriental en las actas del concilio de Elvira, opinión que ya había manifestado al principio, cuando expresaba su extrañeza de que en el extremo de occidente pudiera haber aparecido una

altchristlichen Literatur I, Leipzig 1893; F. LAUCHERT: *Kanones der wichtigsten altkirchlichen Conzilien nebst den apostolischen Kanonen,* Friburgo 1896; CJ. HEFELE-H. LECLERCQ: *Histoire des conciles* I, París 1907; Z. GARCÍA VILLADA: *Historia eclesiástica de España* 1/1, Madrid 1929; J. GAUDEMET: *Elvire II, Le concile d'Elvire:* Dict. Hist. Géogr. Eccl. 15, París 1963.

(6) M. MEIGNE: *Concile ou collection dElvire?* Rev. Hist. Eccl. 70 (1975), 361-387.

legislación tan cumplida, más antigua que la del oriente, donde sabemos que la legislación eclesiástica estaba más avanzada.

Llevado por todas estas consideraciones, Meigne se aplica al análisis del vocabulario y de la sintaxis de los diversos cánones, y observa lo siguiente:

En el primer grupo, formado por los 21 primeros cánones, que él llama el *Grupo A,* hay 15 excomuniones, en 12 de las cuales se emplea una fórmula de aceptación precedida de una negación: non accipere, non daré, non habere o non esse impertiendam communionem: también se encuentra abstineri y projicere ab ecclesia.

En el *Grupo B* (can. 63 a 75), tenemos de nuevo 9 cánones con fórmula también de aceptación precedida de una negación: non dandam ese, non accipere communionem, y abstinebitur.

En el *Grupo C* (can. 22 a 62 y 76 a 81), no se emplea la fórmula de aceptación precedida de negación, sino: arceantur a communione, abstineri a communione, alieni ab ecclesia, abjiciatur o projiciantur ab ecclesia. Y en el can. 52, el término insólito anathematizentur, del que escribe: "Este verbo, calcado del griego, no se encuentra en ningún concilio antes del de Nicea y aún en este último no en los decretos, sino al final de la fórmula de fe contra los arríanos".

Cuando se trata de la deposición de un clérigo, en el *Grupo A* se emplea degradari, en el *B* nada y en el C amoveri.

La fórmula in finem, nec in finem, sólo se encuentra en cánones de los grupos *A* y*B;* en el *C* el can. 47 emplea in fine mortis.

Tras estas consideraciones, Meigne concluye que "los grupos A y B tienen un aire de familia muy pronunciado, que los distingue del grupo C".

Meigne encuentra dificultades también en el empleo de algunos términos. Por ejemplo, el empleo de la palabra sacerdos aplicada al obispo en el grupo C, can 48. En otros concilios no se usa este término. Más atención dedica al uso del verbo prohibere y su construcción con doble negación. No me detengo en resumir sus argumentos en este último punto, porque carecen de valor y han sido ya refutados de manera evidente por E. Griffe y R. Gryson, de quienes nos ocuparemos más adelante.

Meigne hace análisis comparativo de los cánones de Elvira con los de otros concilios del siglo IV. De este análisis deduce que el can. 10 de Arlés depende de los cán. 8 y 9 de Elvira; el can. 11 de Arlés, del can. 15 de Elvira; y el can. 12 de Arlés, del can. 20 de Elvira. Como puede verse, todos estos cánones de Elvira pertenecen al grupo A. Hay en Arlés otros cánones idénticos o muy semejantes a los de Elvira, pero en estos casos los de Elvira pertenecen a los grupos B y C, y, según Meigne, son ellos los que se han inspirado en los de Arlés.

También en el concilio de Ancira el can. 19a parece haber sido influido por el can. 13 de Elvira.

En el concilio de Neocesarea sólo hay conexiones con cánones de Elvira de los grupos B y C.

En el de Nicea, sólo cuatro cánones del grupo C.

En cambio, en el concilio de Sárdica es claro que el can. 21 de Elvira (grupo A) influye en el can. 1 Ib (lat. 14) de Sárdica. Hay también conexiones con seis cánones del grupo B y diez del grupo C.

En los Cánones apostólicos advierte Meigne relaciones con cánones de Elvira, todos del grupo C, menos uno que pertenece al grupo B.

Meigne expone varias veces sus conclusiones: "Los resultados precedentes conducen a acercar entre sí los grupos A y B, semejantes, y a separar los grupos A y C, incompatibles. ¿Podrían fundirse los dos primeros grupos en uno solo? La semejanza de estilo y de expresiones incitaría a hacerlo, si su separación en la colección no sugiriese una diferencia de procedencia o de fecha". "El reconocimiento de tres grupos nos permite atribuir al Concilio de Elvira al menos el grupo A, de veinte y un cánones, y mantener su datación en el 15 de mayo 300/3, antes de la persecución de Diocleciano y Maximiano (303-305). Los cánones 45 y 46, en los cuales se apoyaban algunos para situarlo después de las persecuciones, pertenecen al grupo C. El conjunto de los tres grupos componen pues muy probablemente una colección local, como las que constituían entonces las Iglesias dotadas de autonomía jurídica".

El *Grupo A* contendría los 21 cánones genuinos del concilio de Elvira, celebrado alrededor del 300. El *Grupo B* (can. 63 a 75) sería un conjunto de trece decretos contemporáneos de los que pueden hallarse en los concilios anteriores al de Nicea. El *Grupo C* (can. 22 a 62 y 76 a 81) tiene sus correspondientes en concilios que van desde el de Arlés hasta el de Sárdica y aún más allá, como también en los Cánones apostólicos.

La tesis propuesta por Meigne ha tenido algunas respuestas negativas. Antes he hecho alusión a *E. Griffe,* quien rechaza con toda razón la interpretación errónea que hace Meigne del can. 33. Pero Griffe no se ocupa más que de este caso aislado, prescindiendo de todo el resto de la tesis[7].

D. Ramos-Lisson publicó un artículo en 1979, rechazando la tesis de

(7) E. GRIFFE: *Le Concile d'Elvire et les origines du célibat ecclésiastique:* Bull. Litt. Eccl. 77 (1976) 123-127.

Meigne en general[8]. Después de hacer un breve resumen del trabajo de Meigne, hace sobre él seis observaciones: 1) La abundancia de cánones puede parecer extraña, pero no es argumento decisivo, porque se puede deber a circunstancias concretas que no conocemos. 2) La contradicción entre los cán. 1 y 59 quizá se expliquen porque el 59 se redactó posteriormente y se incorporó al texto de la Hispana. En todo caso sería un hecho aislado del que no se puede deducir una teoría general. 3) Son de poco valor los argumentos deducidos del análisis del vocabulario; son términos que existen ya en la literatura cristiana anterior al concilio de Elvira y además no está claro que los diversos términos sean exclusivos de cada uno de los tres grupos de Meigne. 4) Los paralelismos con los demás concilios pueden explicarse, como hasta ahora se ha hecho, por influjo del concilio de Elvira en los demás, y no al revés. El hecho de que en la misma colección Hispana se hallen esos otros concilios avala esta interpretación. 5) De acuerdo con E. Grifle, la interpretación que hace Meigne del can. 33 y su comparación con el can. 51 apostólico no es de recibo. 6) Igualmente de acuerdo con Grifle, la supuesta existencia de un grupo maniqueo en Hispania es totalmente gratuita.

"En consecuencia -concluye Ramos-Lisson- juzgamos que la actitud más razonable es la de mantener la genuinidad de todos los cánones del Concilio de Elvira, hasta tanto no se presenten argumentos definitivos en contra".

Hasta el momento, que yo sepa, la mejor y más detallada crítica que se ha hecho del ensayo de Meigne es la del malogrado historiador *A. Díaz Toledo*, en su tesis doctoral sobre el concilio de Elvira, leída en 1979 y que ha quedado inédita tras su prematura muerte[9].

Díaz Toledo deja bien claro desde el principio que considera admisible la hipótesis de que los cánones de Elvira sean en realidad una colección de cánones de una Iglesia de España y que "aunque los argumentos de Meigne no son los más apropiados, cuestionar en profundidad las 'actas' de nuestro Concilio es una tarea aún por realizar". Incluso reprende en Meigne el que las dudas que propone no le hayan conducido a "realizar un análisis riguroso sobre la existencia del Concilio de Elvira, pues, sin más argumento, Meigne, al no cuestionarse la realidad global de las 'actas' de Elvira, debilita substancialmente su ensayo".

Una vez bien asentada esta postura de objetividad, Díaz Toledo analiza con rigor crítico los argumentos de Meigne y deja bien patente la debilidad de

(8) D. RAMOS-LISSON: *En torno a la autenticidad de algunos cánones del concilio de Elvira:* Script. Theol. 11 (1979) 181-186.

(9) A. DÍAZ TOLEDO: *El concilio de Elv(b)ira. Historia, Ciencia e Ideología*. Tesis doctoral, Granada 1979. Dactilografiada. T.I. fol. 96-149.

muchos de éstos y, sobre todo, la inviabilidad del método aplicado por el también malogrado autor citado.

He aquí el resumen de la argumentación de Díaz Toledo:

1) A Meigne le perturba sobre todo la abundancia de cánones en Elvira y la falta de orden en las materias a que éstos se refieren. Observa que, si Meigne admite que "en Elvira se celebró el primer Concilio de los que hemos conservado sus decretos", no tiene ningún fundamento aplicar al primer concilio las características formales halladas en los posteriores; "...el hecho de tratarse de una legislación 'primitiva' justifica un grado mayor de 'incoherencia' del que podría admitirse en otras posteriores". "Establecer la extensión y el orden como criterios para determinar la autenticidad de las 'actas', nos parece montar la argumentación sobre el vacío, sobre todo desde que se admite la existencia de un primer Concilio. Nos parece obvio pensar que, no existiendo reglamentación previa, sólo imaginable con el transcurso de la práctica conciliar, en la asamblea se tratarían cuantos problemas preocuparan a los asistentes. Sobre todo si se tiene en cuenta que concilios convocados por un motivo determinado, tratan los más diversos asuntos...". Además, Meigne da por supuesto que las actas deberían reflejar el mismo orden seguido por el concilio.

Para hacer resaltar el desorden de Elvira, Meigne propone un supuesto orden en otros concilios, como el de Arlés, el de Neocesarea, etc. Pero la agrupación que hace Meigne de los cánones de estos otros concilios son claramente artificiales y no sirven sino para tratar de ocultar la disparidad de temas que es visible en ellos.

2) Se extraña también Meigne de que "este concilio surge bruscamente de la historia, al principio del siglo IV, armado de 81 decretos, como si resumiese la disciplina de un siglo". "Parecía hasta el presente —continúa Meigne más adelante— que bajo el cielo andaluz se habían dado cita ya todas las cuestiones de disciplina que no aparecerán sino durante el siglo IV en el resto de la cristiandad". En concreto, el can. 33, sobre la continencia de los clérigos, "se ingería sin previo aviso en la vida conyugal de los clérigos y acababa suscitando sospechas. Colocado al principio del siglo IV, este canon parecía inexplicable... Negaba y condenaba sin explicaciones tres siglos de tradición apostólica"[10].

Díaz Toledo piensa que Meigne "realiza su estudio sin considerar la integración de los decretos en la dinámica de las comunidades donde fueron elaborados. A lo largo de la obra de Meigne hay varios síntomas de ese 'olvido' ¿Acaso antes de los concilios no tenían vida las comunidades? Y si las

(10) M. MEIGNE: *O.c.*, p. 361.

comunidades existían ¿cómo puede afirmarse que el 'concile surgit brusquement' sin realizar un análisis previo de las fuentes existentes? En el caso del Concilio de Elvira y comprobada las relaciones con la iglesia africana, ¿ha tenido en cuenta Meigne la obra de Tertuliano, Cipriano? ¿Sobre qué fundamento se puede afirmar que los padres de Elvira introdujeron novedades en relación con la problemática que ellos conocían? Este lapsus es el causante de la admiración de Meigne". Y a continuación señala Díaz Toledo las contradicciones de Meigne a propósito del can. 33.

3) Otro argumento de Meigne es la contradicción existente entre el can. 1 y el can. 59 de Elvira. Díaz Toledo reconoce que "difícilmente se puede ocultar que entre los cánones 1 y 59 existen diferencias, pero incluso dejando al margen que formulaciones similares para nosotros pudieran contener variaciones significativas en su tiempo, ¿es menos contradictorio proponer que el Concilio de Elvira se estructuró según nuestra razón lógica?".

4) Sobre el análisis que hace Meigne del vocabulario y la sintaxis en su estudio del texto, Díaz Toledo, a propósito de las diversas fórmulas de excomunión empleadas en las actas de Elvira, recuerda que "a lo largo del siglo IV no existe fórmula alguna cristalizada para la excomunión, más aún, como admiten casi todos los estudiosos de la penitencia pública, a lo largo del siglo IV el mismo hecho de la excomunión de ninguna manera tiene un sentido simple y uniforme...; dando por supuesto o ignorando toda esta problemática, Meigne se limita a observar la ordenación de las sanciones impuestas en el Concilio de Elvira, bajo la óptica previamente montada de sus grupos". Y más adelante: "Lo que cuestionamos es que Meigne no tenga capacidad de admitir que el 'Concilio de Elvira' por el hecho de ser el primer concilio del que conservamos sus decretos (mientras que con una crítica seria no se demuestre lo contrario), es lógico que tenga una ambigüedad en el uso de los términos, una imprecisión en la distribución de las sanciones, una variación en el mismo concepto de excomunión... características que tendrían otro significado si las halláramos en un concilio de otro período. ¿No es 'lógico' el uso de distintas formas para expresar la expulsión de la comunidad, cuando aún no se habían cristalizado tales separaciones? ¿No es 'lógico' que en una asamblea donde es discutible el uso de estenógrafos se trataran temas 'casi iguales' con diferentes criterios? ¿No lo es que un concilio convocado sin un tema reconocido, discuta cuantas preocupaciones tengan los asistentes con derecho a hablar (teniendo en cuenta que ello sucedía aún en los concilios convocados para tratar temas concretos)? Por último ¿no es lógico que, no estando pre-establecida una ordenación de temas y un criterio de sanciones, ambos variaran a lo largo de la reunión?".

La presencia de la palabra "sacerdos" en el can. 32 de Elvira conduce a

Meigne a esta tajante conclusión: "Se puede afirmar que el can. 32 (a causa de sacerdos) es posterior a Nicea"[11]. Y esto, porque tal término es "muy raro en los escritos oficiales antes de la mitad del siglo IV"[12]. Díaz Toledo, con toda razón, arguye: "¿sobre qué fundamentos se pueden establecer distinciones entre lenguajes conciliares y extra-conciliares? En el momento que nos ocupa, el lenguaje conciliar no difiere del resto, por la simple razón de que aún no estaba elaborado dicho lenguaje". Cipriano usa la palabra "sacerdos" repetidas veces: "¿por qué no era lenguaje oficial el de Cipriano cuando da respuesta a las cuestiones planteadas por las distintas iglesias?".

5) Díaz Toledo cree también que Meigne no es consecuente con sus criterios de agrupación, al hablar de un *Grupo C* que no tiene ninguna coherencia interna; habría que hablar, en todo caso, de x grupos. Otra inconsecuencia de Meigne en este aspecto es que el can. 21, el único del que, según él, tenemos conocimiento por otra fuente —el can. 11, lat. 14 de Sárdica— "no tiene referencia alguna con los cánones que según el estudio de Meigne, corresponderían realmente al Concilio de Elvira, o sea, su grupo A; y sí la tiene con el canon que le sigue (can. 22) que, según Meigne, pertenece al tardío grupo C".

6) Muy acertadamente, según creo, Díaz Toledo reprocha a Meigne no haber utilizado en su análisis el criterio del "primitivismo jurídico, según el cual difícilmente se podrían distinguir grupos en los cánones de Elvira". "Meigne ni siquiera se plantea la cuestión. Teniendo en cuenta este criterio, al menos tan válido como el criterio del orden, empleado por Meigne, se pue- de proponer la 'primitividad' de la mayoría de los cánones de Elvira".

7) Díaz Toledo se enfrenta con el análisis comparativo que hace Meigne de los cánones de Elvira con los de otros concilios antiguos. "El análisis comparativo de Meigne —escribe Díaz Toledo— no se dirige a poner al descubierto cuanta información exista en los cánones relacionados; al contrario, sus comparaciones sólo pretenden constatar las tesis previamente elaboradas. Se trata de un estudio comparativo a-histórico".

Sería muy largo incluso el resumen del análisis que de dichos concilios hace Díaz Toledo y su comparación con el de Elvira. Sí creo poder afirmar que lo realiza de manera mucho más seria y objetiva que Meigne, y deja bien patente la endeblez de la argumentación de este último. Concluye así: "Pensamos que lo expuesto es suficiente para cuestionar los criterios empleados por Meigne. Si hemos desarrollado otras posibles relaciones entre los concilios considerados, no es con la pretensión de perfeccionar los análisis

(11) M. MEIGNE: *O.c.*, p. 379.
(12) Ibid., p. 371.

de Meigne, sino con el objeto de cuestionar un estudio comparativo que prescinde de los elementos más significativos de cada uno de los términos de la comparación. Haciendo abstracción de las diferencias entre la reglamentación del comportamiento sexual del hombre y de la mujer, prescindiendo de las variaciones existentes en la fijación de la conducta sexual del clero, marginando el sentido que pueda tener el potenciar o no el uso de la delación dentro del comportamiento moral... si hacemos caso omiso de todos estos elementos, ¿existe algún criterio, aparte de la 'subjetividad', para establecer un estudio comparativo?. Sólo considerando los cánones en conexión con unas problemáticas y situando éstas dentro de sus respectivas comunidades, puede tener algún sentido la realización de un estudio comparativo. De lo contrario, como puede deducirse de lo que llevamos expuesto, la comparación se limita a reproducir los hipotéticos puntos de partida".

Es evidente que, para estudiar a fondo las actas del concilio de Elvira es necesario, ante todo, contar con una edición crítica de las mismas, cosa que aún no tenemos. Pero Díaz Toledo insiste, con A. de la Hera[13], en que no bastará tampoco contar con la edición crítica, si no se realiza además un verdadero estudio crítico de su texto y "un estudio comparativo que ponga de relieve las diferencias existentes dentro del conjunto de los cánones y en relación con los otros concilios. Las comparaciones entre los distintos concilios exigirían precisar sus diferentes coyunturas si queremos comprender que ante problemas similares se establecieran diversas medidas. En lugar de una crítica de la fuente, el estudio de Meigne se limita a proyectar sobre los decretos una serie de categorías anacrónicas, intentando constatar sus resultados a la luz de otros concilios. Todo elemento que pueda cuestionar su esquema es simplemente ignorado...".

* * *

R. Gryson, gran conocedor de la antigüedad cristiana, opina también que en la demostración de Meigne "hay muchos puntos débiles, lagunas y argumentos simplistas"[14].

En su breve comentario al trabajo de Meigne, Gryson se detiene primeramente en la traducción e interpretación que Meigne hace del can. 33,

(13) A. DE LA HERA: *"Falsus testis" et "delator":* An. Hist. Der. Esp. 33 (1963), 365-389.
(14) R. GRYSON: *Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique:* Rev. Théol. Louv. 11 (1980) 157-185.

la cual, como ya hemos recordado, lo que se manda en él no es que los clérigos se abstengan del uso del matrimonio y de engendrar hijos, sino todo lo contrario: se prohíbe que se abstengan y que dejen de tener hijos. Gryson confiesa que la formulación de este canon es ciertamente desorientadora y que si hubiésemos de referir su texto a las normas de la sintaxis clásica, sería esa su interpretación. Pero añade: "Desde el punto de vista filológico, sin embargo, esta interpretación no es aceptable en el caso presente". A continuación confirma plenamente su aserto mediante el análisis de los otros cánones en que aparece el mismo verbo prohibere.

Meigne deducía de su errónea traducción que el can. 33 mostraba las mismas inquietudes anti-encratistas conocidas en Oriente; y también, que había que situarlo más bien a fines del siglo IV y no a principios de ese siglo, por lo que no podía pertenecer a los auténticos cánones del concilio de Elvira.

R. Gryson rechaza su interpretación, pero afirma al mismo tiempo, que Meigne probablemente tiene razón en el punto fundamental de su tesis, a saber: que los 81 cánones atribuidos al concilio de Elvira no son en su totalidad la obra de este concilio, sino que se trata en realidad de una colección canónica, de la cual sólo los 21 cánones primeros provienen efectivamente del concilio de Elvira. Un segundo grupo (cánones 63-75) habría sido añadido al primero o, al menos, habría sido constituido entre los concilios de Arlés y de Nicea. Y los cánones restantes serían más tardíos. La colección no habría alcanzado su estado definitivo hasta finales del siglo IV.

Para Gryson, el mérito principal de Meigne ha consistido en "poner a la luz detalles perturbadores que nadie parecía haber advertido hasta ahora. Se observan en los cánones de Elvira repeticiones, contradicciones, inconsecuencias, que piden una explicación. Una duda seria planea en todo caso sobre la autenticidad de los cánones 22-62 y 76-81, y la hipótesis de una compilación análoga al 'concilio de Laodicea', por ejemplo, es plausible".

No considera posible, en los límites de su breve reseña, resolver el problema "que exige un estudio profundo y que supone ante todo una edición crítica de los cánones de Elvira, la cual no existe por el momento"[15]. Sin embargo, en breves líneas, indica cuál es su actual posición con respecto al tema: Laeuchli, por diferentes caminos, tres años antes que Meigne, aportó algunas observaciones que favorecen en cierto modo a la tesis de este último, al advertir que los cánones que excluyen de la comunión incluso en la hora

(15) R. GRYSON: *O.c.*, p. 163.

de la muerte, sólo se dan en el grupo de cánones 1 al 21 (el grupo A de Meigne) y en el de los cánones 63 a 75 (grupo B de Meigne), a pesar de que la gravedad de las faltas pueda ser semejante en otros casos[16]. Gryson añade: "Un primer examen me hace pensar que será posible multiplicar las observaciones de este género y vigorizar la hipótesis que los cánones 22-62 y 76-81 no provienen del concilio de Elvira. Creo también que el canon 33 no se remonta a principios del siglo IV, sino que pertenece a la época en que se impone por Roma la ley de la continencia a todo el Occidente y sobre todo a España, a fines del siglo IV".

Desconociendo todavía los argumentos que R. Gryson podrá aducir como justificación de su nueva posición, es imposible examinarlos por el momento. Esperemos que pronto podamos contar con un amplio trabajo sobre el particular, que, con toda seguridad, merecerá la mayor atención, dada la reconocida competencia del citado autor.

* * *

Muy recientemente, las actas del concilio de Elvira han sido objeto de un nuevo análisis. *Jesús Suberbiola Martínez*, profesor titular en la Universidad de Málaga, tomando pie, sobre todo, del trabajo de Meigne, "la mayor contribución crítica hasta ahora", según él, propone su nueva tesis en un librito de 138 páginas, la cual, según palabras del autor, "no va dirigida a reforzar ninguna de las ya existentes, aunque reconozco que el camino indicado por M. Meigne es el más prometedor; sin embargo, no comparto todos sus resultados. A mi modo de ver -continúa-, los 81 cánones de Elvira no contienen un concilio y una colección canónica para uso de una iglesia local, sino sencillamente, una colección conciliar, la más antigua de la Iglesia, integrada por las actas de cinco concilios hispánicos correspondientes a los siglos III y IV"[17].

A todo lo largo del trabajo aparecen afirmaciones más o menos rotundas, interpretaciones y tomas de posición que, según mi opinión, son, por lo menos, muy discutibles, por lo que, al resumir aquí sus argumentaciones, creo necesario ir haciendo algunas observaciones, que desearía se leyesen con el mismo ánimo con que han sido escritas, es decir, con el deseo de contribuir, aunque sea mínimamente, al esclarecimiento de un tema que a todos nos interesa llegar a conocer con la mayor objetividad posible.

La tesis de Suberbiola se desarrolla en siete capítulos, cuyos títulos dan

(16) S. LAEUCHLI: *Power and Sexuality*, Philadelphia 1972.

(17) J. SUBERBIOLA MARTÍNEZ: *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La Colección de Elvira*, Universidad de Málaga 1987. Agradezco cordialmente al autor la deferencia que ha tenido conmigo obsequiándome un ejemplar de su obra.

idea de los diversos pasos que sigue en su desarrollo: cap. I. Ni concilio ni colección canónica; cap. II, Una colección conciliar; cap. III, El primer concilio hispano-romano c. 298; cap. IV, El concilio de Elvira c. 309; cap. V, ¿Un concilio en Córdoba c. 354?; cap. VI, El cuarto concilio hispano-romano c. 365; cap. VII, El concilio de la Lusitania c. 396.

En el cap. I, para probar que las actas actuales no reúnen los cánones de un solo concilio, aduce los siguientes argumentos:

a) *La discordancia de los cánones.*

Comienza el A. este apartado mostrando la contradicción tantas veces mencionadas, entre los cánones 1 y 59. Considera que no es comprensible que en un mismo concilio se penalice al idólatra en un canon con la excomunión, incluso a la hora de la muerte, y en otro "como si hubiese cundido una amnesia general", vuelvan sobre el tema para sentenciar no recibirlo hasta cumplir diez años de penitencia.

Este argumento, tantas veces repetido, es quizá el más fuerte de cuantos se han aducido contra la unidad de las actas. Esto no obstante, creo que un estudio seriamente crítico de las susodichas actas obliga a algo más que a insistir sobre la clara contradicción que a primera vista se aprecia entre ambas disposiciones.

El can. 1 dispone que no reciba la comunión "nec in finem" el bautizado adulto que "ad templum idoli idolaturus accesserit et fecerit quod est crimen principale, quia es summus sceleris"[18]. El can. 59 prohíbe "ne quis Christianus, ut gentilis, ad idolum capitolii causa sacrificandi ascendat et videat. Quod si fecerit, pari crimine teneatur. Si fuerit fidelis, post decem annos acta paenitentia recipiatur". ¿Hay aquí una contradicción palmaria con el can. 1? Creo que lo menos que se puede decir es que no está tan claro que así sea. Porque la redacción del can. 59, como bien ha notado Gaudemet[19], es en todo caso confusa y de difícil inteligencia.

Parece ser que en su primera parte, el can. 59 prohíbe al catecúmeno que suba al capitolio "causa sacrificandi", para sacrificar. Tratando, en esta primera parte, de los catecúmenos, el concilio les recuerda solamente que eso les está prohibido, sin añadir, como es lógico, excomunión, de la que el catecúmeno no es todavía sujeto posible. En la última parte del canon, se dice que "si fuerit fidelis, post decem annos acta paenitentia recipiatur". Pero la poca claridad del

(18) Cuando cito el texto latino, lo hago siempre según la edición crítica de la Hispana, de F. Rodríguez en: G. MARTÍNEZ DÍEZ, S.I. y F. RODRÍGUEZ, S.L: *La colección canónica hispana IV. Concilios Galos. Concilios Hispanos: primera parte*, Madrid 1984, p. 233-268.

(19) J. GAUDEMET: *O.c.* en la nota 5, col. 325.

canon se halla en las expresiones que median entre las dos partes citadas. En primer lugar, tratando del catecúmeno, el can. 59 prohíbe "ne, ut gentilis, ad idolum capitolii causa sacrificandi ascendat *et videat"*. ¿Qué quieren decir con este *et videatl* Porque si lo que se prohíbe es simplemente subir al capitolio para sacrificar, ¿qué sentido puede tener esta añadidura? Es verdad que, tal como se nos transmite el texto por la Hispana, resulta forzado interpretar la frase completa en el sentido de que lo que en el can. 59 se considera es el caso del catecúmeno que, aunque sube al lugar de los sacrificios, el capitolio, para sacrificar, *de hecho* solamente asiste al sacrificio (et videt). Por otra parte, si esta interpretación puede parecer forzada, aceptar que el canon solamente se refiere al hecho del sacrificio efectivo elimina toda explicación, forzada o no, de la expresión *et videat.* Y no sólo eso: ¿qué explicación tendría entonces la frase que sigue: quod si fecerit, *pari crimine* teneatur? ¿A qué se refiere el *pari crimine*, si no ha habido más que un acto de plena idolatría? Relacionarlo con "ut gentilis" es también forzado.

Estos interrogantes me inclinan a pensar que en este canon se recuerda al catecúmeno y al fiel que la mera asistencia al sacrificio es ya pecado de idolatría y, por tanto, les está prohibido. En el caso del fiel, se castiga con diez años de penitencia, pena justamente menor que la impuesta en el can. 1, puesto que también es menor el grado de idolatría.

Suberbiola refuerza el argumento de la discordancia de los cánones con otra supuesta contradicción que en realidad no existe. "Más chocante todavía es -escribe- el caso del adúltero a quien se destinan estas tres disposiciones". Se refiere a los cánones 7, 47 y 69: "Se observará -dice- que en el canon 7 al fornicador reincidente se le priva de la comunión incluso a la hora de la muerte. Sin embargo, en el 47, al adúltero, igualmente reincidente, por no decir pertinaz, se le otorga la comunión a la hora de la muerte, si promete cesar en su delito. ¿Por qué este trato de favor? ¿Acaso el adulterio no es fornicación? En este caso, al ostensible desacuerdo canónico habría que añadir cierta arbitrariedad, ya que el incurso en el canon 7, al menos hizo la penitencia establecida cuando pecó alguna vez; sin embargo, quien llevó una vida plagada de adulterio y que ignoramos si hizo penitencia, a la hora de la muerte no se le niega la reconciliación". El A. no ha caído en la cuenta, como se ve, que precisamente ahí radica la diferencia fundamental entre un caso y otro. El fornicador aludido en el can. 7 es un reincidente *después de haberse sometido ya una vez a la penitencia y haber sido reconciliado.* Cualquiera que conozca la práctica penitencial de la época sabe bien que la penitencia se concedía una sola vez. Por tanto, para el tal fornicador no quedaba ya más recurso que esperar directamente en la misericordia divina, porque la Iglesia, según el sentir generalizado de la época, no podía ofrecerle ya lo que se consideraba

como la "segunda tabla de salvación", después de la primera, que era el bautismo. En el can, 47 se habla de un bautizado adúltero que, después de "una vida plagada de adulterios" se encuentra ante la muerte y pide la reconciliación por la penitencia. Si está arrepentido —"si se promisserit cessaturum"— no hay ningún impedimento para concederle la reconciliación. Pero el mismo canon se encarga de advertir que, si cura y vuelve a pecar, ya no quedará remedio para él; ya no podrá "jugar con la comunión de paz", porque sería repetir la penitencia, y esto no era posible.

El A., convencido, por error, de la contradicción entre los dos tratamientos, y pretendiendo recurrir a un argumento "ab absurdo", escribe: "Luego, según esta disciplina canónica, era mejor llevar una vida pecadora y arrepentirse en el último momento, que hacer penitencia por un delito cometido, ya que de reincidir morirías sin comunión. ¿Cómo es posible que los obispos congregados en Elvira aprobasen tanta depravación? ¿Son conscientes los defensores del número 81 de estas conclusiones?". Los defensores del número 81 y otros que no lo somos, al menos a priori, de lo que somos conscientes es de que esa era con toda certeza la práctica penitencial de la época y de que precisamente ese rigor extremo a que se llegó fue la causa principal que condujo a convertir en práctica generalizada la costumbre de posponer lo más posible la recepción del bautismo, recibido en muchísimos casos solamente a la hora de la muerte, o al menos lo más tarde posible, en edad ya avanzada y supuestamente menos expuesta a peligros morales.

Suberbiola relaciona el "post tempora constituta acta paenitentia" del can. 7, con el can. 69, en el cual, según él, se especifica cuál es ese tiempo de penitencia a que se refiere el can. 7. Pero el can. 69 se puede relacionar con el can. 47, en ningún modo con el can. 7, con el que nada tiene que ver, porque este último trata de la fornicación simple, mientras que en el can. 69 se imponen 5 años de penitencia al que comete adulterio. Y aún con respecto al can. 47 hay que tener en cuenta las diferencias, porque en el 69 se refiere al que comete adulterio por una sola vez. Consecuentemente, carecen de todo sentido las conclusiones que el A. cree poder deducir de sus consideraciones citadas: "...pensar que todo eso se ha legislado en un solo concilio y en el orden que nos ha sido transmitido, sería poco menos que acusar a los padres congregados en Elvira de amnésicos, parciales, incitadores a la depravación y desordenados". Para Suberbiola, el orden lógico de estos tres cánones es: primero el can. 69, que prescribe el tiempo que ha de durar la penitencia; después el can. 7, que alude, según él, a ese tiempo de penitencia; finalmente el can. 47. Con tal que exista entre todos "un período de tiempo prudencial que haya motivado un cambio de actitud". Lo peor es que, cuando en el cap. II se adentre en el estudio del orden cronológico de los cinco concilios que cree

ver en las actas, estas falsas interpretaciones de los cánones 7, 47 y 69 van a ser decisivas.

Concluye el A. su apartado dedicado al argumento de las contradicciones afirmando que "todavía hay más discordancias en los cánones, pero no son tan abultadas como éstas". Supongo que se referirá a las que comenta en el apartado c), y a él, por tanto, me remito.

b) *El anacronismo canónico.*

No es mucho más afortunada la argumentación en este otro capítulo. Suberbiola ve la primera muestra de anacronismo en el célebre canon 33. A M. Meigne, y a otros también, como hemos visto, también ha parecido prematuro este rigor en el ordenamiento de la conducta sexual de los clérigos. También R. Gryson piensa que el can. 33 encaja mejor a finales del siglo IV, cuando se impone por Roma la ley de la continencia en todo el Occidente. Lo que a nadie se le había ocurrido hasta ahora es probar el anacronismo del can. 33 recurriendo al can. 19: "Espiscopi, presbyteres et diacones de locis suis negotiandi causa non discedant, nec circumeuntes provincias quaestuosas nundinas sectentur; sane ad victum sibi conquirendum aut filium aut libertum aut mercenarium aut amicum aut quemlibet mittant; et si voluerint negotiari, intra provinciam negotientur".

Comenta el A. que el can. 19 refleja el ambiente en que se desenvolvía el clero hispano en los principios del siglo IV. Muchos clérigos eran mercaderes, como ocurría también en África, según testimonio de Cipriano, "pues todavía la dinastía no había iniciado las donaciones y traspasos de tierras a la Iglesia, con las cuales poder sustentarse el clero".

Lo curioso es la conclusión que deduce a continuación:

"Entonces ¿cómo en esa fecha se iba a prohibir a los obispos, presbíteros y diáconos engendrar hijos, si expresamente el canon 19 manda que envíen a éstos a negociar fuera de la provincia para buscar el sustento necesario? ¿Cómo no tenerlos en estas circunstancias si era cuando más lo necesitaban?... Repito, es imposible que el episcopado hispano decretase el canon 33 en esta fecha".

No creo que sea necesario detenerse demasiado en la crítica de esta sorprendente conclusión. No creo tampoco que los legisladores del can. 33 tuviesen la más mínima conciencia de estar impidiendo con él el comercio de los clérigos al no dejarles proveerse de buenos recaderos gratuitos para sus negocios. El can. 19 prescribe a los clérigos que, si quieren negociar, lo hagan dentro de los límites de la provincia; pero que no se ausenten de ella; incluso para buscarse el sustento necesario, no deben abandonar su provincia; en vez de salir ellos, que envíen a algún hijo, liberto, asalariado, amigo o cualquier

otro. Las razones por las que la conducta sexual de los clérigos se fue regulando cada vez con mayor rigor son de otra índole y nada tienen que ver con la necesidad de tener hijos disponibles para el comercio.

Otro argumento del A. para probar el anacronismo del can. 33 queda expresado con la siguiente pregunta retórica: "¿Quieren hacernos creer los defensores del número 81 que en las Hispanias su clero mercantil se había auto-decretado la castidad y continencia conyugal antes de 'inventarla' los monjes de Egipto? ¿Entonces a qué vino Prisciliano?". Me parece ligeramente arriesgado considerar imposible la práctica de la castidad y de la continencia antes de que la "inventaran" los monjes de Egipto y nos la importara Prisciliano.

Para terminar, afirma que "aunque el concilio de Nicea del 325 prohibió a los clérigos habitar con sus esposas en el canon 3, no obstante, tardaron más de medio siglo en abstenerse del uso del matrimonio, justamente cuando ya no necesitaron engendrar hijos para su sustento, por haberse declarado al cristianismo religión oficial del Estado romano en el 380 con Teodosio y ya tener asegurados de por vida sus ingresos". Dicho sea de paso, el can. 3 de Nicea no prohíbe a los clérigos habitar con sus esposas. Más adelante volveré sobre este asunto.

El segundo canon que le parece anacrónico es el canon 43: "Pravam institutionem emendari placuit iuxta auctoritatem Scripturarum ut cuncti diem pentocosten post pascha celebremus non quadragessimam nisi quinquagessimam. Qui non fecerit, novam haeresem induxisse notetur". El A. juzga "harto precoz para aquellos obispos periféricos congregados en Elvira" que les pareciese tan grave este asunto a principios del siglo IV, "sin haberse iniciado el arrianismo, sin estar establecido el símbolo niceno, sin haber surgido todavía la gran herejía contra el Espíritu Santo a mediados del siglo IV, el macedonianismo, refutada por Atanasio en el 359 y condenada por él en el sínodo alejandrino del 362". El partir de un concepto demasiado moderno del Pentecostés, directamente relacionado con el Espíritu Santo, ha desorientado al A. y le ha hecho relacionar el can. 43 con la teología sobre el Espíritu Santo, cuyo desarrollo es, efectivamente, posterior a la supuesta fecha del concilio de Elvira. Pero el can. 43 nada tiene que ver con todo eso. Los historiadores de la liturgia conocen bien la importancia que tuvo en los primeros siglos la fijación y el modo de la celebración de la Pascua de Resurrección, así como las grandes controversias que conmovieron a las diversas Iglesias con ese motivo. También conocen que hubo sus diferencias sobre la duración del tiempo pascual, con predominio de la quincuagésima sobre la cuadragésima, es decir, de la duración del tiempo de alegría, libre de penitencia, en el que se oraba de pie para mostrar el gozo, etc., durante 50 días, hasta Pentecostés, fiesta heredada de los judíos, y que en los primeros siglos cristianos era sobre todo el

día final de esos 50 días pascuales. Algunos querían dar por terminado el tiempo pascual a los 40 días, en la fiesta de la Ascensión. A este problema se refiere el can. 43 y nada hay en ello que suponga anacronismo alguno[20].

El can. 51 se presenta también como anacrónico porque se manda en él que no se promueva al clericato a ningún fiel que provenga de cualquier herejía. Y si alguno hubiese sido ordenado anteriormente, que sea depuesto sin ninguna duda. El hecho de que en otras ocasiones, otras iglesias, con determinados herejes, hayan procedido con menos rigor, no vale como término de comparación concluyente de anacronismo por parte del can. 51 de Elvira.

c) *El diverso trato penitencial*

Este apartado podría haberse fundido con el primero. De hecho no es más que su continuación, pues aquí se exponen otros cánones que se juzgan no compatibles en una misma asamblea, por "la falta de lógica y la ausencia de coordinación" que hay entre ellos. Sin embargo, en los cánones aducidos, lo que se advierte es una falsa interpretación de su contenido.

Al A. le sigue escandalizando que se castigue tan sólo con 5 años de penitencia al adúltero (can. 69, ya comentado) y, en cambio, en el canon 31, a los adolescentes que después del bautismo hubiesen fornicado no se les admita a la comunión hasta que vayan a casarse, después de haber cumplido la debida penitencia. Las consideraciones que hace el A. a continuación, muestran qué difícil le resulta desprenderse de sus concepciones actuales para poder leer el texto conciliar y entenderlo con la mentalidad con que fueron redactados. Se pregunta: "¿Acaso la fornicación entre los jóvenes o simples novios era más grave que aquella que implicaba el quebranto del matrimonio? Porque si esos adolescentes tardaban, supongamos, diez años en casarse, diez años que tardaban en ser reconciliados".

Es claro que el can. 31 no dice que los adolescentes que hayan fornicado después del bautismo no pueden ser admitidos a penitencia hasta que vayan a casarse. Lo que dice es que, cuando vayan a casarse, si se someten a la debida penitencia, pueden ser reconciliados. Por tanto, la comparación del can. 31 con el can. 69 carece de sentido.

Tampoco cabe comparar los cánones 76 y 30, para deducir una discordancia penitencial que no existe. En primer lugar, el can. 76 trata de diáconos y el can. 30 de subdiáconos. En segundo lugar, en el can. 76, "in crimine mortis" no significa homicidio, sino "en pecado mortal".

Para terminar con este tercer apartado, el A. insiste en que el diverso trato

(20) Cf. M. RIGHETTI: *Historia de la Liturgia* I, Madrid 1955, p. 829-862.

penitencial se detecta en secuencias enteras de cánones "cada una de las cuales hubo de sancionarse con inquietudes y miras muy distintas". Concreta esta afirmación general mostrando diferencias entre el mecanismo de los cánones de un primer grupo (can. 1 a 22), según el cual, "tras describir escuetamente el delito, aplica con rigor y exactitud la pena temporal correspondiente"; y el grupo formado por los catorce cánones siguientes (can. 23 al 36) en los que "la situación es radicalmente distinta". El mecanismo del canon, en este grupo, es "incompleto, pues se limita a introducir o prohibir determinadas costumbres, sin añadir la cláusula punitiva destinada al infractor, salvo en cuatro casos".

El mismo A. admite que hay varias excepciones en ambos grupos, lo cual debilita ya la fuerza del contraste, al mismo tiempo que deja sin explicar por qué el segundo grupo se extiende hasta el can. 36 inclusive y no, por ejemplo, hasta el can. 39, ya que ni en éste ni en el can. 38 se añade cláusula punitiva alguna.

Es verdad que, a partir del can. 23, se advierte un cambio de tono, y que esto puede ser indicio de una posible diversidad de origen. Pero para llegar a cualquier conclusión definitiva sería necesario un examen más pormenorizado del contenido de cada canon, porque hay muchos de ellos en este segundo grupo que no tratan de abusos personales, sino de cuestiones generales u otras cuestiones que, por su misma naturaleza, no exigen o no admiten la presencia de ninguna cláusula punitiva. Por ejemplo, el can. 25 explica que al que presente cartas de comunión firmadas por un confesor, se le deben aceptar, pero suprimiendo en la nueva carta que se le dé, el nombre del confesor, por los abusos a que ese uso se prestaba. Aquí, evidentemente, no hay lugar para cláusula punitiva. Tampoco lo hay en el can. 31, puesto que lo que se manda en él es que los adolescentes, etc., sean admitidos a la comunión cuando van a casarse, si se someten previamente a penitencia, claro está. Y así podrían ponerse otros ejemplos.

El cambio de tono, por tanto, innegable por otra parte, debe ser objeto de atención y es justo tratar de encontrarle una explicación. Pero dudo que esa explicación sea tan sencilla y tajante como piensa Suberbiola: "los cánones del segundo grupo ya no traducen un ambiente de persecución imperial y paganismo, tal y como lo reflejan los del primero, sino, más bien, una época de rigurosos ayunos, austeridad y continencia". Según él, "esos cánones no ignoran la existencia monacal y, en consecuencia, destilan ascetismo por todas partes. Sin duda fueron decretados a final del s. IV". Según mi parecer, es demasiada seguridad para una argumentación basada en tan arriesgadas generalizaciones. Habría que precisar mucho más. Por ejemplo: en los cánones que tratan de la vida interna de la Iglesia, como las cartas de comunión, los ayunos, los bautizados en tierras lejanas, la penitencia ante el obispo y no ante

el presbítero, etc., es lógico que no aparezca un clima de paganismo. Pero está por demostrar que el tratar de estos asuntos implique una época sin paganismo ni persecución, pasada o futura.

Lo mismo hay que decir sobre el ascetismo que, dicho sea de paso, es anterior, no posterior al monaquismo: el can. 13, dedicado a las vírgenes consagradas, pertenece al primer grupo, y entra de lleno en el ascetismo. Pero, sobre todo, no es tan decisivo para la cronología el hecho de que en la serie de cánones destinados a la regulación de la vida interna de la Iglesia salgan a relucir más prescripciones sobre ayunos y vida del clero que en un primer grupo de cánones destinados principalmente a corregir grandes abusos.

d) *El variado formulario notarial*

Del examen del contenido de los cánones, pasa el A. al examen formal de los mismos.

El estudio de las diversas formas en que están redactados los cánones puede ser ciertamente uno de los caminos más conducentes a la solución del problema planteado por estas discutidas actas de Elvira. Suberbiola emprende este estudio a su manera, estableciendo dos tipos de formulación: la "fórmula hermética" y la "fórmula orientativa". Los cánones redactados con la "fórmula hermética" presentan un enunciado "anodino y abstruso" que "obliga al consultor del acta a la lectura total del canon, pues en modo alguno le informa sobre el contenido". Cuando habla de "fórmula hermética" u "orientativa", se refiere sobre todo a la frase inicial del canon. En cambio, la fórmula orientativa "tiene la ventaja de orientar al lector con sólo su enunciado, sobre el tema del canon".

En el concilio de Arlés se emplean ambos sistemas, repartidos muy equitativamente, de forma sugestiva y uniforme. En el de Elvira, en cambio, "resulta de lo más anárquico y variopinto" a primera vista, "pero no lo es tanto, si lo dividimos en secuencias, ya que entonces cada uno recobra su propio estilo notarial".

No veo la utilidad de este criterio para el análisis de los cánones. En las diversas secuencias en que el A. los divide, los cánones "herméticos" y los "orientativos" se mezclan también indiscriminadamente. La forma de comenzar los cánones es muy variada, se dividan o no se dividan en cinco secuencias. Quien se tome la molestia de poner en cinco columnas paralelas las cinco secuencias del A., podrá comprobar que cánones que comienzan con la fórmula "Si quis" (o "Si qua") los hay en cuatro de sus secciones; cánones que comienzan con "Placuit", en tres; que empiezan con el substantivo sujeto, en las cinco; con un substantivo complemento, en tres.

En la aplicación y desarrollo que hace el A. posteriormente de estos discutibles criterios queda claro la gran variedad de fórmulas que existe, pero no tan claro ni las agrupaciones que hace, ni aún menos las consecuencias que de ellas pretende deducir. Creo que el análisis del estilo o de los estilos ha de ir por otros derroteros y siempre acompañado del estudio de su conexión con el contenido de cada canon.

e) *El desorden canónico reinante*.

Suberbiola considera insatisfactorio el análisis comparativo que hace Meigne del concilio de Elvira con los concilios de Arlés, Ancira y Neocesarea; y, en consecuencia, emprende su propio análisis, basándose, sobre todo, en el concilio de Arlés.

Es verdad que el análisis de Meigne es poco convincente. Ya hemos visto cómo Díaz Toledo veía en él, además, una intención previa de constatar su tesis previamente elaborada. Algo parecido ocurre aquí. Se trata de constatar que en Elvira no hay orden y debería haberlo, puesto que en otros concilios lo hay. Suberbiola cree haber encontrado un sistema de orden o agrupamiento de los diversos cánones por materias, orden que puede aplicarse fundamentalmente a todos los concilios antiguos conocidos, menos al de Elvira. Este esquema sería el siguiente en Arlés:

1. Defensa de la fe (can. 1).
2. Disciplina del ordo laicorum (can. 3 al 10).
3. Connubio (can. 11 y 12)
4. Disciplina del ordo clericorum (can. 13 al 21 y can. 2).
5. Cristianos apartados de la iglesia (can. 22).

Un esquema parecido habría en el concilio de Ancira:

1. Delitos contra la fe (can. 1 a 9).
2. Connubio (can. 10 y 11).
3. Disciplina del ordo clericorum (can. 12 a 18).
4. Disciplina del ordo laicorum (can. 19 al 24).

En el concilio de Neocesarea los grupos se presentarían así:

1. Connubio (can. 1 a 3).
2. Disciplina del ordo laicorum (can. 4 a 6).
3. Disciplina del ordo clericorum (can. 7 a 11).

Dando por demostrado que esto es así, el A. concluye que “en los concilios más antiguos y venerables de la iglesia oriental y occidental existe un orden perfecto en el tratamiento canónico. Luego si los 81 cánones de Elvira

pretenden ser un único concilio fechado hacia el 300, tienen que reflejar ese orden generalizado en Oriente y Occidente", cosa que no ocurre.

Díaz Toledo reprochaba a Meigne que, admitiendo que en Elvira se celebró el primer concilio de los que hemos conservado sus decretos, pretendiese "aplicar al primer concilio las características formales halladas en los posteriores". A Suberbiola habría podido hacerle la misma objeción: del hecho que en concilios posteriores se vaya fijando un orden, no se puede deducir sin más que en los más antiguos tenía que existir también ese mismo orden. Pero no es éste el motivo principal para dudar de la eficacia de esta nueva argumentación. La dificultad principal radica en que eso del "orden perfecto en el tratamiento canónico" es una conclusión que el A. deduce de sus razonamientos con evidente exceso de optimismo. He aquí algunas observaciones sobre el concilio de *Arlés:*

1. Defensa de la fe. Este apartado, según el A., está representado por un solo canon, el primero. Pero resulta difícil encajar al can. 1 en el apartado "defensa de la fe", junto a los de otros concilios que tratan de los lapsos o de los herejes o de la idolatría. El tema del can. 1 de Arlés es la celebración de la Pascua, que, según el canon, debe celebrarse el mismo día en todas partes. Es una cuestión disciplinar, a la que se concedía entonces una importancia muy grande, pero nada más.

El A. se siente molesto con el can. 9 y con el can. 22, que también pueden considerarse como disciplinares, pero que, en todo caso, tienen más de defensa de la fe que el can. 1. El can. 9 dice: "De Afris, quod propia lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit ut si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum, et si perviderint eum in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum (Sanctum); quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur". Y el can. 22 comienza: "De his qui apostatant et numquam se ad ecclesiam repraesentant...". En todo caso, estos dos cánones deberían ir en el grupo 5, "Cristianos apartados de la iglesia", no en el "ordo laicorum".

2. Disciplina del "ordo laicorum". Comprende, según el A., los cánones 3 al 10 inclusive. Por lo pronto, no obstante el "orden perfecto", ha habido que prescindir del can. 2, que aunque está aquí pertenece al "ordo clericorum" que empieza con el can. 13. Esta dificultad la resuelve el A. así: "Por lo tanto, el único canon discrepante en este perfecto ordenamiento canónico de Arlés es el 2, que siendo propio del ordo clericorum, ocupa un lugar extravagante". Pero a este caso discrepante ya hemos visto que habría que añadir por lo menos el del can. 9.

3. Connubio. Cánones 11 y 12. Efectivamente, ambos se refieren al matrimonio. El can. 11 lo es, porque trata del adulterio. El can. 12 trata de puellis fidelibus quae gentilibus iunguntur. También podría encajar en el apartado de "Defensa de la fe".

4. Disciplina del ordo clericorum (can. 13 al 21 y 2). El can. 15 dice así: "De his qui falso accusant fratres suos, placuit eos usque ad exitum non communicare". El A. no explica qué hace este canon en medio de la serie correspondiente al ordo clericorum. Si a esto se une el desplazamiento del can. 2, que entra de lleno en el ordo clericorum y no está aquí, no veo que el orden canónico sea tan perfecto como lo ve el A.

En el concilio de *Ancira*, el primer grupo "Delitos contra la fe", está constituido por los nueve primeros cánones. Tratan todos ellos sobre los lapsos en la persecución y en este sentido pueden considerarse como cánones concernientes a la defensa de la fe. Pero el can. 14 de Arlés trata igualmente de lapsos en las persecuciones, y allí, para el A., encajaba sin ninguna objeción en el grupo del "ordo clericorum". Puede hacerlo, en cierto modo, porque el can. 14 de Arlés trata efectivamente de clérigos lapsos en la persecución: "traductores" de libros sacros. Pero entonces ¿por qué los cánones 1 y 2 de Ancira, que tratan igualmente de clérigos lapsos en la persecución, forman parte del grupo "delitos contra la fe" y no están en el del "ordo clericorum"?.

El segundo grupo de Ancira es el del "connubio". Efectivamente, los cánones 10 y 11 tratan del matrimonio, aunque el can. 10 pertenece mucho mejor al "ordo clericorum", porque lo que regula es la disciplina que se ha de seguir con los diáconos que se casan o desean casarse. ¿Por qué no se encuentra en este grupo el can. 24, que también pertenece al connubio? El can. 20 también habría que incluirlo en el grupo del "connubio", pues trata del adulterio, como el can. 11 en el concilio de Arlés.

El tercer grupo de Ancira, el "ordo clericorum", comprende, según el A., los cánones 12 a 18. Pero de nuevo nos encontramos con un canon en medio, el can. 16 —de él nada dice el A—, que no pertenece al "ordo clericorum".

En el concilio de *Neocesarea* por lo pronto falla el primer grupo sobre la fe, que no existe. Aquí el primer grupo es, según el A., el del connubio, al que asigna los tres primeros cánones. Pero el can. 1 dice lo siguiente: "El presbítero que se casa, sea removido de su orden. Si lo que hace es fornicar o cometer adulterio, sea expulsado y reducido a penitencia". Es evidente que este canon no regula el matrimonio, sino que reglamenta la vida de los presbíteros y, por tanto, pertenece al "ordo clericorum". Si no ¿por qué no pertenece al "connubio" el can. 7, que trata del presbítero que se casa dos veces?

En resumen: el "orden perfecto en el tratamiento canónico" está poco claro.

Aplicando el esquema del A., por ejemplo, al concilio de *Nicea*, habría que dividirlo, y con dificultades, de esta manera:

1. Ordo clericorum (can. 1 a 10)[21]
2. Cristianos apartados de la iglesia (can. 10 a 12 y 19 a)
3. Ordo laicorum (can. 13 y 14)
4. Ordo clericorum (can. 15 a 18 y 19 b)
5. Extravagante (can. 20).

Y el concilio de *Constantinopla*, así:

1. Defensa de la fe (can. 1).
2. Ordo clericorum (can. 2 a 4)
3. Defensa de la fe (can. 5)
4. Ordo clericorum (can. 6)
5. Cristianos apartados de la iglesia (can. 7).

* * *

Probado, según el A., que el llamado concilio de Elvira, con sus 81 cánones, no es un concilio, pasa a probar que tampoco es una colección canónica, sino una colección conciliar.

No me detengo en este apartado, porque carece de importancia, tratándose únicamente de una peculiar definición que presenta de "colección canónica". En el lenguaje de todos los historiadores de la materia, la colección canónica comprende lo que él llama colección conciliar.

* * *

En el cap. II, titulado "Una colección conciliar", Suberbiola aplica al estudio de las actas de Elvira las consecuencias que ha deducido de todas sus consideraciones precedentes y que le permiten dividir dichas actas en cinco series correspondientes, según él, a otros tantos concilios, cuya localización y datación propondrá más adelante, en sucesivos capítulos dedicados a cada uno de los supuestos concilios.

La *primera serie* es la de los 22 primeros cánones. Difiere de Meigne en que este último excluía de su serie A, el can. 22, que hacía pertenecer a la serie C.

(21) No tiene ningún sentido afirmar que también en Nicea se comienza por el grupo de cánones correspondientes a la fe, por el hecho de que antes de toda la serie de cánones se encuentre el Símbolo, como indica el A., p. 22, lo que, por otra parte, no haría sino aumentar el desorden en el tratamiento de las diversas materias.

Aplicando su esquema ya comentado, en esta primera serie de Elvira los cánones deben agruparse así:

1. Delitos contra la fe (idolatría) (can. 1 al 3)
2. Ordo laicorum (can. 4 al 14)
3. Connubio (can. 15 al 17)
4. Ordo clericorum (can. 18 al 20)
5. Cristianos apartados de la iglesia (can. 21 y 22).

Según el A., "un esquema idéntico al de Arlés, pues tiene el mismo número de grupos, el mismo orden y hasta el mismo número de cánones, incluso es más perfecto que aquel, ya que aquí no se da ningún canon extravagante".

De nuevo se imponen aquí algunas observaciones. Incluir en el mismo apartado, "cristianos apartados de la iglesia", los cánones 21 y 22, más que una clasificación es un juego de equívocos verbales. Los apartados de la iglesia a que se refiere el can. 22 son herejes o cismáticos apartados de la iglesia institución. Los aludidos en el can. 21 son los que se ausentan de la iglesia edificio durante tres domingos. El can. 21 tendría que incluirse sin más en el grupo 2, el "ordo laicorum" y, por tanto, queda fuera de sitio.

El A. pretende reforzar su argumentación afirmando que también los concilios ecuménicos de Nicea y Constantinopla se reservan los últimos cánones para los apartados de la iglesia. Pero el último canon de Nicea, que es el 20, prohíbe que los fieles se arrodillen los domingos, y el 19, en su primera parte, se refiere efectivamente a cristianos apartados de la iglesia, pero su segunda parte pertenece al "ordo clericorum". Es decir, dentro de un mismo canon no hay unidad.

Los esquemas ideados por el A. se demuestran aquí una vez más inválidos, ya que una misma clase de cánones en un concilio aparece en el grupo del "connubio" y en otro, en el grupo del "ordo clericorum". Por ejemplo: en esta serie de los primeros 22 cánones de Elvira, en el que, según el A., el "esquema es idéntico al de Arlés" e "incluso es más perfecto que aquel", en el grupo segundo, el del "ordo laicorum", que comprende desde el can. 4 al can. 14, están los cánones 8, 9 y 10, que deberían pertenecer al apartado del "connubio". En efecto: el can. 8 trata de las mujeres que abandonan a sus maridos y se unen a otro; el can. 9 prohíbe a la mujer bautizada, que abandona a su marido bautizado adúltero, que se case de nuevo; el can. 10 regula igualmente cuestiones del matrimonio de mujeres abandonadas por sus maridos catecúmenos o las que pretenden unirse con quien ha abandonado a su mujer, sin culpa de ésta. Si el A. entiende que están bien donde están, que no hay ningún desorden, porque estos cánones deben considerarse como pertenecientes al grupo del "ordo laicorum". ¿Por qué en el concilio de Arlés un canon semejante, el can. 11, forma, en unión del 10, el grupo del

"connubio"? Efectivamente, en el can. 11 de Arlés se aconseja a los fieles adolescentes que no se casen de nuevo mientras viva su legítima mujer, de la que se ha separado por haberla sorprendido en adulterio.

La *segunda serie* está formada por los cánones 23 al 36. ¿Cuáles son los criterios que permiten ver en esta serie de cánones un grupo aparte y, más en concreto, otro concilio diferente?

En primer lugar, según el A., los enunciados de los cánones, de los cuales cinco son "herméticos" y nueve "orientativos", mostrando desproporción numérica con respecto a la primera serie y variedad en el caso genitivo, acusativo, etc. Esto le diferenciaría no sólo de la serie anterior, sino de la siguiente. Además, mientras que en la primera serie abundaba la cláusula punitiva, aquí abunda la meramente prohibitiva. El A. comprende "que esta serie haya despistado a los estudiosos. Su gran disimilitud con la primera se debe, ni más ni menos, a que es la más moderna de todo el conjunto canónico de Elvira, como más adelante demostraré y, sobre todo, a un planteamiento conciliar totalmente distinto al de los modelos antiguos hasta ahora contemplados". Según Suberbiola, en esta serie de catorce cánones no existe el supuesto ordenamiento conciliar antiguo. Piensa que no se trata de un concilio sereno, sino desordenado, que pretende "precaverse de un poderoso sector heterodoxo".

En la *tercera serie*, en cambio, formada por los cánones 37 al 52, sí aparece de nuevo el "ordenamiento conciliar antiguo". Cambian además las fórmulas notariales y reaparecen las cláusulas primitivas. El esquema es:

1. Administración bautismal in artículo mortis (can. 37-39)
2. Delitos contra la fe (can. 40 y 41)
3. Ordo laicorum (can. 42, 44,45,47,48 y 49).
4. Ordo clericorum (can. 50)
5. Cristianos apartados de la iglesia (can. 51 y 52).

El A. advierte que hay dos cánones, el 43 y el 46, que están estorbando en su grupo 3. Trata de explicarlo, pero sin conseguirlo. Tampoco hay que olvidar que la presencia de los tres primeros cánones sobre el bautismo rompe el supuesto ordenamiento antiguo. Queda por explicar por qué el can. 42 está donde está, entre los del "ordo laicorum", y no está junto a los tres primeros; porque, aunque no sea in artículo mortis, trata sobre el bautismo. De lo contrario, ¿por qué tres cánones que tratan del bautismo, no están, juntamente con el 42, en el "ordo laicorum"? El can. 45 trata de los catecúmenos que por largo tiempo se alejan de la iglesia. Y el can. 46 del bautizado que se aleja por mucho tiempo de la iglesia. Según el criterio adoptado por el A. en otros casos, ambos cánones formarían el grupo de "cristianos alejados de la iglesia"; sin

embargo, ambos están incrustados aquí en medio del grupo del "ordo laicorum".

El can. 47, al tratar de adulterio, en otros concilios hubiera sido considerado como perteneciente al "connubio". No veo claro por qué al can. 50, que se refiere a todos los cristianos, clérigos y fieles, se le considera como el único canon que en esta serie constituye el grupo del "ordo clericorum", cuando más bien habría que hacerle formar parte del grupo "defensa de la fe", ya que lo que prohíbe a todos es comer con judíos. En cambio, el can. 51 manda que "si un cristiano se convirtiese de cualquier herejía, no ha de ser en modo alguno promovido al clericato, y aquellos que fueron ordenados anteriormente sean depuestos sin vacilar". Este sí es un canon que pertenece al "ordo clericorum", aunque el A. lo supone formando el grupo de "cristianos apartados de la iglesia", juntamente con el can. 52, que tiene todavía menos que ver con este grupo, ya que lo que hace es anatematizar a "los que se pruebe que han colocado en la iglesia libelos difamatorios".

La *cuarta serie* está formada por los cánones 53 a 58, ambos inclusive. Es un supuesto concilio muy breve, con solamente seis cánones. Su formulario se asemeja mucho, según el A., al de la primera serie y también su sistema penitencial. Contiene cánones que se refieren al ordo clericorum, al connubio y al ordo laicorum, pero sin orden. Lo cual quiere decir, según el A., que no se trata de "un acta correspondiente a un concilio interprovincial, dispuesto a repasar de arriba a abajo la disciplina eclesiástica. En mi opinión -continúa- se trata de un acta uniprovincial que, al igual que la segunda serie, sale al paso de algunos atropellos, si bien aquí está implicado el poder temporal y, consecuentemente, el clero procura cerrar filas".

La *quinta serie* comprende los cánones 59 a 81. Guarda estrecha relación con la primera serie.

En el esquema de esta serie, advierte el A. irregularidades que, según él, no tendrían explicación después de los "ordenados" concilios de Elvira (primera serie) y Arlés (año 314). "Luego hemos de concluir que esta última serie del conjunto canónico de Elvira, en cuanto al ordenamiento, es el más antiguo de Occidente y como tal recuerda la ordenación oriental".

Finalmente, para el A., los cuatro últimos cánones (78 a 81) "salta a la vista que son meras interpolaciones posteriores o mejor añadidos propios de final de lista". El A. piensa haber demostrado que el conjunto canónico de Elvira lo integran cinco series, y se dispone a continuación a averiguar su orden cronológico, y en cuanto sea posible su datación.

La última serie, *la quinta*, debe ser la más antigua "dado que su ordenación canónica recordaba de algún modo a las de Oriente". Pero el criterio más seguro para el análisis cronológico es, según Suberbiola, el estudio

del contenido doctrinal.

Su errada interpretación de los cánones 7, 47 y 69, ya comentada más arriba, es la base fundamental para su análisis cronológico. Gracias a esta base, determina que la serie más antigua es *la quinta*, puesto que en ella se halla el can. 69, que, según él, tiene que ser el primero de los tres citados; luego viene *la primera*, ya que contiene el can. 7; y después *la tercera*, que incluye el can. 47.

Me remito a lo dicho a su tiempo sobre estos tres cánones y aquí solamente he de recordar que este argumento cronológico es totalmente inválido; se funda en un error de interpretación.

Para colocar cronológicamente Las otras dos series que quedan, *la segunda* y *la cuarta*, recurre al criterio que según él siguió el compilador de la colección: poner primero *la segunda serie*, porque correspondía al auténtico concilio de Elvira: "no en vano —escribe— el conjunto canónico llevaba su nombre. A continuación, el clérigo anónimo colocó las cuatro series restantes por orden cronológico, como los Registri Ecclesiae Carthaginensis excerpta, si bien por un orden cronológico inverso o regresivo; de modo que la más moderna figura a continuación de la primera, y la más antigua la última".

Este orden, tan gratuitamente supuesto, podría quizá merecer alguna probabilidad, si no fuese que, para otorgársela, es necesario además aceptar la validez de la cronología relativa atribuida a las series quinta, primera y tercera, empeño imposible, al carecer de apoyo, como queda dicho. De nuevo en un exceso de optimismo, el A. concluye: "Así, pues, para asombro de propios y extraños, no sólo estamos ante la colección conciliar más antigua de la iglesia, sino también ante nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV, ya que la serie quinta, como demostraré en el capítulo siguiente, corresponde a un concilio celebrado a fines del siglo III".

Los capítulos 3 al 7 están dedicados a concretar aún más cada uno de estos cinco concilios descubiertos por el A. en las actas hasta ahora consideradas como actas del concilio de Elvira. No me voy a detener mucho en ellos, para no alargar demasiado este resumen que hago de esta obra, y porque no creo que sea necesario hacerlo después de cuanto queda dicho.

Veamos rápidamente cada uno de los cinco supuestos concilios:

1. Concilio hispano-romano, hacia el 298 (serie 5.ª, can. 59 a 77). Por los argumentos ya explicados es el más antiguo. Por su parecido con el concilio de Elvira, hay que situarlo no muy lejos de él en el tiempo y en el lugar. Por tanto, hacia el 298 y en la Bética.

2. Concilio de Elvira, hacia 309 (serie 1.ª, can, 1 a 22). Muchos de sus

cánones suponen ya sufrida la persecución. Hablan de delitos contra la fe cometidos en tiempo pasado. Como el can. 19 pretende que los clérigos no salgan de sus provincias a comerciar, hay que deducir que "cunde la tranquilidad, el clero se reagrupa y se rehabilita el culto", etc. No debió de celebrarse antes del 15 de mayo del 307, "año no exento de perplejidad, dado el panorama político de la prefectura de Italia". "El domingo 15 de mayo del 309, es decir, una vez aclarada la situación política de Occidente, constituiría, en mi opinión, la datación ideal".

3. Posible concilio de Córdoba, hacia el 354 (serie 4.ª, can. 53 a 58). Su estrecho parentesco con el de Elvira le garantiza el tercer puesto. Los cánones 53 y 58 tienen semejanzas con los de Osio en el concilio de Sárdica. También el can. 57, que dice: "Las matronas o sus maridos no den sus vestiduras para adornos de las procesiones mundanas...", es un indicio de relación con Osio, ya que, según Isidoro de Sevilla, Osio escribió una obra "de interpretatione vestium sacerdotalium quae sunt in Vete re Testamento" (!). El can. 56 dice: "El magistrado, durante el año que ejerce el duunvirato, tenemos por bien no entre en la iglesia". Según el A., el aporte de este canon "puede ser decisivo para fechar este concilio", ya que "presupone un grave conflicto entre la Iglesia y el poder civil". Más adelante confirmará esta situación, asegurando que el can. 57, ya citado, "guarda estrecha relación con este boicot general decretado por el concilio frente a la autoridad civil" (!). Luego estos cánones debieron de darse durante los conflictos con Constante (337-350).

No tengo que decir que tanto los pormenores como las conclusiones me parecen fuera de lugar. Al A., en cambio, le sugieren un concilio "presidido por Osio y celebrado en Córdoba hacia el 354".

4. El cuarto concilio hispano-romano, hacia 365 (serie 3.ª, can. 37 a 52). Según el contenido y el tono de algunos de sus cánones, la Iglesia goza ya de una posición sólida en la sociedad. Por otra parte, los cánones 45 y 46 hacen pensar en la persecución que hubo. Luego debió de celebrarse algo después del 26 de junio del 363. Los cánones 49 y 50 cuadran bien en tiempos de Valentiniano I (364-375), de gran tolerancia religiosa. El can. 43 (el famoso canon sobre Pentecostés) "apunta claramente a este período"[22].

5. Concilio de la Lusitania, hacia el 396 (serie 2.ª, can. 23 a 36). Cierta semejanza con el concilio de Zaragoza del 380, "sobre todo en materia ascética". Y "esta ética, como fenómeno general, no fue prioritaria entre los fieles y el clero secular hasta fines del s. IV...",

(22) Ya hemos comentado más arriba la errada interpretación que el A. hace de este canon.

El can. 33, el de la continencia del clero, es una muestra de que la continencia se impone, porque "la ofensiva que en esta materia había desencadenado el priscilianismo y el movimiento ascético en general, rápidamente fue asumida por la jerarquía romana, que la transformó en reforma urgente y necesaria, imponiéndola por doquier".

El can. 1 del concilio de Toledo (del 400), refiriéndose a la continencia de los diáconos, habla de "la prohibición dictada por los obispos lusitanos".

El can. 33, juntamente con el 27 y el 30 que "contemplan la continencia clerical con mayor rigor que el Sínodo romano y los Concilios de Cartago y Turín", permiten concluir al A.: "ya no existe duda alguna de que los cánones 27, 30, 33 y toda la segunda serie del conjunto canónico de Elvira, corresponden a un Concilio de la Lusitania, celebrado entre el 385, fecha de la decretal del papa Siricio, y el 400, año de la celebración del Concilio de Toledo".

Explicando los cánones de este supuesto concilio lusitano, el A. persiste en su falsa interpretación del can. 3 de Nicea. Como ya advertí al comentar sus argumentos sobre el "anacronismo canónico", este can. 3 de Nicea no decretó que estuviese prohibido al clérigo "tener secretamente la mujer en casa". En Nicea nadie prohibió a los clérigos estar casados, ni usar del matrimonio ni, mucho menos, tener a su mujer en casa. El can. 3 toma una decisión sobre la conocidísima cuestión de las vírgenes subintroductae, que nada tienen que ver con las esposas legítimas.

Según el A., en este "concilio lusitano" se ve cómo a fines del s. IV, no sólo cambia el status y la ética del clero, sino que también "la plebe sufrió la imposición de la nueva ideología clerical, consistente en sublimar la continencia laical en el can. 31".

De nuevo hemos de constatar aquí otra falsa interpretación de un canon. Lo que el can. 31 dice es lo siguiente: "Los adolescentes que después del bautismo de salvación hubieren fornicado, cuando se casen, habiendo cumplido la penitencia conveniente, decidimos que sean admitidos a la comunión". Los Padres del concilio —del concilio de Elvira, mientras no se demuestre lo contrario— deciden por este canon que se admita a la comunión, previa penitencia, al fiel fornicador que pretende casarse. El A., inexplicablemente, dado su interés por los comienzos de las "fórmulas notariales", en su traducción del canon, traslada al principio de éste el verbo "decidimos", que en el texto está al final, junto a "que sean admitidos a la comunión"; y cree que el canon impone continencia a todo cristiano hasta contraer matrimonio, "so pena de privación de comunión y penitencia hasta casarse". Nada de eso dice el canon.

Tampoco es verdad que el can. 26 sea una corrección del can. 23, ambos

del mismo supuesto concilio lusitano. Ni que el can. 36, el de las imágenes, tenga un "carácter enigmático" que pierde al quedar situado en la época teodosiana. En cierto modo puede decirse que es al revés. Cuanto más se retrase su fecha, más anacrónico resulta, ya que la oposición inicial a las representaciones iconográficas, heredada del A.T., va cediendo cada vez más a la presión popular, principalmente. En época teodosiana, en contra de lo que indica el A., los sarcófagos cristianos no se distinguen de los anteriores por la omisión casi total de las representaciones del cuerpo humano. De época teodosiana son precisamente los sarcófagos de Cristo con los Apóstoles y los llamados de Betsaida, amén de otros con escenas conocidas desde principios del siglo IV, todos tan cargados de figuras humanas como en la primera mitad del siglo IV. Y en los principios del V, en Cartago y en Tarragona, y en los posteriores de Andalucía, también se siguen representando figuras humanas sin ninguna dificultad.

Ningún sentido tiene tampoco poner en relación este can. 36 con los priscilianistas y su veneración de Prisciliano y sus compañeros, como mártires.

En resumen, es lástima que un esfuerzo tan paciente y, por tanto, tan meritorio, por falta de método adecuado y de un conocimiento previo suficiente del mundo en que se mueven los protagonistas, quede frustrado, no aportando novedad al estado de una cuestión que queda en la misma situación problemática en que la dejó Meigne al suscitar dudas, algunas de las cuales no dejan de tener sus fundamentos, pero que hasta ahora no han sido presentadas con el debido rigor, ni mucho menos debidamente solucionadas.

A pesar de que hoy día contamos ya con una buena edición crítica de la Colección Hispana, en la que están incluidas estas actas[23], no existe todavía una edición crítica de ellas, que tenga en cuenta también las tradiciones no dependientes de la Hispana.

Según anuncia Gryson, G. Fransen en 1980 estaba dedicado "a reunir los materiales necesarios para la preparación de esta edición"[24]. Esperemos que llegue a buen fin y pronto podamos contar con ella. A partir de entonces será necesario un profundo y ponderado examen filológico del texto, acompañado de un estudio igualmente profundo y ponderado del contenido de sus cánones,

(23) Véase nuestra nota 18.
(24) R. GRYSON: *O.c.* p. 163, n. 12.

bien encuadrados siempre en su verdadero entorno histórico

Pero aun una vez que contemos con todos estos medios indispensables, habremos de tener muy en cuenta la idea lanzada por el P. Félix Rodríguez, a saber: en las actas, tal como ahora las conocemos por la Hispana, existen indicios suficientes para suponer que los reunidos en el Concilio de Elvira no pretendieron realizar una labor legislativa propiamente dicha, sino que fueron oyendo y aprobando, de una manera mucho más espontánea y desordenada, los diferentes casos y soluciones que cada uno de los presentes iba exponiendo.

No es una legislación sistemática, sino una casuística que sienta jurisprudencia. Si así fuese en realidad, todos o la mayor parte de los problemas que encontramos en dichas actas dejarían de serlo.

Esperemos que el citado autor desarrolle esta fecunda sugerencia en algún próximo trabajo.

Manuel Sotomayor

RESUMEN.

Las actas del Concilio de Elvira son un documento de gran importancia para la historia del cristianismo primitivo hispano. Pero en el estado en que las conocemos actualmente presentan algunas dificultades que pueden dar lugar a la sospecha de que, en vez de actas de un solo concilio, sean más bien una colección canónica.

En el presente artículo se resumen las opiniones de diversos autores sobre el particular, reseñándose y considerándose más detenidamente las de los que recientemente se han ocupado de ellas, como son Meigne, Ramos-Lissón, Díaz Toledo, Gryson y Suberbiola.

El problema sigue en pie. Ninguna de las hipótesis ofrecidas parece estar suficientemente fundada. Para lograr alguna solución convincente, habrá que esperar a que exista una edición crítica del texto, y realizar sobre él un buen análisis filológico, acompañado de un estudio profundo del contenido de los diversos cánones.

ABSTRACT

The records of the Council of Elvira are documents of great importance to the history of early Hispanic Christianity. However, the condition in which these documents are found today, presents some difficulties which may give

way to the suspicion that rather than being the records of just one council they may in fact be a canonical collection.

The opinions of various authors on this matter are summarized in this article and those opinions most recently discussed are thoroughly outlined and considered: such as those held by Meigne, Ramos-Lisson, Díaz Toledo, Gryson and Suberbiola.

The problem remains. Not one of the hypotheses presented appears sufficiently well-founded. To achieve any convincing solution, one will have to wait none only for a critical edition of the text but also for a thorough philological analysis of the theme and an intense study of the content of the various canons.