

ARTÍCULOS

Notas para una lectura política de la obra del Beato de Liébana

Miguel Corella Lacasa*

1. EL COMENTARIO AL APOCALIPSIS EN RELACIÓN A LA OBRA COMPLETA DEL BEATO DE LIÉBANA

La *Biblioteca Saavedra Fajardo* y este *Primer Congreso Internacional sobre Pensamiento Político Hispánico* nos brindan hoy la oportunidad de preguntarnos por una posible lectura política de la obra del Beato de Liébana. Una lectura que habrá de considerar la obra completa del monje astur para poner en relación su libro más conocido, el *Comentario al Apocalipsis*, con el texto dedicado a rebatir las posiciones teológicas del Adopcionismo, el *Apologético*, y con el himno en honor de Santiago Apóstol, *O Dei Verbum*¹. Este enfoque de conjunto pretende añadir a la fascinación que el *Comentario al Apocalipsis* ha ejercido durante siglos, a causa de la seducción de sus imágenes escatológicas y la atracción estética de sus miniaturas, un nuevo motivo de admiración: la extraordinaria fuerza del mito apocalíptico y su capacidad para generar esquemas, metáforas y categorías políticas.

* * *

* Universidad Politécnica de Valencia.

1 Las referencias a las obras del Beato siguen la edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC, 2004) a cargo de A. DEL CAMPO HERNÁNDEZ y J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Beato de Liébana. Obras completas y complementarias*, 2 vols., Madrid. En lo que respecta al *Comentario al Apocalipsis*, esta edición se basa en las de Flórez (1770), Sanders (1930) y Romero-Pose (1985). En el caso del *Apologético*, también conocido como *Carta de Eterio y Beato a Elipando* y como *Adversus Elipando*, se basa en la de J.P. MIGNE, *Patrologia latina* 96, col. 893-1030 y recoge las correcciones de la edición de BENGT LÖÖFSTEDT, *Beati Liebanensis et Eterii Oxomensis Adversus Elipandum Libri Duo*, Ed. Corpus Christianorum, Turnholti Brepols, 1984. La edición de 2004 de la BAC revisa la de 1985 en la misma editorial, cuyo principal valor radicaba en ser la primera edición de la obra completa de Beato y la primera traducción castellana del *Apologético* y del himno a Santiago «O Dei Verbum».

El interés de la pregunta por el sentido político de la obra de Beato salta a la vista con sólo pensar en el crucial momento histórico en que fueron redactados sus dos grandes escritos, el *Comentario al Apocalipsis* (776) y el *Apologético* (785). Activo durante la segunda mitad del siglo VIII, la vida del Beato de Liébana, debió estar marcada por el recuerdo cercano de la batalla de Covadonga, para transcurrir entre los reinados de Alfonso I y Alfonso II el Casto. Su época es, por tanto, la de la fundación y consolidación de la monarquía astur, y sus escritos sintetizan, cada uno a su manera, el universo cultural en el que germinó el primer reino hispánico tras la invasión musulmana. Por otra parte, la larga vida del *Comentario al Apocalipsis*, con ediciones desde el siglo VIII al XIII, da idea del grado en que sintetizaba la visión del mundo medieval, constituyendo un esquema narrativo y simbólico que, adaptándose a circunstancias históricas cambiantes, daba sentido a la experiencia y organizaba la intervención mundana. También en el ámbito de la cultura política, el *Comentario al Apocalipsis* encerraba un rico repertorio de metáforas y mitos que se convirtieron en un esquema conceptual sumamente útil para la práctica política, en aspectos tan cruciales como la legitimación de la monarquía, la alianza entre el poder político y el religioso o los ideales cívicos y morales del guerrero, el monje o el monarca. Antes de la aparición de los libros de príncipes, el Apocalipsis del Beato, como otros comentarios de la Biblia, fue un instrumento importante para la educación política del monarca. Como en el caso del código de Fernando I y doña Sancha (1047), el *Comentario* era a un tiempo objeto de culto, libro de oración y profecía que asignaba al monarca un destino y una tarea política. Por otro lado, sus ilustraciones miniadas podían inspirar la decoración del palacio o el mausoleo real, contribuyendo a la formación del imaginario político y la iconografía del poder.

Aunque surgidos de un mismo contexto histórico, la diversa naturaleza de los dos principales escritos del Beato ha dado pie a lecturas claramente diferenciadas, dificultando enormemente tanto una interpretación de conjunto como una lectura política del *Comentario*. Así, mientras que la disputa teológica entre Beato y el arzobispo Elipando de Toledo, objeto del *Apologético*, presenta evidentes implicaciones políticas que han sido señaladas, el *Comentario al Apocalipsis* se ha abordado desde perspectivas vagamente políticas, privilegiando problemáticas como el origen de sus fuentes, su influencia sobre la iconografía medieval o al lugar preeminente que la obra ocupa en el seno de la literatura milenarista. Esta división del trabajo a la hora de abordar la obra completa del Beato se asienta, sobra insistir, en la naturaleza bien diversa de las temáticas respectivas. Mientras que el *Apologético* tiene un carácter polémico que obedece a un contexto histórico y político concreto, el *Comentario* de Beato era un eslabón más en una larga cadena de comentarios al Apocalipsis (Victoriano, Apringio y especialmente Tyconio) y se ocupa de un tema

que trasciende las circunstancias del momento. Un último motivo aumenta las dificultades de una lectura de conjunto de ambas obras: la ausencia total en el *Comentario* ya no de una referencia explícita a la controversia con Elipando (cuestión que puede obedecer simplemente al hecho de que su primera versión data del 776 mientras que la polémica surge en 785), sino tan siquiera de una sola mención a la ocupación musulmana o a cualquier circunstancia histórica concreta. El historiador se ve pues decepcionado al no encontrar en el *Comentario* ninguna referencia directa a las concesiones de la iglesia toledana al invasor, asunto para el que el texto parece permitir una extrapolación directa.

Pero si consideramos los principales argumentos del *Apologético* reconoceremos de inmediato el papel fundamental que el mito del Apocalipsis representó en esta polémica teológico-política. Como ya señaló Schapiro², en el texto del Apocalipsis encontró Beato apoyo para su defensa de la ortodoxia frente a Elipando. Debido a que el debate tuvo lugar entre un monje tosco, tartamudo y vehemente de las montañas de la Asturias libre y el arzobispo de Toledo, que gobernaba su iglesia bajo el dominio musulmán, es de sospechar —afirma Schapiro— que la controversia teológica escondiera otra de naturaleza probablemente política. La mejor prueba de ello es que Beato consiguiera el apoyo de la poderosa corte franca y de sus teólogos, que denunciaron a Elipando en concilios celebrados en los años 794 y 799. La sospecha de Schapiro ha sido confirmada plenamente por los estudios de las fuentes del *Apologético*, revelando que, hasta en 24 ocasiones, se recogen fragmentos del *Comentario*, y que las fuentes de ambos textos son comunes³. El recurso constante en el *Apologético* al libro del Apocalipsis y al propio *Comentario* de Beato, revela el sentido político que el mito apocalíptico cobró en aquel contexto histórico. De este modo, el *Apologético* puede considerarse como una segunda parte del *Comentario al Apocalipsis*, como aplicación de esta revelación o profecía al presente. El autor del *Apologético* se sirve de los mitologemas que el libro del Apocalipsis ponía a su alcance para convertirlos en eficaces armas en la batalla contra el Adopcionismo y así Elipando será presentado como la encarnación, aquí y ahora, del Pseudo-profeta. El carácter diverso de estos dos textos, señalado anteriormente, no debe pues impedir una consideración de conjunto

2 M. SCHAPIRO, «The Beatus Apocalypse of Gerona», en *Artnews*, vol. 61, núm. 9, enero de 1963, pp. 36, 49-50; trad. cast. «El Apocalipsis de Beato de Gerona», en *Estudios sobre el arte de la Antigüedad tardía, el Cristianismo primitivo y la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1987, pp. 287-295.

3 El estudio de estas fuentes se debe principalmente a Lööfstedt (o.c. 1984) y se resume en la edición de Del Campo para BAC, «Introducción», pp. 663-665. En lo que concierne a la tradición de los comentarios, las fuentes principales son Tyconio, Apringio, Jerónimo y Gregorio Magno; y en lo que se refiere a los aspectos doctrinales y cristológicos en defensa del trinitarismo, Ambrosio, Orígenes, Jerónimo y Agustín.

a la luz de la cual el Apocalipsis constituye la estructura mítica atemporal que organiza conceptualmente una batalla política con un sentido histórico preciso. Al tomar en consideración el uso que Beato hizo del Apocalipsis para la polémica teológico-política, su *Comentario* adquiere para nosotros un nuevo sentido y se revela ya no sólo como fuente de metáforas políticas sino como marco conceptual que hace legible el momento histórico presente al vincularlo a una estructura histórico-narrativa precisa. El mito apocalíptico permite que la historia efectiva, la simple sucesión de acontecimientos, encuentre un sentido como momento necesario de una *historia spiritualis*.

A las intenciones comúnmente atribuidas al *Comentario* (Del Campo, 20-27) —*sentido escatológico* como preparación para el fin de los tiempos, *sentido pastoral* como doctrina útil para la edificación de los monjes tal como se recoge en dedicatoria a Eterio y *sentido litúrgico*, como material para la predicación entre Pascua y Pentecostés—, habría que añadir un sentido político que se hace evidente al vincularlo al contexto polémico del *Adversus Elipando*. La estructura del relato apocalíptico y los diversos mitologemas de este gran mito se convirtieron en la base de los argumentos frente al Adopcionismo, imágenes de gran fuerza que funcionaron en el *Apologético* como recursos para reclamar la unidad de la Iglesia bajo la autoridad de Roma y de la ortodoxia trinitaria, para la defensa de la divinidad de Cristo y para el rechazo de la connivencia de los Pseudo-profetas con la autoridad política musulmana. Considerando la obra completa del Beato, el *Comentario* deja de ser una expresión abstracta de los temores del fin de milenio para revelar la utilidad del tema mismo del Apocalipsis como repertorio de categorías políticas.

A las razones antes aducidas para afirmar el traspaso de temas propios del Apocalipsis al *Adversus Elipando* —la profusión de citas textuales y el recurso a las mismas fuentes— cabría añadir diversas consideraciones que permitirán mostrar el sentido político que el mito cobró en aquel momento histórico. En primer lugar, será necesario revisar el contexto histórico y político del que nace la obra del Beato, para abordar después el modo en que el autor transforma el mito apocalíptico al proyectarlo sobre circunstancias políticas concretas. Para ello será oportuno detenerse en alguna de las metáforas que Beato toma del libro bíblico y que adquieren en el *Apologético* un sentido abiertamente político. Por último, presentaremos el himno a Santiago, «O Dei Verbum», como síntesis del pensamiento del Beato de Liébana y de sus implicaciones políticas.

2. CONTEXTO HISTÓRICO Y POLÍTICO

Entre los reinados de Alfonso I y Alfonso II, la época del Beato de Liébana es la del afianzamiento del sistema monárquico, sometido aún a la tradición

electiva visigótica que no sería definitivamente sustituida por el modelo hereditario hasta el reinado de Alfonso III (866-910). En este contexto de inestabilidad política, acentuada por la sucesión de diversos reinados breves a la muerte de Alfonso I, Beato redacta sus dos libros inmediatamente antes de la llegada al poder de Alfonso II, cuyo reinado (791-842) habría de dar algunos pasos trascendentales para la consolidación de la monarquía asturiana. Tal es el caso de la designación de Oviedo como capital del reino, la invocación del patronazgo guerrero del apóstol Santiago o la lucha por afianzar la primacía de la sede arzobispal de Santiago; decisiones todas ellas encaminadas a ganar independencia política del reino respecto de Toledo y Roma. En el terreno ideológico, Alfonso II reaviva los esfuerzos de legitimación de la monarquía reclamando la herencia de la tradición visigoda, lo que le permitía también reforzar su política internacional vinculando al nuevo reino con la cristiandad y proponiéndose como firme aliado tanto del Imperio como del Papado. En este contexto, la trascendencia política de la polémica que Beato sostiene contra el adopcionismo de Elipando y Félix, obispos de Toledo y Urgell, es evidente. En tanto expresión de una batalla ideológica contra la iglesia toledana, heredera de la legitimidad religiosa de la tradición tardo-romana y visigoda, el *Apologético* constituye un momento decisivo para la política de fundamentación teológica de la monarquía astur. La disputa por la herencia visigoda estuvo presente ya en el origen de la monarquía con Pelayo, un noble visigodo que rechaza la integración con los musulmanes y elige el refugio en las montañas, y habría de ser determinante para su identidad ideológica. Al iniciar la lucha contra la herejía adopcionista, Beato abre una batalla teológica y política absolutamente central para la legitimación del reino y de sus alianzas externas. El *Apologético* sienta por tanto las bases de una controversia en la que habrían de mediar el papa Adriano y el emperador Carlos junto con los obispos francos y germanos (Concilios de Ratisbona, 792; Francfort, 794, y Friul, 796). De la importancia y trascendencia posterior de esta lucha por el control ideológico y político de la sede primada da una idea el hecho de que, dos siglos después, en el momento en que Bernardo de Cluny se hace cargo de la diócesis de Toledo con el apoyo de Roma, el Papa Gregorio VII no olvidaba que Toledo había sido el centro del Adopcionismo, la *superstitio toletana*. El escenario era muy similar pues, para Roma, seguía siendo primordial frenar la independencia de la iglesia hispana, ejemplificada en la pervivencia del rito mozárabe. En el momento en que Bernardo ha de imponer la reforma gregoriana, el pacto entre la monarquía hispana y la franca (encarnada en la unión entre Alfonso VI y Constanza de Borgoña) y el apoyo del Papa permitirán emprender de nuevo la lucha por el dominio ideológico del arzobispado de Toledo, ocupado ininterrumpidamente por obispos mozárabes durante la dominación musulmana.

Por otra parte, al invocar por primera vez el patronazgo del apóstol Santiago en el himno «O Dei Verbum», Beato instaura un mito que habría de servir a la legitimación de la primacía de la sede arzobispal de Santiago respecto a Toledo y de la consiguiente autonomía del reino cristiano respecto de Roma y Aquisgrán, quienes ejercían su dominio sobre las tradicionales sedes arzobispaes hispanas. La leyenda de Santiago habría de jugar también un papel de suma importancia para la legitimación carismática de la monarquía astur, como se hará evidente casi un siglo más tarde cuando la intervención del apóstol sea presentada como garantía de la victoria de Orduño I en la batalla de Clavijo (859) sobre Musa II de Tudela.

En definitiva, la vida del Beato de Liébana transcurre en el período en que una monarquía sumamente débil organiza los fundamentos de su legitimación ideológica, presentándose como restauradora de la unión goda entre monarquía e iglesia. La inmadurez política del reino explica la debilidad de la elaboración teórica de Beato, el carácter primitivo de sus formulaciones en comparación con la refinada argumentación de la corte carolingia y la timidez con que en su *Comentario al Apocalipsis* se esbozan temas y programas que habrían de tener una importancia crucial para la organización de la iconografía del poder político medieval. Pero, a pesar de las flaquezas de Beato, Alcuino y Teodulfo, los grandes teólogos carolinos, siempre defendieron la posición del asturiano frente a Elipando, hecho que muestra la relevancia teológica y política de sus posiciones. La inmadurez política del reino, que no estaba en condiciones de proponer una clara legitimación imperial del poder monárquico, hizo que no pudiera surgir tampoco un programa iconográfico de legitimación teológica de la institución monárquica en el *Comentario* de Beato, al modo en que se da en los evangelarios carolingios; de la misma manera que no pudo haber sino mucho después un equivalente asturiano de la Capilla Platina de Aquisgrán y su iconografía del poder político. Así mismo, la débil monarquía asturiana no tuvo un decidido protagonismo en la batalla ideológica contra el adopcionismo emprendida por el Beato, a diferencia de la participación de Carlomagno por mediación de Alcuino.

A partir de estas circunstancias históricas, la refutación de las tesis de Elipando por parte de Beato respondía a intenciones políticas o, al menos, tenía implicaciones políticas evidentes, que han sido señaladas por Sánchez Albornoz⁴. El *Apologético* erosionaba el prestigio de la sede toledana al cuestionar su ortodoxia e iniciaba un proceso de independencia de la Iglesia asturiana, que resultaría crucial para la legitimación religiosa de la joven monarquía. Se

4 C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, «El Asturorum regnorum en los días de Beato de Liébana», en *Actas del Simposio para el estudio del Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana*, Joyas bibliográficas, Madrid, 1978, pp. 19-31.

conserva un buen número de documentos relacionados directamente con la polémica adopcionista⁵ y conocemos parte de las circunstancias que llevaron a Beato a redactar su escrito contra Elipando. Como se aclara en el *Apologético*, se vio obligado a responder a las críticas que contra él lanzaba Elipando en carta que se conserva dirigida al abad Fidel. En ella se reprocha el atrevimiento de Beato, que habría hecho públicas sus críticas al de Toledo y se exige una corrección. Las posiciones doctrinales de Elipando pudieron probablemente ser conocidas por Beato, a través de la disputa entre el toledano y el hereje sevillano Migecio, disputa que tuvo una innegable trascendencia política puesto que contó con la intervención de Carlomagno, quien envió al obispo Egila como mediador. En el *Apologético* Beato recoge tanto la carta de Elipando a Fidel como la resolución del Concilio de Sevilla, texto con el que Elipando condenaba las ideas de Migecio y que constituye la primera formulación del Adopcionismo. Por otra parte, Beato pudo sentir de cerca la amenaza del toledano, a cuyo favor se puso el obispo Ascario de Astorga.

La ocasión en que Beato conoció la carta de Elipando al abad Fidel es rica en connotaciones políticas, pues fue con motivo de su viaje a Pravia, sede entonces del reino asturiano, acompañado de Eterio de Osma, y con motivo de la toma del hábito de la reina viuda Adosinda el 26 de noviembre del año 785. El dato permite concluir que Beato era una persona allegada a la casa real asturiana, con lo que bien puede pensarse que la carta de Elipando traspasara el ámbito estrictamente teológico para adquirir connotaciones políticas. Lo que parece que estuvo finalmente en juego, era la autoridad religiosa de Toledo sobre todos los territorios hispánicos. Es esta autoridad la que reclama Elipando al intervenir en Asturias, la misma que cuestiona radicalmente Beato, que no sólo mantiene su independencia de criterio, sino que reclama la ortodoxia de sus tesis ante la autoridad de la Iglesia y el Imperio. La presencia de Beato en la corte ha dado lugar a una disputa acerca de si significaba una toma de partido a favor de las pretensiones de Adosinda y Silo, quienes intentaron entregar la corona a su sobrino Alfonso (el que finalmente llegó al trono como Alfonso II) antes que al hijo bastardo de Alfonso I, Mauregato⁶. Esta tesis es contradictoria con el hecho de que el poema «O Dei Verbum» contie-

5 Se conserva correspondencia de Elipando con Alcuino, Carlomagno y Félix de Urgel, así como cartas del Papa Adriano y resoluciones de diversos concilios condenatorios y cartas de Elipando dirigidas a los obispos reunidos en concilio. Están recogidas en el vol 2, «Documentos de su entorno histórico y literario», de las *Obras completas y complementarias*, ed. cit.

6 Acerca de estas circunstancias y del debate véase: C. SÁNCHEZ ALBORNOZ (o. c.); P. K. KLEIN, «Prólogo», en *Beatus de Liebana. Codex Urgellensis*, Madrid, Testimonio, 2002, p. 9; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, «Ambientación histórica», y A. DEL CAMPO HERNÁNDEZ, «Introducción al *Apologético*», ambos en *Beato de Liébana. Obras completas y complementarias*, pp. XIII-XXV y 661-662.

ne un acróstico en el que Beato pide la protección divina para el *piadoso rey Mauregato*. Tomara o no partido por una de las facciones que se disputaban la sucesión al trono, podemos arriesgar la tesis de que, en la figura de Mauregato o finalmente en la de Alfonso II, cuyos avances en el terreno político y militar fueron mucho más significativos, la lucha contra el Adopcionismo había de resolverse no exclusivamente en el ámbito de la disputa teológica, sino fundamentalmente en el terreno de la política. Con Alfonso II, mediante el pacto que el monarca establece con Carlomagno y la apuesta por la sede compostelana frente al dominio toledano, la lucha de Beato contra Elipando reveló su sentido evidentemente político. La política llevada a cabo por Alfonso II muestra así el sentido último del *Apologético* y de la lucha contra el Adopcionismo: la defensa de la ortodoxia en materia cristológica, implicaba una crítica a las concesiones de la iglesia toledana al poder musulmán. La denuncia de la herejía toledana tenía un corolario político inevitable: la reivindicación de una iglesia dispuesta a reinstaurar la unidad entre la legitimidad religiosa y la política de la Hispania visigoda. La única instancia política capaz de colaborar en este proceso era, sin duda, la joven monarquía asturiana, cuya tarea más urgente era conseguir la autonomía respecto de la sede primada, tarea para la que podía contar, como aliados naturales, con el apoyo de Roma y Aquisgrán.

Del grado en que Beato fue consciente de las implicaciones políticas de su controversia nada puede afirmarse con seguridad, aunque lo cierto es que el *Apologético* fue redactado inmediatamente después de la visita a la corte de Pravia. Por otra parte, parece claro que el *Comentario al Apocalipsis* tuvo varias redacciones y que la tercera y definitiva fue inmediatamente posterior (786) a la del *Apologético*. Es inevitable preguntarse entonces por la influencia que la polémica contra el Adopcionismo tuvo en el *Comentario* pues ambos textos son de este modo estrictamente contemporáneos y, en cierto sentido, capítulos de un mismo libro, ya que, como se ha señalado, el recurso a temas apocalípticos en el *Apologético* es constante. Por otra parte, algunos estudiosos proponen que la adición al comentario del Apocalipsis de S. Juan del *Comentario de San Jerónimo al libro de Daniel* y de las *Genealogías* se hizo precisamente en esta tercera y definitiva versión⁷. A esa última versión podría deberse otra novedad⁸: la dedicatoria del *Comentario* a Eterio, el dis-

7 Acerca de las diversas versiones que Beato hizo del *Comentario*, véanse los comentarios de Sanders a su edición del texto (American Academy in Roma, 1930, pp. XI-XVIII); KLEIN «Der ältere Beatus Codex», en *Studien zur Kunstgeschichte*, 8, Hildesheim-New York, 1976; J. WILLIAMS, *The Illustrated Beatus. A corpus of the Illustrations of the Comentary on the Apocalypse*, (vol. I), Londres, 1994, pp. 21-26. En favor de la tesis expuesta y siguiendo a Sanders, GONZÁLEZ ECHEGARAY, o. c., p. XX.

8 GONZÁLEZ ECHEGARAY, o. c., p. XXX.

cípulo de Beato y obispo de Osma refugiado en Asturias, quien se había visto envuelto en la polémica adopcionista y cuyo nombre aparecerá como coautor del *Apologético*. Si esto fue así y dada la riqueza de connotaciones políticas del libro de Daniel, con la disputa entre el poder terrenal y el divino en los sueños de Nabucodonosor, tendríamos nuevas razones para reafirmar el significado político del *Comentario*. También la dedicatoria de Eterio podría conceder carácter polémico a la nueva versión del *Comentario* que pasaría a vincularse muy estrechamente al *Apologético*.

Pero no sólo se trata de que el momento en que saltó la polémica adopcionista fuera especialmente delicado para el reino de Asturias, ni de la sospecha de que la redacción última del *Comentario* fuera influida por ella; también el análisis del contenido de esta controversia teológica desvela su trascendencia política y aclara el sentido que el Apocalipsis pudo cobrar en el contexto de esta batalla. Para ello puede resultar especialmente ilustrativa la posición de Alcuino en respuesta a las tesis de Elipando, que nos es conocida por la *Carta de Carlomagno a Elipando y a los obispos hispanos*, en cuyo estilo se reconoce la autoría del de York. Aunque dispuesta al perdón y abierta a la retractación del toledano, la carta es rotunda en el rechazo de las tesis adopcionistas, rechazo que fundamenta en la autoridad de los Padres de la Iglesia y del Pontífice. Pero junto a estas consideraciones teológicas encontramos otras de carácter político: Elipando debe abandonar su actitud pues resulta absolutamente prioritario mantener la unidad de la Iglesia frente al enemigo. Alcuino no duda en recurrir a las metáforas militares identificando a la Iglesia con un ejército o con la asediada ciudad de Jerusalén y afirma que: *Por eso también se dice de la santa Iglesia en el Cantar de los Cantares: Terrible como batallones ordenados para la batalla (Cant 6, 4). La unidad ordenada de un ejército y la unánime fortaleza de los soldados suele causar gran terror entre los enemigos...*

La referencia al dominio musulmán sobre la península ibérica se hace explícita cuando Alcuino/Carlomagno recuerdan a Elipando algo que ya él mismo había reconocido, no sin disgusto, en su carta previa al emperador: que la obediencia a la autoridad religiosa, al Papa y a la tradición exegética, significaba en realidad obediencia a la figura del emperador cristiano⁹. Efectivamente, Carlomagno es juez en estas cuestiones teológicas, organizando los concilios en sus vastos territorios sin esperar a la sanción del Papa y ello obedece a que la polémica teológica tenía implicaciones políticas muy graves. Alcuino lo expre-

9 Elipando, resistiéndose al poder del rey franco, expone en su carta arrogantes dudas acerca de la autoridad religiosa y moral de Carlomagno. De un lado denuncia su adulterio, de otro el que su poder se haya impuesto más por el ejercicio del terror que de la justicia; incluso llega a comparar a Carlomagno con el emperador Constantino, que siendo pagano y tras convertirse al cristianismo acabó aceptando la herejía arriana (BEATO, *Obras completas y complementarias*, vol. II, pp. 453-457).

sa mediante la distinción entre un doble amor hacia su hermano Elipando que corresponde al doble peligro de un doble enemigo para la cristiandad. *Os hemos amado* —afirma Alcuino— *con doble amor, es decir, en nuestras oraciones os tuvimos como compañeros por todas las iglesias de nuestro reino y, recordándoos todos los días, igualmente también y con ayuda de Dios tuvimos el deseo de libraros de la servidumbre de la opresión secular según la oportunidad del tiempo y persuasión de vuestro consejo* (II, 473). La afirmación establece un doble territorio para las relaciones de la corte carolina con Elipando y la iglesia hispana, de un lado el terreno del amor fraterno en la fe y la oración; de otro la ayuda de los francos frente a *la opresión secular* del poder musulmán. Alcuino parece referirse a una antigua alianza y al ofrecimiento de ayuda militar dispuesta para el momento que Elipando eligiera. En todo caso, es obligado suponer que el obispado toledano era una pieza clave para los intereses de Carlomagno en suelo hispano y que, antes del estallido de la disputa adopcionista, Elipando pudo ser un aliado necesario para el emperador. Así pudo ocurrir, con ocasión del concilio de Sevilla contra Migeccio, motivo que puede explicar el hecho de que, en su descarga, el toledano acuse al de Liébana de recaer en los errores del Migeccio. Nada sabemos de los motivos que empujaron a Elipando a provocar, con su carta a la corte asturiana, una batalla que acabaría perdiendo y que abrió las puertas a una alianza entre Carlomagno y Alfonso II. En todo caso, la carta de Alcuino/Carlomagno expresa ese cambio de alianzas provocado, entre otras cosas, por la influencia del toledano sobre Félix de Urgell, obispo de un territorio bajo dominio franco. Al denunciar y rebatir las desviaciones doctrinales de Elipando, Beato se convierte en un adalid de la unidad religiosa de todas las diócesis hispanas y, con ello, en un aliado objetivo de Carlomagno. El empeño de Elipando en mantener sus puntos de vista teológicos, como señala constantemente Alcuino, ponía en peligro la legitimidad religiosa ya no sólo del poder de los francos, sino de cualquier política de expansión cristiana en la península. Según entendieron Alcuino y Carlomagno, Elipando sacrificaba el apoyo de sus hermanos de fe en un extraño empeño teológico que sólo podía deberse al deseo de tender puentes con los musulmanes, en una estrategia contradictoria con los intereses del Imperio y la Iglesia romana.

En la carta firmada por Carlomagno, Alcuino se esfuerza por recuperar a Elipando y más aún lo hará en la dirigida a Félix de Urgell, pero deja bien claro que la autoridad religiosa es única. Así, por ejemplo, afirma que *heridos de amor fraterno en nuestros corazones, hacemos nuestro con sollozos el dolor por la opresión que sufrís entre gentiles*¹⁰ (II, 465); pero poco más ade-

10 En otro lugar afirma refiriéndose al tiempo en que se mantenía la unidad doctrinal: *«si nos entristecía vuestra corporal servidumbre, sin embargo nos alegraba vuestra ortodoxia en la fe católica* (II, 471) o *contrapone las molestias de la servidumbre externa al consuelo de la esperanza interna en la fidelidad»*.

lante acusa a Elipando de agravar la opresión política que sufre bajo dominio musulmán con un error teológico que le distancia de sus aliados en la fe. Por ello ruega a Dios *para que la astucia sutil del enemigo antiguo no corrompa en parte alguna vuestros sentidos, y la servidumbre interior del diablo sea peor que la exterior del pueblo enemigo* (II, 471). Con esta distinción entre lo interno y lo externo, entre diferencias teológicas y políticas, entre el enemigo interior y exterior de la Iglesia, Alcuino está haciendo suya la estructura del *Comentario al Apocalipsis* y la tesis de Beato quien, en el *Apologético*, identifica a Elipando con el Pseudo-profeta, así como al Islam con el Anticristo.

No acaba ahí el trasvase de imágenes del Apocalipsis a la carta de Alcuino/ Carlomagno. La metáfora que equipara a la Iglesia con la bíblica Jerusalén, la ciudad amurallada defendida por los fieles de la invasión, amenazada por enemigos interiores y externos, coincide perfectamente con la propuesta por Beato hasta el punto de que podría figurar al pie de alguna de las miniaturas que se conservan: *Ellos [los pastores de la Santa Iglesia] son los defensores de nuestra fe, ellos son los dirigentes de la ciudad de Cristo por las diferentes sedes. Su antemuro es la fe católica, y su firmísima muralla la caridad, y sus defensas, los testimonios de las divinas Escrituras (...) De esta ciudad el mismo hijo verdadero y propio de Dios, verdadero Dios y verdadero hombre, Jesucristo nuestro señor, es el que la gobierna con su poder real, el que por su gracia dirige, defiende y enaltece toda la estructura de esa ciudad* (II, 469).

Parece incuestionable que el primer y el segundo término de la comparación son perfectamente intercambiables y que si la Iglesia puede entenderse por similitud con la ciudad, el sentido de la metáfora es también subrayar que el orden político de la *civitas* sólo se garantiza mediante la unidad religiosa. La afirmación de la divinidad consustancial, no adoptiva, de Cristo sería entonces fundamental ya no sólo para preservar la unidad de la iglesia, sino también para negar la posibilidad de un orden político separado de la autoridad religiosa.

3. LA TEMÁTICA APOCALÍPTICA EN EL APOLOGÉTICO

Aclarada la relevancia política de la polémica contra el Adopcionismo, las últimas consideraciones expuestas invitan a abordar el problema de las relaciones entre el *Apologético* y el *Comentario* o, lo que es lo mismo, entre la actualidad política del momento y la temática apocalíptica. Encontramos una primera respuesta en la tesis, reseñada anteriormente, de Meyer Schapiro, quien veía más plausible interpretar los manuscritos del Beato desde el punto de vista político-religioso que como producto de los temores del Año Mil. Para ello afirmaba una relación directa entre la disputa adopcionista y el comentario del monje asturiano, sosteniendo que *en el texto del Apocalipsis encontró Beato apoyo para su disputa ortodoxa* (1963, 295). Schapiro recuer-

da que en las disputas cristológicas de la Edad Media se recurrió con frecuencia al Apocalipsis de Juan, con lo que el comentario de Beato partiría de una posición doctrinal que había ido conformándose desde tiempo atrás. Lo que habría interesado en realidad a la España cristiana era *el Apocalipsis en sí*, en tanto libro inspirado que predice la victoria sobre el Anticristo, la destrucción de Babilonia (que se identifica con los infieles) y el triunfo final del pueblo de Dios. Esta profecía habría alimentado la esperanza del pequeño reino montañoso de Asturias, cuya autoconciencia era la de constituir una avanzadilla de la independencia visigoda, comprometido en un esfuerzo providencial. Así pues, en el momento en que se organiza la resistencia frente a los musulmanes, el libro del Apocalipsis cobra el valor de una especie de clásico nacional heroico, un llamamiento profético a la fe y a la perseverancia en una época de lucha. Una prueba más a favor de la interpretación política del texto sería, para Schapiro, el hecho de que la mayoría de los manuscritos conservados incluyen el texto ilustrado del comentario de Jerónimo sobre el *Libro de Daniel*, en el que se profetiza la caída de los reinos ateos y la restauración del cautivo Israel. Como se ha sugerido, puede que la inclusión del comentario de Jerónimo tenga relación con el estallido de la polémica adopcionista.

En concordia perfecta con la tesis de Schapiro Eugenio Romero-Pose propone que la redacción del *Comentario al Apocalipsis* debió inscribirse en la dura polémica sobre la herejía adopcionista que enfrentó al Beato con el arzobispo de Toledo¹¹. Sostiene Romero-Pose que para refutar las tesis de Elipando, Beato acude al Apocalipsis, libro canónico cuya autenticidad había sido puesta en duda siglos atrás, hasta que el Concilio de Toledo (633), en el canon 17, y con la participación de Isidoro de Sevilla, hizo su lectura obligatoria so pena de excomunión. El vínculo entre el comentario del Beato e Isidoro de Sevilla había sido remarcado ya por Williams, quien aporta una prueba importante: la parte final del prefacio, en la que Beato presenta la obra como lectura edificante para los hermanos y la dedica al obispo Eterio de Osma, es transcripción literal de la frase con que termina la presentación de Isidoro de su *Contra Iudaeos* a la hermana Florentina¹². Al dedicar su comentario del Apocalipsis a Eterio, quien renunciado al obispado de Osma había preferido refugiarse en las montañas de Asturias antes que aceptar la dominación musulmana, Beato está vinculando el texto apocalíptico con la polémica adopcionista. Por otra parte, al recurrir a Isidoro, Beato está conduciendo la polémica contra

11 BEATO DE LIÉBANA. *Códice de San Pedro de Cardeña*, vol. II, Moleiro, Barcelona, 2001-2002.

12 J. WILLIAMS, «Beato de Liébana», en *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma, 1991. La frase referida (*Haec ergo sancte pater Etheri, te patente, ob aedificationem Studio fratrum tibi dicavi*) es copia literal de la de Isidoro, con la única excepción de la palabra *fratrum* y la sustitución del nombre de Eterio.

el Adopcionismo al momento inicial, pues, fue precisamente el sucesor de Isidoro en Sevilla, Teodisco, el introductor del Adopcionismo en la Bética. De alguna manera, por tanto, el apoyo a Eterio en su resistencia frente al Islam y la lucha contra el Elipando, pasaban por un regreso a Isidoro, es decir, a los tiempos en que la unidad religiosa pudo ser garante de la estabilidad política.

El texto del Apocalipsis en sí mismo tendría así para el comentarista lebanense un sentido polémico, reafirmando una serie de dogmas cuya validez habría sido puesta en duda. Como veremos, los principales temas del libro, especialmente el Juicio Final, la existencia del demonio y del infierno, constituirían dogmas muy relevantes en la batalla teológica contra los diversos rostros que el Adopcionismo adoptó a lo largo de su historia. Visto desde la distancia que permite una visión de conjunto, el Adopcionismo constituía en realidad una adaptación de la vieja doctrina arriana a las condiciones impuestas por la dominación musulmana.

Desde esta perspectiva amplia, se hace claro que la polémica sobre el Adopcionismo de finales del siglo VIII retoma una disputa constante en la historia del cristianismo en la península. El centro de esta polémica ininterrumpida fue siempre la necesidad de asentar el poder político de la monarquía hispana sobre el fundamento de la unidad de la fe y, especialmente, sobre la base de una concepción cristológica que, al afirmar la divinidad de la persona de Cristo y su relación de filiación natural con el Dios Padre, permitía legitimar desde el punto de vista religioso el ejercicio de la política. La creencia en que un Dios hecho hombre habitó en este mundo, el dogma del Verbo hecho carne, fundamenta en última instancia la posibilidad de que la verdad y la bondad tengan ocasión para afirmarse en el mundo. El ejercicio de la política, una virtud práctica que se despliega en la esfera de lo mundano, sólo puede cobrar dignidad si se garantiza mediante la adecuada justificación teológica que es posible una mediación entre lo divino y lo humano, una tránsito de la esfera de lo trascendente a la de lo inmanente¹³. En el contexto de este escenario conceptual el debate contra el Arrianismo y contra el Adopcionismo es en realidad el mismo y el mito del Apocalipsis representa en él un papel determinante.

Como es sabido, la controversia provocada por el Arrianismo en el siglo IV se trasplantó a la Península Ibérica con tal fuerza como para convertirse en factor clave para la unidad religiosa y política de la Hispania visigótica. Será el momento en que Leovigildo (568-586) intenta imponer la doctrina arriana provocando la rebelión de Hermenegildo (579) y un conflicto que se resuelve,

13 Conviene hacer notar que esta misma posibilidad de tránsito entre lo trascendente e inmanente constituye el centro de la polémica iconoclasta desarrollada en el Concilio Segundo de Nicea (787). Así pues, la estricta contemporaneidad entre la polémica adopcionista y la iconoclasta se corresponde también con un supuesto doctrinal común: el dogma de la encarnación.

siempre provisionalmente, con Recaredo y el Concilio III de Toledo (589), en el momento en que se restaura la unidad religiosa y la unidad entre la Iglesia y la monarquía. La identidad básica entre las doctrinas arriana y adopcionista se hace evidente al comparar la refutación que el Concilio Primero de Nicea (325) hizo de las primeras con las que el Papa Adriano hizo de las segundas en carta a los obispos hispanos en el 785 o las del Concilio de Francfort del 794¹⁴. Para Arriano, Jesús no era propiamente Dios, sino la primera criatura creada por el Padre, con la misión de colaborar con Él en la obra de la creación y al que, por sus méritos, elevó al rango de Hijo suyo; por lo mismo, si con respecto a nosotros Cristo puede ser considerado como Dios, no sucede lo mismo con respecto al Padre puesto que su naturaleza no es igual ni consustancial con la naturaleza del Padre. El adopcionismo de Elipando y Félix, aun admitiendo la Trinidad, establecía una doble naturaleza de Cristo: como hombre, era hijo adoptivo de Dios, mientras que, como Dios, era verdadero hijo o hijo natural de Dios. Las tesis de los dos obispos, implicaban un acercamiento a la cultura musulmana, un intento de conciliar el rígido monoteísmo islámico con la doctrina trinitaria. La idea de filiación adoptiva podía ser compatible con la concepción islámica de la relación entre el dios único y sus profetas, mientras que la idea de filiación natural intentaba respetar las exigencias de la concepción cristiana de la relación de consustancialidad entre el Dios Padre y el Dios Hijo.

En este contexto político complejo, el libro del Apocalipsis pudo significar un apoyo en la lucha contra el Adopcionismo en tanto actualizaba un dogma básico. Efectivamente el Juicio Final representaba no sólo una esperanza de triunfo frente al infiel, sino también un papel fundamental en la refutación de uno de los presupuestos doctrinales básicos del Adopcionismo: la negación del libre albedrío, la culpa y la responsabilidad por el pecado. No por casualidad, uno de los puntos clave de la refutación del Adopcionismo por parte del

14 El texto del Concilio I de Nicea dice: *Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todas las cosas, visibles e invisibles. Creemos en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, engendrado sólo por el Padre, o sea, de la misma sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre, por quien todo fue hecho en el cielo y en la tierra, que por nuestra salvación bajó del cielo, se encarnó y se hizo hombre.* El concilio de Francfort afirmaba: *Confesamos y creemos que Dios Hijo de Dios fue engendrado del Padre antes de todos los tiempos sin comienzo, coeterno y consustancial, no por adopción, sino por su origen; y el de Friul (796): El nacimiento humano y temporal no fue óbice al divino o intemporal, sino que en la sola persona de Jesucristo se da el verdadero Hijo de Dios y el verdadero hijo del hombre. No uno, hijo del hombre, y otro, Hijo de Dios... No Hijo putativo de Dios, sino verdadero; no adoptivo, sino propio; porque nunca fue ajeno al Padre por motivo del hombre a quien asumió. Y por tanto, en una y otra naturaleza, le confesamos por Hijo de Dios, propio y no adoptivo, pues sin confusión ni separación, uno solo y mismo es Hijo de Dios y del hombre, natural a la madre según la humanidad, propio del Padre en lo uno y lo otro.*

Papa Adriano llevaba la discusión al viejo terreno en el que ya Orosio había luchado contra, priscilianos, origenistas y pelagianos, defensores todos ellos de posiciones inspiradas en el estoicismo. En la carta *Institutio Universalis*, dirigida a los obispos hispanos en el año 785, Adriano recurre a Fulgencio con la naturalidad con que Beato citaba a Isidoro. Tras condenar la doctrina adopcionista como la mayor *blasfemia que jamás hereje se atrevió a proferir en sus ladridos*, Adriano rechaza la doctrina de la predestinación de los adopcionistas, puesto que si la predestinación de la vida o la muerte está en el poder de Dios y no en el nuestro, *¿A qué esforzarnos en vivir, si ello está en el poder de Dios? [...] ¿Por qué rogar a Dios que no seamos vencidos en la tentación, si ello está en nuestro poder, como por la libertad del albedrío?* En defensa del libre albedrío y la consiguiente responsabilidad del hombre, Adriano se apoya en la autoridad de Fulgencio contra los pelagianos, para introducir el dogma del Juicio Final, afirmando que Dios *preparó, pues, los merecimientos para los hombres que habían de ser justificados; preparó también los premios para la glorificación de los mismos; pero a los malos, no les preparó voluntades malas u obras malas, sino que les preparó justos y eternos suplicios*. Partiendo de estos argumentos teológicos, es claro que el libro del Apocalipsis, con su énfasis en el Juicio Final, se convertía en pieza clave de la lucha contra el Adopcionismo y más aún si, como propone también Adriano, era a causa de esta creencia en la predestinación que proliferaban en las diócesis adopcionistas conductas inmorales, especialmente, la convivencia con los no bautizados:

«He aquí, carísimos, los diversos capítulos de lo que hemos oído de esas partes: que muchos que dicen ser católicos, llevando vida común con los judíos y paganos no bautizados, tanto en comidas y bebidas como en diversos errores, en nada dicen que se manchan; y la prohibición de que nadie lleve el yugo con los infieles, pues ellos bendecirán sus hijas con otro y así serán entregadas al pueblo infiel; y que los antedichos presbíteros son ordenados sin examen para presidir al pueblo; y todavía ha prevalecido otro enorme error pernicioso y es que esos pseudosacerdotes, aun viviendo el varón, toman las mujeres en connubio, juntamente con lo de la libertad del albedrío y otras muchas cosas que de esas partes hemos oído y que fuera largo enumerar...»

Adriano establece, pues, claramente, una estrecha relación entre la doctrina adopcionista (especialmente su teoría de la predestinación) y la convivencia de las autoridades religiosas hispanas con los ocupantes musulmanes. En el intento de mantener la autoridad de Roma sobre los obispados bajo dominación musulmana, Adriano condena a la falsa iglesia toledana y sus

falsos sacerdotes, *ordenados sin examen para presidir el pueblo*. En definitiva, Adriano vincula las ideas centrales del libro del Apocalipsis (Juicio Final, condena de la falsa Iglesia, conducta disoluta de una nueva Babilonia, connivencia de los falsos cristianos con los paganos...) con la polémica adopcionista y, con ello, nos brinda la interpretación que permite vincular el sentido político de esta controversia teológica con la que bien pudo ser la intención del Beato al redactar su comentario del Apocalipsis o, en todo caso, con lo que fue el contexto político de recepción de la obra.

El capítulo del *Apologético* en que de una manera más rotunda se muestran el trasvase de imágenes del *Apocalipsis* es el libro segundo: *De Cristo y su cuerpo, que es la Iglesia, y del diablo y su cuerpo que es el Anticristo*. Beato recurre en él al apóstol Juan —*todo el que confiesa que Jesús no es el hijo de Dios, es un mentiroso y ése es el Anticristo*— para establecer una relación directa entre el Adopcionismo, con su cuestionamiento de la filiación de Cristo, y las profecías apocalípticas¹⁵. Elipando será propuesto así como predicador del Anticristo, pues, utilizando el símil de la diferencia entre la cabeza y el cuerpo, una imagen recurrente tanto en el Apocalipsis como en el libro de Daniel, Beato le acusa de haber roto la unidad de la Iglesia, cuerpo de Cristo, y haber degollado a la cabeza, al negar la divinidad de Cristo (II, 14, p. 841). Dejándose llevar por esta imagen y retomando uno de los temas centrales del *Apocalipsis*, la *visión de las cuatro bestias*, Beato identifica a los *malvados predicadores* —alusión indudable a Elipando— con la segunda bestia, *con cuernos de cordero pero que hablaba como una serpiente*, cuya misión es seducir a los habitantes de la tierra para adorar las imágenes en honor de la primera bestia (Ap, 13, 11-17). Para defender la unidad de la Iglesia Beato recurre a diversos pasajes del *Apocalipsis* como el que explica la unidad de las siete Iglesias a partir de la imagen de un monstruo con siete cabezas (Ap, 5, 5-8, *Apologético*, II, 29, 855). De modo análogo, la imagen de la bestia que surge del mar con diez cuernos y siete cabezas (Ap, 13, 1-5), le permite explicar que la actividad del maligno, aunque se despliegue en diversos frentes, guarda una perfecta unidad.

Pero lo importante en el contexto de nuestra argumentación no es el hecho de que existan estos trasvases temáticos entre el *Apocalipsis* y el *Apologético*, sino el tipo de interpretación que con ello Beato hace del libro de Juan y que se aleja de su sentido milenarista o escatológico para constituir un repertorio de símbolos que ha de leerse de modo figurado y en relación a la situación provocada por la herejía toledana. Efectivamente, al comentar el pasaje de la bestia de diez cabezas y siete cuernos, Beato afirma que *Todo esto ha de ser entendido en la Iglesia no como se oye, sino en sentido figurado*, para

15 Beato cita a Juan, 1, Jn 2, 22, en *Apologético* II, 6, p. 831.

concluir inmediatamente (*Apologético*, II, 30, p. 857) proponiendo el sentido que mejor sirve a su estrategia argumentativa contra Elipando: *Aquí hay que entender solamente que hay dos partes: Cristo y su cuerpo, y el diablo y el suyo*. De esto modo y forzando al máximo la interpretación, Beato acaba identificando dos imágenes contrapuestas, pues, de un lado, propone que lo herejes y cismáticos, como el mismo Elipando, serían una de las diversas cabezas que pertenecen al cuerpo único de la bestia, mientras que, de otro, se propone que la cabeza es la unidad rectora de un cuerpo con distintos miembros¹⁶. El recurso a estas imágenes del *Apocalipsis* como argumento en la polémica con Elipando constituye en realidad un segundo *Comentario* del mismo o, si se prefiere, el corolario que aplica el esquema del mito y buena parte de sus temas a una batalla teológica de profunda repercusión política¹⁷. Por otra parte, Beato elige en el *Apologético* algunos pasajes del *libro de Daniel* muy próximos a los ya citados del *Apocalipsis*, lo que constituye un motivo más para pensar que el *Comentario* de Jerónimo al mismo, pudo ser añadido por el mismo Beato. Tal es el caso de la visión de la bestia con diez cuernos (Dn 7, 8) de entre los que despunta el undécimo, un cuerno que —según afirma Daniel— *tenía una boca que decía grandes cosas*. Esta imagen culmina una larga serie que recorre el *Apologético* y a través de la cual Beato acusa a Elipando de falso profeta, denunciando la arrogancia y la virulencia de su discurso. El contenido común de todas estas imágenes, en la que se compara el discurso del pseudo-profeta con el croar de las ranas o con el susurro de la serpiente y se recurre a expresiones como la *lengua altanera* o el *labio tramposo* (Sal 11, 4) es la denuncia de la arrogancia del discurso del teólogo Elipando que se atreve a rebatir la autoridad de la tradición, la simplicidad del mensaje evangelizador y el dogma del Credo. La imagen de las ranas, que ha dado lugar a alguna de las ilustraciones más bellas y sugerentes de los códices del Beato, puede servir como ejemplo de entre las que aparecen también en el *Apologético* (I, 52, p. 729). Beato se sirve aquí de un breve fragmento del

16 El estudio de los diversos sentidos asociados a la imagen de la cabeza en el *Apologético* y en el *Apocalipsis*, que constituye en esto su fuente principal, merecería capítulo aparte. Como primera muestra, el fragmento que Beato toma de la primera carta a los Corintios (11, 3): *Pues el hombre es cabeza de la mujer; la cabeza del hombre es Cristo, y la cabeza de Cristo, Dios*. La figura del cabeza de familia toma aquí el sentido de dirección, orientación, autoridad. Otro ejemplo sería el que tras proponer a la cabeza como órgano director del cuerpo propone la imagen del alma como *cabeza de la cabeza*. Ambos fragmentos en *Apologético*, II, 67-69, p. 893.

17 Los argumentos y fuentes del *Apologético* coinciden perfectamente con los utilizados en el *Comentario* («De la bestia», p. 157), pasaje en el que se cita profusamente el libro de Daniel (visión de las cuatro bestias Dn 7, 3-7 y sueño de Nabucodonosor Dn 2, 31). Estas citas de Daniel en el *Comentario* al *Apocalipsis* afianzan la tesis de que el añadido del comentario de Jerónimo al libro de Daniel al *Apocalipsis* pudo deberse al mismo Beato.

Apocalipsis¹⁸ para identificar a Elipando con el falso profeta, de cuya boca salen unas ranas que figuran su discurso herético. Textualmente afirma que *el falso profeta es el hereje que atestigua que vio tres espíritus, pero es uno solo*, así como que los espíritus inmundos son sus palabras, pues *la rana es la vanidad elocuentísima*. La metáfora de las ranas se complementa, entre otras, con la de la *lengua de oro*, tomada de Josué 7, 21, en un fragmento en que Beato se refiere directamente a Elipando y en el que denuncia sus tesis como continuadoras de la herejía arriana¹⁹.

4. APOCALIPSIS, CRÓNICA PROFÉTICA E HISTORIA DE LA REDENCIÓN

Las analogías mostradas entre las dos principales obras de Beato permiten concluir que el *Comentario* no respondía a una superstición milenarista, sino que se sustentaba en una larga tradición teológica con evidentes implicaciones políticas. La cita encubierta, pero probablemente evidente para el destinatario, con la que Beato remitía a la autoridad de Isidoro y el recurso del Papa Adriano a los argumentos de la polémica contra priscilianos, pelagianos y origenistas obliga a repensar la deuda del Beato de Liébana con Orosio y, por mediación de éste con Agustín de Hipona. Siguiendo esta pista podría esclarecerse el sentido que el libro del Apocalipsis pudo tener en el contexto político del nacimiento de los reinos hispánicos medievales. Ya no se trataría sólo de la utilidad política que el arsenal de recursos mitológicos del Apocalipsis brindaba a los intereses de restauración de la unidad entre poder político y eclesiástico. El mito ofrecía también, lo que es más importante, una concepción teológica de la historia que daba sentido al momento histórico presente.

Como ha mostrado Carozzi²⁰, el significado fundamental que las visiones apocalípticas cobraron en la Edad Media sería que, a partir de la expectativa religiosa del final de los tiempos, en lugar de originarse una actitud de paroxismo escatológico y abandono del mundo, es decir, un milenarismo sin más, pudo surgir una conciencia histórica en la que el escrutinio del presente y su significado estaba cargado de significado político. El momento presente de la vida encontraba, así, su puesto en la totalidad del tiempo del mundo, al reconocerse en él la presencia de Dios. Este advenimiento o manifestación de

18 *Y vi que de la boca de la serpiente, de la Boca de la bestia, y de la boca del falso profeta salían tres espíritus inmundos como ranas* (Ap. 16, 13).

19 *Esta lengua la robaron: Arrio, Sabelio, Bonoso, Marción, Basíldes, Elipando, arzobispo de la sede toledana. Robaron estos las reglas de oro de Jericó, es decir, de la escuela del mundo, e intentaron introducir en la Iglesia la secta heterodoxa de los filósofos y así manchar a toda la Iglesia del Señor; de manera que se perdesen muchos por su culpa* (Apologético, I 54, p. 731).

20 C. CAROZZI, *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, (Frankfurt, 1996), trad. cast. Siglo XXI, Madrid, 2001.

Dios jugó un papel fundamental en la legitimación teológica del orden político medieval cristiano, tanto en la ideología imperial, como en la formación de las nociones de cruzada, guerra santa y paz de Dios²¹. En esta concepción apocalíptica de la historia, el momento presente es el de máximo enfrentamiento entre dos poderes cósmicos, las fuerzas del bien y del mal, el punto en que, mediante la intervención de algún gran poder mesiánico (katekhon), se produce la inflexión entre dos grandes eras (eones).

El análisis de las variaciones de sentido que el libro del Apocalipsis fue cobrando a lo largo de la historia confirma de un lado su capacidad para adaptarse a circunstancias históricas diversas y, de otro, el carácter eminentemente político que el mito adquirió en el Occidente medieval. Como explica Klein²² más que una *interpretación escatológica* del Apocalipsis, hoy se tiende a enfatizar su *sentido presentista* como *visión eminentemente cristológica de la historia de la salvación*. Este cambio de punto de vista correspondería también a un proceso histórico, según el cual, como resultado de la vinculación del Imperio y la Iglesia así como de *la divina clemencia imperial y el dominio universal de Dios*, los temas apocalípticos dejan de relacionarse con el fin de los tiempos para cobrar un carácter *acrónico y triunfal, configurando una Parusía actual*. Se pasaría, así, de un primer carácter escatológico en el arte paleocristiano a lo que Klein califica como *deshistorización de la exégesis* del Apocalipsis iniciada por Tyconio y Agustín (*De civitate Dei*) y destinada a la afirmación política del cristianismo. Si por deshistorización entendemos la conversión del mito apocalíptico en un recurso que puede aplicarse a cualesquiera circunstancias históricas, entenderemos la extraordinaria utilidad de esta estructura narrativa —y en ese sentido histórica— durante siglos. En el ámbito de la iconografía, este proceso se refleja en que la principal imagen para la representación de Cristo dejará de ser el mito del Buen Pastor para ser sustituido por la del Pantocrator u Emperador triunfante. Como ejemplos representativos Klein propone las imágenes de adoración del cordero por los veinticuatro ancianos, de gran difusión en el arte del Lazio del s. IX, la *Traditio legis* y el modelo occidental de la *Maiestas domini*, expresado de forma arquetípica en la miniatura del Beato Urgell (fol 86r) *La visión divina del Dios entronizado*.

21 J. FLORI, *La Guerra Santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Trotta, Madrid, 2003.

22 P. K. KLEIN, «Apocalisse», en *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma, 1991, vol. I, p. 151. El autor defiende la misma idea en el estudio que acompaña la edición facsímil del *Beatus de Liébana. Codex Urgellensis*, Madrid, Testimonio, 2002, en la que afirma: *El Apocalipsis fue entendido en buena parte, hasta la alta Edad Media, como atemporal o presente, no como asunto de los tiempos finales* (p. 71). Klein aplica esta tesis a la interpretación de diversas miniaturas del códice Urgell como *El encadenamiento de Satanás* (fol. 180r), *Los justos entronizados y las almas de los mártires* (fol. 181r) o *La Jerusalén celeste* (fol. 186v).

Desde esta perspectiva, y aunque no haya en el *Comentario* de Beato una explícita interpretación política del mito, es indudable que éste comparte el gran supuesto de la filosofía de la historia medieval, pues Tyconio y Agustín son dos de las fuentes principales del texto. También lo es, aunque en menor medida, Orosio, un autor de gran influencia en la Iglesia hispana y cuyo *mamundi* podría haber inspirado el que aparece en algunos de los códices del *Comentario* de Beato conservados. A Orosio y su *Adversus paganus* atribuye precisamente Schlosser el papel de iniciador de esta concepción cristiana medieval de la historia²³. En Orosio es este dualismo profundo entre los afirmadores y los negadores del espíritu, lucha entre lo espiritual y lo terrenal entre los creyentes y los no creyentes, el que permite establecer una *Historia del mundo* que puede definirse también como *Historia espiritual*, historia que cumple una ley propiamente espiritual, más allá de la simple sucesión de acontecimientos.

Una atenta reflexión sobre el mapa de Orosio²⁴, cuya influencia no sólo sobre las ilustraciones del Beato sino sobre toda la cartografía medieval es innegable, ha permitido a Chiellini-Nari²⁵ señalar los vínculos que en él se establecen entre la concepción del espacio y la idea del tiempo histórico. En la cartografía medieval —sostiene Chiellini-Nari— lo geográfico y su representación está supeditado a la historia sagrada, de modo que lo que se representa son los lugares fundamentales que señalan el recorrido de la salvación humana, convertidos en topos recurrentes. La ciudad de Jerusalén, el paraíso terrenal y el pecado original, el monte Ararat con el arca de Noé, Babilonia, Gog y Magog, definen durante siglos un itinerario preciso que del pecado conduce al fin de los tiempos y que induce en el ánimo del observador una esperanza en la salvación. El mito apocalíptico ordena esta estructura espacio-temporal, historia espiritual que permite a observadores muy lejanos en el tiempo interpretar su mundo vital como un momento que se inscribe en la historia de la redención. En otros términos, es de todo punto imposible para esta cosmovisión medieval ubicar las acciones singulares en un momento preciso, pues la historia efectual nada significa si no se concibe como estadio necesario para la historia de la salvación. Por otro lado, las nociones de espacio y tiempo en estos mapas dependen por completo de una concepción teológica cristológica: es la creencia en la divinidad del Dios encarnado y la esperanza en su regreso lo que permite una *esperanza*. Esperanza en el cambio de signo de los tiempos, en la salvación o redención tras un Juicio Final que, por mucho que se re-

23 J. VON SCHLOSSER, *Die Kunst der Mittelalters*, Berlin, 1923; trad. cast. J. F. IVARS, *El arte de la Edad Media*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981, p. 34.

24 Contenido en *Manuscripti di Albi* (Bibl. mun. 29, c. 487, sec. 8)

25 M. CHIELLINI-NARI, en *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma, 1991, vol. IV, p. 338.

fiere a la vida ultraterrena, remite indirectamente a la esfera de lo inmanente. El Apocalipsis es, pues, en su sentido estrictamente etimológico, revelación, anuncio del advenimiento y triunfo de un rey vengador que ha de inaugurar una nueva era. Es por ello que el dogma trinitario, con la afirmación del carácter divino de Cristo, constituye en última instancia, el contenido de la revelación: lo revelado es la posibilidad misma de la revelación, lo que Juan ve en la isla de Patmos es la prueba misma de que Dios puede ser visto, es su darse a la visibilidad lo que garantiza la esperanza de su regreso. Dios se manifiesta y se esconde, pero no hay en él un ocultamiento absoluto ni un abandono de los hombres a su suerte, la encarnación del Dios Padre en Cristo es, de este modo, el dogma central que garantiza posteriormente la promesa de su regreso y la esperanza en la liberación que habrá de llegar con ese triunfo de la justicia en el día del Juicio Final.

El tiempo vivido se enmarca en el tiempo del relato apocalíptico, tiempo de la revelación, tiempo mesiánico, en el que el decurso temporal de decadencia se detiene para abrir la era en la que el reloj empieza a contar de nuevo. El Apocalipsis constituye una estructura narrativa perfectamente dispuesta para su aplicación a circunstancias históricas diversas y es esta adaptabilidad del mito lo que le permite cobrar un sentido político. Constituye el esquema que, concediendo al mero acontecer un sentido teleológico, ofrece un marco conceptual en que situar cualquier intervención mundana. De este modo y como se proponía anteriormente, mitologemas como el Anticristo o el Pseudoprofeta, Babilonia o la serpiente que escupe ranas, cobran en el *Apologético* un sentido concreto en relación a Elipando y se convierten en una suerte de protocategorías que orientan la acción y organizan la reflexión política. La creencia en la redención anunciada, una especie de Juicio Final intramundano que redimirá al pueblo cristiano de la dominación, introduce, por otra parte, la esperanza y con ello legitima ideológicamente la acción política.

Como se señalaba anteriormente, Schlosser propuso que el origen de esta filosofía se encuentra en el *Adversus paganos* de Orosio así como en el *De civitate Dei* de Agustín. Pero el momento en que esta concepción de la historia cristaliza en la Edad Media para dar lugar a la creación del modelo político monárquico es el Imperio franco. Para Schlosser, la relación entre el nuevo sistema político y la idea de una historia espiritual queda expresada en su forma más gráfica en la divisa merovingia *Gesta Dei per Francos*. Así —según afirma—, «*Gesta Dei per Francos*» constituye el programa expreso de una crónica merovingia: los hechos individuales son tan sólo el instrumento y la forma de una suprema potencia espiritual que opera a través de ellos. Paulo Orosio, comparado a Polibio, es sin duda un autor bárbaro: pero su historia universal, dirigida expresamente contra los paganos (*Adversus paganos*), es verdaderamente tal, esto es, universal.

Como sugiere Schlosser, la instauración de la monarquía medieval y su expresión más elaborada, el Imperio de Carlomagno, tuvo como condiciones necesarias, de un lado, el desarrollo de esta *historia espiritual* o *historia universal* basada en última instancia en el esquema conceptual apocalíptico y, de otro, la formación de un ideal étnico sobre el que fundamentar a su vez, la existencia de un sujeto colectivo de esta gesta que aquí se constituye como la comunidad étnica de los francos. Obviamente, ni el *Comentario al Apocalipsis* ni el *Apologético*, pudieron conformar un pensamiento político como el elaborado por la corte de Carlomagno; tampoco el proceso de etnoformación de la identidad política franca ni la consiguiente conformación del Imperio Carolingio tuvieron su reflejo en Hispania, al menos en el momento en que le tocó vivir al Beato de Liébana, como tampoco pudo surgir un equivalente hispano de la divisa merovingia, una suerte de *Gesta dei per godos*. Sin embargo y por las razones expuestas, la obra completa de Beato sienta las condiciones para la aparición en el reino de Asturias del primer intento de construir los fundamentos ideológicos que Schlosser proponía para la legitimación de la monarquía medieval. La visión profética de la historia y el ideal de una identidad étnica como sujeto de la redención confluyen en la *Crónica profética*, escrita en Asturias durante el reinado de Alfonso III, un siglo después de la redacción del *Comentario* de Beato. José Luis Villacañas, en un trabajo inédito, ha subrayado la importancia de este texto que, basándose en el libro de Ezequiel (38), recurre a la profecía de Gog y transforma el nombre de Israel en el de Ismael, el padre de los pueblos que habían destruido Hispania²⁶. Partiendo de la identificación de los godos con el mítico Gog, identidad que había sido establecida ya por Isidoro en su *Cronica Minora*, la profecía anuncia el final de la dominación de Ismael sobre las tierras de Hispania y está dedicada al rey Alfonso III, cuyas victorias hasta León, allá por el 890, podían interpretarse como el comienzo del cumplimiento de la profecía.

5. Y EL VERBO SE HIZO CARNE

Considerando en conjunto las dos grandes obras del Beato de Liébana, el *Comentario* y el *Apologético*, podemos reconocer algún antecedente inmediato de esta *Crónica profética*. En primer lugar porque, como se ha intentado demostrar, el recurso de Beato al repertorio mítico del Apocalipsis en su

26 J. L. VILLACAÑAS, *Historia política de España. Prácticas e ideas*, vol. I, Espasa Calpe (en prensa). Agradezco al profesor Villacañas que me haya permitido leer el original de este trabajo inédito, ya que sus tesis constituyen en gran medida el fundamento conceptual sobre el que se levantan estas páginas. Su interpretación de la *Crónica profética* y, en general, del proceso de formación del poder político en el reino de Asturias han orientado mi lectura de la obra del Beato de Liébana.

batalla teológico-política contra Elipando significa la introducción de aquella concepción de la historia capaz de dar sentido al presente y de orientar la acción política a futuro en el sentido de una gesta redentora. Por otra parte, la obra de Beato supone también la primera formulación en las tierras de la vieja Hispania de un sujeto político protagonista de la gesta. Así ocurre en el himno poético en honor de Santiago el Mayor titulado *Oh Dei Verbum* y dedicado al rey astur Mauregato por medio de un acróstico que reza: O RAEX REGUM REGEM PIIUM MAURECATUM AEXAUDI CUI PROVE OC TUO AMORE PREVE²⁷. No se trata únicamente de que el himno proponga un monarca capaz de encarnar el liderazgo de la gesta liberadora, más importante resulta aún el modo en que esta apuesta por un monarca cristiano se legitima sobre un doble fundamento: de un lado, sobre la autoridad carismática del apóstol Santiago; de otro, sobre la afirmación de un sujeto político como el pueblo de los hispanos, pueblo que se define aquí no como una entidad étnica (al modo de los godos o de los francos), sino como una iglesia reunida en torno a la figura del patrón Santiago. Santiago es presentado en el poema como *áurea cabeza de Hispania*, así como *protector y patrono nacional*²⁸. Al proponer el patronato de Santiago el Mayor, Beato buscaba un principio de unidad para la Iglesia y el Reino al que la historia concedería posteriormente una larga fortuna²⁹. El himno constituye de este modo una súplica a favor de la intercesión a favor de la nación en peligro al modo en que Schlosser recurría al ejemplo de la *Gesta dei per francos*.

En lo que respecta a la importancia política de este himno así como a su relación con el resto de la obra del Beato de Liébana, es destacar que el análisis de sus fuentes textuales revela que la mayoría de las imágenes proviene del *Apocalipsis* de Juan y, en menor medida, del propio *Comentario* de Beato o del *Apologético*³⁰. Así por ejemplo, la presentación de Cristo como palabra de Dios o la expresión *rey de reyes* provienen del *Apocalipsis*; mientras que la comparación del sol y las doce horas con Cristo y los apóstoles tiene su origen en el *Comentario* y se repite en el *Apologético*. Pero más allá de la existencia

27 *Oh rey de reyes, escucha al piadoso rey Mauregato. Defiéndele y protégele con tu amor.*

28 *Caput refulgens aureum Ispanie / Tutorque nobis et patronus vermulus.*

29 L. G. FREEMAN, «Elementos simbólicos en la obra del Beato», en *Beato de Liébana. Obras completas y complementarias*, vol. 1, p. XL.

30 J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, «Introducción», en *Beato de Liébana. Obras completas y complementarias*, vol. 1, pp. 645-648. Para los problemas relacionados con las fuentes así como con la atribución de la autoría del Beato, el comentarista se basa en los trabajos de DÍAZ Y DÍAZ «Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor», en *Compostelanum*, Sec. de Estudios Jacobeos, XI 4 (1966) (reeditado en *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona, 1976) y J. PÉREZ DE URBEL, «Origen de los himnos mozárabes», en *Bulletin Hispanique*, 28 (1926) y «Orígenes del culto de Santiago en España», en *Hispania Sacra*, 5 (1952).

de fuentes comunes, lo determinante en relación a una posible lectura política del himno es su sentido alegórico que, en palabras de Freeman, permite que: *imágenes del mundo de la naturaleza reflejan un plano sobrenatural, mientras que las del mundo sobrenatural simbolizan la evolución real y concreta con que se enfrenta la Iglesia y el Reino de Asturias*³¹. En conclusión puede afirmarse que, si leemos el *Comentario del Apocalipsis* poniéndolo en relación con la aplicación del mito al contexto histórico concreto llevada a cabo en el *Apologético* y en el himno *Oh Dei Verbum*, podemos comprender el alcance político de la obra del Beato de Liébana como primera expresión en las tierras de Hispania de una concepción de la historia plagada de recursos míticos que, con el tiempo, habrían de fundar los conceptos políticos centrales para la legitimación de la monarquía medieval.

Desde este punto de vista, poco importa la controversia acerca de si Beato tomó partido por Adosinda o por Mauregato en la disputa sucesoria. A favor de la primera tesis puede aducirse su presencia en la ceremonia de toma del hábito de la reina, mientras que en prueba de la segunda habría de considerarse la dedicatoria a Mauregato que figura en el acróstico del himno a Santiago. Sorteando esta cuestión, nuestra tesis defiende que, más allá del partido que tomara a favor de uno de las facciones en disputa por el trono, el himno es prueba clara de que Beato apuesta por un monarca cristiano y contribuye a su legitimación. Defiende una monarquía investida de la autoridad religiosa y carismática que le otorga la advocación a Santiago. Como único agente político capaz de defender los intereses del reino y de la iglesia. Tanto la apuesta por la monarquía como la legitimación religiosa que para la misma propone se sostienen sobre una premisa teológica básica, la misma que organiza la disputa con Elipando, y así el himno comienza por afirmar la divinidad del verbo, la divinidad de la persona del hijo en lo que, más que un simple reflejo de la ortodoxia trinitaria, ha de interpretarse como una escueta reafirmación de la filiación divina de Cristo frente a las tesis del Adopcionismo. Sobre este supuesto teológico de la filiación Beato presenta inmediatamente la figura de Cristo en sus dos características de Rey y Sacerdote y con ello sienta las bases para la unidad entre el poder religioso y el político bajo la figura de un monarca investido con el carisma de la figura mesiánica del apóstol Santiago. El Apocalipsis de Juan encuentra de este modo su complemento perfecto en el mito de Santiago patrón de Hispania y no en vano la dedicatoria del poema reza: *Himno a Santiago, hermano de San Juan*.

31 L. G. FREEMAN, o. c., p. XL.