

Privilegios episcopales y genealogía de la intolerancia cristiana en época de Constantino

JOSÉ FERNÁNDEZ UBIÑA

Universidad de Granada, Facultad de Filosofía y Letras
Campus de Cartuja, E-18071 Granada
jfubina@ugr.es

La política de Constantino dio lugar a uno de los periodos más prolongados de coexistencia religiosa en el mundo antiguo. Ello fue posible gracias a circunstancias históricas irrepetibles, como el carisma personal del emperador, su respeto a la religión tradicional y el protagonismo que otorgó a los obispos como garantes de la paz y el bienestar en todo el Imperio. Ni sus sucesores ni el episcopado cristiano supieron proseguir esta política tras la muerte de Constantino, época en la que el cristianismo adquirió un sesgo intolerante y fanático, desconocido en sus primeros siglos de existencia y contrario al espíritu conciliador constantiniano.

PALABRAS CLAVE

PRIVILEGIOS CRISTIANOS, PODER EPISCOPAL, COERCIÓN RELIGIOSA.

The Constantinian policy gave rise to one of the longest lasting periods of religious coexistence in the Ancient World. This was possible thanks to exceptional historical circumstances, such as the emperor's charisma, his respect of the Roman religion, and the power he bestowed on bishops in order to guarantee imperial peace and welfare. Neither his political successors, nor the Christian episcopate, were able to continue this policy after the death of Constantine. Far from it, it was then that Christianity assumed an intolerant and fanatic character, which was not only unknown in previous centuries, but also opposite to the conciliatory spirit of Constantine.

KEY WORDS

CHRISTIAN PRIVILEGES, EPISCOPAL POWER, RELIGIOUS COERCION.

Las devociones personales de los emperadores romanos hacia divinidades concretas, pertenecientes o no al panteón oficial, nunca afectaron de manera significativa a la religión tradicional ni a las instituciones del Estado. No pasa de ser anecdótico que Calígula mostrase simpatías por Isis, Claudio por Magna Mater o Alejandro Severo por dioses y héroes diversos, quizá Cristo entre ellos (SHA, *Vit. Al. Sev.* 29, 2). Aunque la tradición cristiana, deslumbrada por la mitología constantiniana, menospreció siempre esta posibilidad, no hay razones serias para dudar de que el primer emperador convertido al cristianismo fue Filipo el Árabe (244-249), quien, según la tradición transmitida por Eusebio de Cesarea, además de cartearse con Orígenes (HE, 6, 36), hizo penitencia un día de Pascua y «demostró con obras la sinceridad y piedad de sus disposiciones respecto del temor de Dios» (HE, 06, 34). Verdaderos o legendarios, estos datos muestran cómo un emperador podía ser un devoto cristiano sin que eso afectase ni a su función como jefe del Estado, ni al estatus del clero, ni a la religión romana.

Lo mismo cabe decir, por otra parte, de los cristianos que en época preconstantiniana ocuparon altas magistraturas del Estado. Se vivieron, ciertamente, momentos conflictivos cuando estos fieles, por razón de su cargo, se vieron obligados a participar en rituales paganos. Pero también sabemos que era fácil la convivencia, si no mediaba mala voluntad. De este modo, hubo cristianos entre la oficialidad del ejército e incluso al frente de gobiernos provinciales (Eusebio, HE, 8, 1), del mismo modo que a los judíos se les permitió a inicios del siglo III acceder a las magistraturas municipales sin estar obligados a realizar funciones lesivas para su religión (Digesto, 50, 2, 3, 3). El Concilio de Elvira estipula en su canon 56 que si un cristiano es nombrado duunvir debe abstenerse de entrar en la iglesia durante el año en que ejerce tal función, y el Concilio de Arlés (can. 7), convocado por Constantino en el año 314, acordó que si un cristiano accedía a una magistratura imperial debía recibir cartas eclesiásticas de comunión y ejercer su función bajo la supervisión del obispo de la ciudad donde fuera destinado, de modo que, si cometía alguna infracción disciplinaria, sería excomulgado.

Una conclusión parece evidente: el cristianismo podría haberse desarrollado en un imperio politeísta, incluso con un emperador o un alto porcentaje de magistrados convertidos, sin que ello implicase cambio sustancial ni para el Estado ni para la Iglesia. Si no fue así tras la conversión de Constantino, en especial desde mediados del siglo IV, ello se debió, como esperamos demostrar en este trabajo, a la voluntad imperial de integrar a los dirigentes eclesiásticos en la administración del Imperio y concederles un relevante papel en su política social y religiosa. Esta decisión planteó a la Iglesia problemas muy graves cuya solución no obtuvo entonces, ni obtendría jamás, un acuerdo generalizado. Sobre todo dos: la autoridad del emperador en el seno del cristianismo y el papel de la Iglesia en el seno del Imperio. Es indudable que el cristianismo no estaba preparado para afrontar tal tipo de problemas, pues nunca se había planteado el presupuesto de un imperio cristiano y, en cambio, sí había dado varias veces por supuesta su independencia y libertad con respecto a los poderes del Estado. Por esta razón, si algo sorprende tras la «revolución» constantiniana es la fácil y decidida adaptación del episcopado a la nueva situación,

y mas aún su voluntad, no ya de preservar la independencia, sino de acaparar el poder espiritual y excluir de la escena pública todos los demás cultos. En las páginas que siguen intentaremos analizar las peculiaridades de este proceso, en especial la deriva cristiana hacia la intolerancia, fenómeno que suponemos íntimamente relacionado con el disfrute clerical de cuantiosos beneficios y privilegios otorgados por el Estado, y que durante siglos ha sido objeto —lo sigue siendo hoy— de una apasionada indagación histórica y teológica.

1. Cristianismo e imperio en época de Constantino

Para entender tan radical y trascendental evolución religiosa hay que valorar debidamente las circunstancias históricas excepcionales que condicionaron la política de Constantino. En particular estas tres:

En primer lugar, la unión y confusión de lo político con lo religioso, algo característico de las culturas antiguas, pero que ahora destaca todavía más, porque, habiéndose resquebrajado en el siglo III los pilares cívicos tradicionales del Estado romano (sobre todo el Senado y las curias municipales), el poder supremo sólo pudo sustentarse en el ejército y buscar su legitimación en una teología política que vinculaba al emperador con la divinidad, a veces el Sol (así Claudio II o Aureliano), a veces Júpiter y Hércules (así los diversos tetrarcas), a veces, en fin, un indefinido dios supremo (así Constancio I), que a la postre Constantino identificará con Cristo. La credulidad religiosa y la presencia de lo sobrenatural en la política del imperio eran, por añadidura, tan intensas que en modo alguno podría hablarse de «laicismo» (y acaso tampoco de «ateísmo»), en el sentido que los Estados no confesionales modernos y sus ciudadanos asignan a estos términos.¹

La segunda circunstancia a tener en cuenta es la ya mencionada crisis de las curias y de las magistraturas municipales a partir del siglo III. El consiguiente vacío de poder propició que el clero cristiano —en particular los obispos— asumiera el liderazgo de las comu-

1. Se da la circunstancia de que, en el cristianismo primitivo, el vocablo *laicus* solía designar al «pueblo de Dios» (*laos theou*); es decir, a todos los fieles de la comunidad. Este sentido genérico no se perderá nunca, pero desde el Bajo Imperio a estos fieles se les solía llamar *laici* en contraposición a los *clerici*, que ya monopolizaban el ministerio de la palabra y de los sacramentos. Debido precisamente a que la jerarquía clerical, constituida en *ordo ecclesiasticus*, encarnó cada vez más a la Iglesia institucional, los laicos, es decir, el común de los cristianos, fueron paulatinamente desplazados de la vida religiosa, de la misión y de la prácticas rituales, donde acabaron desempeñando el papel de meros espectadores. Con el paso de los siglos, la marginación llegará a ser tan radical y duradera que el término laico cambió totalmente su significado originario y vino a designar a quienes estaban fuera de la Iglesia o incluso al margen de cualquier movimiento religioso. Se entiende así, por otra parte, que algunos movimientos puristas del pasado, o los cuáqueros actuales, negaran con toda razón esta distinción sobrevenida entre clérigos y laicos, y que también la Iglesia católica, la que más ha acentuado históricamente el aislamiento del clero, se propusiese en el Concilio Vaticano II revitalizar el protagonismo perdido del laicado. Sobre esta cuestión, cf. Meslin (1969: 41-55), Saxer (1983: 202-15 y 2000: 777-815), Faivre (2001), Guerra Gómez (2002), Gerstel (2006: 103-123), Driscoll (2006: 174-215) y Torjesen (2008: 389-405).

nidades locales y lograra cohesionarlas mediante su intensa labor de caridad y patrocinio. De esta manera, la ciudad clásica, que siempre fue el almacén del imperio, perdió poco a poco su vitalidad política para ir convirtiéndose a lo largo del siglo IV en una ciudad episcopal.

La tercera circunstancia, en fin, es la evolución del cristianismo en la segunda mitad del siglo III e inicios del IV. Con anterioridad, los cristianos constituyeron una secta poco numerosa y sus problemas principales fueron de identificación y autoafirmación frente al judaísmo, del que procedían y al que se mantenían vinculados muchos de sus fieles. Al igual que éste, el cristianismo daba por sentada la necesidad de coexistir con otras religiones y, desde luego, nadie pensaba entonces en reemplazar la religión oficial y tradicional del Estado, el politeísmo grecorromano. Debe tenerse en cuenta, además, que el cristianismo de la época, organizado en una especie de confederación de iglesias autónomas, albergaba en su seno diferencias importantes de carácter doctrinal y litúrgico, como ilustran las cartas de Pablo o los testimonios recogidos por Eusebio en su *Historia Eclesiástica*. De ahí que los primeros cristianos no adoptasen una posición homogénea en su relación con las distintas religiones del Imperio, salvo el deseo generalizado de hacerse escuchar y respetar, cosa que no siempre consiguieron. En contra, pues, de lo que solía afirmar la historiografía liberal europea de los siglos XIX y XX, las comunidades cristianas configuraron la unidad católica —es decir, universal— gracias a este espíritu tolerante, y su ejemplo desdice de manera palmaria la arraigada tesis sociológica que identifica monoteísmo con intransigencia y politeísmo con tolerancia.²

Todo cambió a mediados del siglo III, si no antes. El cristianismo dejó de ser una secta minoritaria, judaizante y marginal para convertirse en los que Orígenes llamó la «gran Iglesia», con notoria implantación entre las masas populares y las élites ciudadanas, que en número creciente comenzaron a poblar sus filas y a ocupar los peldaños superiores de su jerarquía. De hecho, a finales de este siglo muchos cristianos llegaron a ocupar altas magistraturas del Estado, para lo cual fueron eximidos de las obligaciones religiosas que ello comportaba (realización de sacrificios, cuidado de templos paganos, presidencia de espectáculos sangrientos o inmorales...), pero la ambición corrompió de tal manera a tantos clérigos que a ello atribuyó Eusebio (HE, 8, 1, 1-8), como castigo divino, la última de las persecuciones. El poder y arraigo popular de la Iglesia se hizo especialmente patente con el fiasco de las mismas, en particular de la llamada «gran persecución», como bien ilustra el edicto de tolerancia promulgado por Galerio en el año 311, en el que se proclamaba el derecho de los cristianos a practicar su fe y, lo que es más significativo, se reclamaban sus plegarias para bien del Imperio y del mismo emperador (*De mort.*, 34). Constantino, que probablemente participó en la redacción del edicto, calificaría en varias ocasiones esta persecución de auténtica guerra civil (VC, 2, 27, 1; 49, 2; 53 y 54; *Laus Const.*, 7, 6-7).

Bastarían estos datos para probar que el cristianismo, sólidamente cohesionado por su jerarquía episcopal, se había convertido en la religión más pujante del Imperio y en su

2. Cf. Garnsey (1984: 1-27), Fernández Ubiña (2007: 27-60) y Marcos (2007: 61-80).

principal fuerza social. Pero lo que interesa destacar es, en primer lugar, que su principal mandamiento y señal de identidad seguía siendo el amor al prójimo —enemigo incluido—, como debía saber el propio Galerio cuando pidió a las víctimas cristianas de su persecución que rezaran por él y por el bien de Roma. No estamos, pues, ante una religión resentida o intolerante con las demás creencias. En segundo lugar, fue precisamente en estos años cuando Constantino usurpó el título de emperador en Britania (306) y se proclamó al poco emperador único de Occidente tras derrotar a Majencio en la Batalla de Puente Milvio (octubre de 312), victoria que los cristianos, los paganos y él mismo atribuyeron a la asistencia de un dios supremo y personal. Estas dos circunstancias —el principio cristiano del amor al prójimo y la vía militarista por la que Constantino accedió al poder— son fundamentales para entender la peculiar relación del emperador con la Iglesia y la futura deriva de ésta hacia la intolerancia religiosa. Adelantemos que no fue un acontecimiento súbito ni en modo alguno responsabilidad de este emperador, como se ha reiterado durante siglos. Lo que muestran las fuentes es un proceso diferente, complejo y con altibajos, que trataremos de exponer brevemente en las páginas que siguen.

2. Libertad y tolerancia en la política religiosa de Constantino

Constantino fue proclamado emperador por las tropas de su padre, Constancio, cuando éste falleció el año 306. Su poder se extendía sólo por algunas provincias de Occidente, las de Britania, Galia y probablemente Hispania, pero carecía de legitimidad. No contaba ni con la aprobación del Senado ni con la de los tetrarcas, cuyos principios sucesorios había infringido. Cuando en el año 308 algunos de éstos lo reconocieron como César (título inferior al de Augusto) en su reunión de *Carnuntum*, su autoridad quedó legitimada, aunque su poder real seguía siendo precario, inferior desde luego al de los viejos tetrarcas que regían las provincias orientales (Galerio y Maximino Daya) e inferior incluso al del usurpador Majencio, al que avalaba el hecho de haber sido reconocido por el ejército, el Senado y el pueblo romano como emperador de Italia, África y Panonia. Por eso, tanto los testimonios cristianos como los paganos coinciden en subrayar el riesgo que asumió al marchar con su ejército hacia Roma y dejan claro que la Batalla de Puente Milvio concluyó con su victoria debido a los errores tácticos de Majencio y, sobre todo, a la inspiración divina que guio a Constantino.³ El Senado de Roma lo aclamó de inmediato y lo honró con el arco triunfal que lleva su nombre. En una grandiosa inscripción, situada sobre el arco

3. *Pan. Lat.*, 9, 11; *De mort.*, 44, 1-2; *Eus.*, HE, 9, 9. Los estudios recientes sobre el reinado de Constantino son innumerables. Una valiosa visión de conjunto puede verse en Marcone (2002), Lenski (2006: 59-90), Turcan (2006) y Van Dam (2007).

central (CIL, VI, 1139; ILS, 694), el pueblo y el Senado le agradecen haberlos liberado del «tirano» (Majencio) y también atribuyen su triunfo a la inspiración divina (*instinctu diuinitatis*) y a su grandeza espiritual (*mentis magnitudine*).

Aunque ese reconocimiento popular y senatorial reforzaba las bases constitucionales de su poder, Constantino no se cansará de repetir en el futuro que todo se lo debía en exclusiva al dios supremo, el dios que ya antaño protegió a su padre, aun sin éste saberlo (VC, I, 27), y que pronto acabará él mismo identificando con Cristo. De ahora en adelante, y cada vez con fe más intensa, el emperador se mostrará convencido de que su bienestar personal y la fortuna del Imperio no sufrirían quebranto alguno si a este dios se le veneraba como merecía y la Iglesia permanecía unida en tan excelsa misión. Su certeza era en este aspecto absoluta, pues en múltiples visiones y sueños así se lo hizo saber el propio dios, quien además le diseñó un nuevo estandarte militar, el *labarum*, que le garantizaba la vida y el triunfo en el campo de batalla.⁴ Fuese o no de manera premeditada, Constantino se forjó de este modo una aureola carismática que lo dotaba de una autoridad sobrenatural no sólo como cabeza del Estado, sino también al frente de la Iglesia. El cristianismo no había conocido nada similar desde el tiempo de los Apóstoles. Por eso, en un principio sólo pudo asimilarlo doctrinalmente considerando al emperador «obispo general» (VC, I, 44), «obispo de los de fuera» (VC, 4, 24) y, con más propiedad todavía, *isapóstolos* (igual a los apóstoles), título éste que sería escenificado públicamente cuando a Constantino se le enterró en medio de doce cenotafios, que supuestamente pertenecían a los doce apóstoles, en el mausoleo o basílica constantinopolitana del mismo nombre. Se podría pensar que el emperador se veía a sí mismo como un nuevo Pablo, pero a no pocos les debió sorprender, y quizá desagradar, encontrar la tumba de un mortal en el lugar que en buena lógica debería corresponder a Cristo. De este modo, pronto se hizo evidente que el protagonismo y el rango otorgado a Constantino eran bastante equívocos, además de intransferibles, y que apenas dejaban espacio a la Iglesia entre el mundo celestial gobernado por Dios y el mundo terrenal gobernado por un emperador aupado a la condición de vicario divino.⁵

Educado, a pesar de todo, en una mentalidad politeísta, abrumadoramente dominante en la sociedad de su tiempo, Constantino difundió y defendió sus creencias en pro del cristianismo sin que ello supusiera hostilidad alguna hacia los demás cultos. Libertad y tolerancia son, de hecho, los principios programáticos de su gobierno y la base del acuerdo sellado en Milán con su colega Licinio a principios del año 313. Ambos emperadores coincidían en que lo más importante para «el bienestar y la seguridad públicas» era prestar «la reverencia debida a la divinidad», por lo cual ponían oficialmente fin a la persecución contra los cristianos y concedían a todos, cristianos o no, «la facultad de practicar libremente la religión que cada uno desease... en orden a la conservación de la paz» y para que «el

4. Eus., *Laus Const.*, 6, 2; 9, 8-10, 10, 7; VC, 2, 12, 28. Más referencias y bibliografía en Fernández Ubiña (2000: 437 ss.).

5. Straub (1967: 37-55), Mango (1990: 51-61) y Dagron (2007: 155 ss.).

favor divino actúe siempre de manera próspera en nuestras empresas con el consiguiente bienestar general». ⁶

Ningún Estado había hecho con anterioridad una proclamación tan diáfana y contundente de los derechos individuales en materia de culto y de conciencia. En esta perspectiva, el Edicto de Milán supone un hito sin precedentes en la historia de la libertad. Constantino, además, se mantendría fiel a estos principios, aunque no siempre sus colaboradores —en particular los obispos— se mostraran dispuestos a secundarlo y a llevar su ideario a la práctica. Por eso, quizá, Peter Brown no acertara plenamente cuando comparaba a Constantino con un joven enamorado que se precipita a una boda temprana con su amante (Cristo) y al poco advierte, entristecido, que debe dar la espalda a sus amigos de juventud (los paganos). La comparación de Brown podría matizarse y hacerla más fiel a la realidad histórica, si vemos en Constantino a un joven enamorado que se precipita a una boda temprana con su amada novia (Cristo) y al poco advierte, entristecido, que no sólo se ha casado con ella, sino también con su familia (los obispos). Es, en todo caso, aquí, en sus complejas relaciones con el episcopado, donde están las claves de la política constantiniana.

La fidelidad de Constantino a su programa de libertad religiosa, y en consecuencia de renuncia explícita al uso de la violencia para imponer cualquier creencia, se puso reiteradamente de manifiesto durante su largo reinado. Lo hizo naturalmente en el Edicto de Milán al derogar las medidas contra los cristianos y ordenar una devolución inmediata y total de los bienes confiscados a la Iglesia durante los años de persecución. Constantino imponía, pues, una *restitutio in integrum*, de acuerdo con lo previsto por el derecho romano para reparar decisiones inicuas (Digesto, 4, 2, 9, 7). En los años siguientes el emperador buscó, ante todo, afianzar la unidad de los cristianos, pero sin menoscabo alguno de su respeto y vinculación con la religión tradicional. Hay que subrayar este aspecto, porque a menudo se ha dado por supuesto que la política en favor del cristianismo necesariamente conllevaba la de hostilidad (implícita o explícita) hacia el politeísmo. Es una deducción errónea y que conduce a conclusiones no menos desacertadas. Recordemos, por contra, una vez más, que en principio el cristianismo de esta época, como el judaísmo, estaba habituado y predispuesto a coexistir con otras religiones, y que no era otra cosa lo que suponía y deseaba Constantino. En efecto, cumplió todos los deberes religiosos que le imponía su condición de *pontifex maximus*, y hasta el año 325, cuando menos, emitió monedas donde figuraba él mismo como compañero del dios Sol o diversas divinidades clásicas, como Júpiter, Hércules o Marte. Ni siquiera sus soldados, según recoge una ley del Código Teodosiano (7, 20, 2, del año 320 o 326), dejaron de aclamarlo con la clásica fórmula politeísta «¡Que los dioses te protejan, Constantino Augusto!» (*Auguste Constantine*,

6. Recoge el texto Lactancio (*De mort.*, 48) y las frases citadas siguen la traducción española de R. Teja (Madrid, 1982). Eusebio (HE, 10, 5, 4-14) transmite su versión griega del documento similar que Licinio envió al gobernador de Palestina y que el historiador pudo ver personalmente en Cesarea. La bibliografía moderna sobre el llamado «Edicto de Milán» es inabarcable. Cf. Christensen (1984: 129-175).

dii te nobis servent). Llama la atención este saludo pagano a un emperador que, según Eusebio (VC, 4, 19-21), se había esforzado personalmente en la cristianización del ejército, lo había enseñado a rezar y lo había dotado de símbolos cristianos, y más aún habiendo sido el propio ejército testigo directo de la visión constantiniana y del socorro de Cristo en el campo de batalla. El vivo contraste entre esta fórmula y la del juramento militar, ya cristianizado, de finales del siglo IV, pone de relieve, por una parte, el largo camino aún por recorrer en el proceso de cristianización de las instituciones y, por otra, la facilidad con que se recorrió una vez asentada la «revolución» constantiniana.⁷

Es cierto que Constantino mostró un creciente menosprecio personal hacia el politeísmo y en particular hacia los sacrificios sangrientos, los cuales también resultaban desagradables para los espíritus paganos más sensibles de su tiempo,⁸ pero no hay pruebas convincentes de que éstos fuesen prohibidos⁹ y, sobre todo, es patente que la hipotética prohibición de tales sacrificios en modo alguno supuso la del politeísmo como religión, ni la de sus correspondientes edificios, cultos, ceremonias o festividades. Por el contrario, Constantino garantizó durante todo su reinado el respeto a estas manifestaciones religiosas, siempre que tuvieran un carácter público y oficial, e incluso reafirmó su necesidad política y social en varias leyes. Además del ya citado Edicto de Milán, que protegía la libertad de culto para todos, cabe recordar en este sentido su ley en defensa de las artes mágicas que no actuasen contra la salud de los hombres o los desviasen hacia la lujuria, sino que buscaran remedios para el cuerpo, persiguiesen que la lluvia y el granizo no dañaran las cosechas y propiciaran, en cambio, la asistencia divina (CTh, 9, 16, 3, del 318). De igual modo, protegió legalmente la actividad de los harúspices en templos y altares públicos (CTh, 9, 16, 2, del 319). Incluso legisló que se mantuviese la antigua costumbre de consultar a estos sacerdotes paganos cuando acaecía algún portentoso y que se le remitiesen sus informes; de hecho, recuerda que ya había recibido la interpretación escrita sobre el impacto de un rayo en el Coliseo (CTh, 16, 10, 1, del 320/321). En las leyes citadas (y en CTh, 9, 16, 1, del 319) se prohíbe, en cambio, siguiendo la tradición romana, las ceremonias privadas, de las que se presuponía, aunque no se diga, una intencionalidad aviesa contra instituciones o personas, en particular contra el emperador.¹⁰ Con similar criterio cabe

7. Según informa Vegecio (*Inst. milit.*, 2, 5), los soldados «Juran por Dios, por Cristo, por el *Espíritu Santo* y por la majestad del emperador que, justo después de Dios, debe ser venerado y adorado por el género humano. Porque una vez que ha recibido el nombre de Augusto, se debe al emperador una devoción fiel y un sometimiento sin falla, como a un dios físicamente presente (*tanquam praesenti et corporali deo*). En efecto, es a Dios a quien sirve un civil o un soldado, cuando ama fielmente al que reina a instigación de Dios».

8. Los principales testimonios de paganos contrarios a este tipo de sacrificios pueden verse en Turcan (1984, 214 ss.). Incluso Amiano (22, 12, 6-7), fiel partidario de Juliano, critica a éste su gusto desmedido por los sacrificios sangrientos, que sólo fomentaban, a su juicio, las orgías e impertinencias de la soldadesca.

9. Entre los más prestigiosos defensores modernos de esta prohibición se encuentran el ya desaparecido Jones (1986: 92) y Barnes (1984: 69-72), pero sus fuentes (VC, 2, 45, 1; 4, 23, 1 y 4, 25, 1; Sozom., HE, 1, 8, y una ley de Constante que menciona otra de su padre: CTh, 16, 10, 2, del 341) no son inequívocamente probatorias. Errington (1988, 309-322) adopta una posición intermedia, al postular que Constantino prohibió en efecto los sacrificios, pero de inmediato se retractó. Su *Carta a los provinciales de Oriente* (VC, 2, 48-60) no sería al cabo sino un edicto de tolerancia. Cf. además Onida (2003: 73-169).

10. Estado de la cuestión en De Giovanni (1977: esp. 130-149), Dipla (2003: 221-232) y Gaudemet (1990: 15-36).

entender la demolición de algunos templos paganos de los que eran bien conocidas sus actividades inmorales, si bien el expolio de otros muchos, aunque pudieran estar semiabandonados, confirma su alejamiento del politeísmo, al menos en algunas de sus manifestaciones ceremoniales y sangrientas.¹¹

De su talante y política permisiva con la religión tradicional hay testimonios numerosos hasta el final mismo de su vida. Pocos años antes de su muerte, Constantino autorizó a los ciudadanos de *Hispellum* (Umbria) que levantaran un templo para honrar a la familia Flavia y organizar, como parte del culto imperial, los correspondientes juegos escénicos y combates de gladiadores.¹² Y hasta en su lecho de muerte, en fin, según cuenta Eusebio (VC, 4, 55, 2), se encontraban varios filósofos paganos, a los que el emperador hizo partícipes de sus últimas ideas sobre la inmortalidad del alma y contra el politeísmo. Así pues, a pesar de su creciente devoción y de sus numerosas medidas en pro del cristianismo, y a pesar también de su prohibición de rituales privados, y quizá de espectáculos y sacrificios sangrientos, Constantino se mostró en todo momento respetuoso y tolerante con las creencias y prácticas públicas politeístas. No cabía esperar otra actitud de un gobernante profundamente crédulo cuya primera legitimación imperial le llegó al ser proclamado «*herculeus*», es decir, protegido por Hércules (*Pan. Lat.*, 6, 2, 5), y la reafirmó poco después, en el año 310, con un doble mito: el de ser descendiente del «divino Claudio» y el de tener al dios Apolo como colega y aliado imperial, al que Constantino pudo ver acompañado de la Victoria en un famoso templo de la Galia, donde el dios le auguró un prolongado reinado y un imperio universal (*Pan. Lat.*, 7, 2, 2 y 21, 4-6). Como antes se ha dicho, la acuñación de monedas con la leyenda *IMPERATORES SEMPER HERCVLI* y, posteriormente, *SOLI INVICTO COMITI*, especialmente numerosas en los años 317-322, confirman el apego de Constantino a esta teología pagana.¹³

Gracias a su política integradora, Constantino pasó a la posteridad con una justa fama de emperador tolerante. Eusebio de Cesarea, que escribió la *Vita Constantini* apenas muerto su héroe, sólo lamenta dos lacras de su reinado: «el aflojarse la represión contra gente perversa... y la indecible impostura de los que se infiltraron en la Iglesia» (VC, 4, 54, 2).

11. Sabemos que Constantino ordenó demoler el templo de Asclepio en Aegae (Cilicia), famoso por sus curaciones milagrosas, y los de Apheca y Heliópolis en Fenicia, que eran conocidos centros de prostitución ritual (VC, 3, 55-58), y poner fin al culto alejandrino al Nilo, practicado por un colegio sacerdotal de andróginos (VC, 4, 25, 2). El saqueo más generalizado de otros templos se cebó no sólo en sus tesoros, sino también en las imágenes recubiertas de plata y oro (VC, 3, 54; Eus., *Laus Const.*, 8; Lib., *Or.*, 30, 6, 37, 62, 8; Iul., *Or.*, VII, 228b; *De rebus bell.*, 2, 1; Hieron., *Chron. ann.* 331: *edicto Constantini gentilium templa subversa sunt*). Probablemente, también confiscó las tierras de algunos templos, que luego serían devueltas por Juliano. Es sabido, por lo demás, que la destrucción de templos fue a veces instigada por particulares interesados en aprovechar sus materiales de construcción (Lib., *Ep.*, 724, 763, 819), y que este fenómeno ya se atestigua en el siglo III. Cf. Bagnall (1988: 285-296) y Belayche (2005: 101-112).
12. Van Dam (2007: 150-162). El rescripto de *Hispellum* se promulgó pocos meses antes de la muerte de Constantino. Cf. Gascoü (1967: esp. 621). Sorprende esta autorización de juegos gladiatorios cuando en una ley del año 325 (CTh, 15, 12, 1) Constantino los había prohibido, especificando además que los condenados a estos *cruenta spectacula* fuesen enviados a las minas.
13. Sobre sus acuñaciones, cf. Bruun (1992: vol. I, 219-229, y 1997: 41-59). Bruun fue igualmente el editor de RIC, 7 (1966), consagrado a las acuñaciones de Constantino y Licinio (313-337 d.C.).

Poco antes, el mismo Eusebio recoge el edicto de Constantino a los provinciales de Oriente, promulgado en el año 324, donde se hacía norma del Imperio esta permisividad religiosa.¹⁴ Años después, el pagano Libanio se dirigirá al emperador Teodosio lamentando la destrucción de templos por bandas salvajes de monjes, y le recordará como referencia digna de imitación la política respetuosa de Constantino, que ni siquiera «llegó a oponerse a los sacrificios» (*Or.*, 30, 37). Todas las referencias que se hacen en la *Historia Augusta* a Constantino tienen un carácter encomiástico, lo que no deja de ser significativo en biografías de inequívoca inspiración pagana, y ni siquiera el historiador Zósimo, que recoge y prosigue la tradición más hostil al cristianismo, puede en este ámbito reprochar otra cosa a Constantino que su negativa a subir al Capitolio en el año 326, y reconoce, en cambio, que en aquellas fechas el emperador «practicaba aún los ritos ancestrales... y prestaba oído a los adivinos, al haber comprobado que respecto a todas las empresas que coronó con éxito, le habían predicho la verdad» (*Nueva Historia*, 2, 29, 1).

Incluso con los judíos, a quienes los cristianos veían entonces con indisimulado odio, mantuvo Constantino una actitud equidistante, pues, si en una ley de fecha incierta (CTh, 16, 8, 1, quizá del 329)¹⁵ los califica de *sectam feralem et nefariam* (secta funesta e impía), su legislación fue con ellos tolerante, mantuvo vigentes sus privilegios, en concreto la exención de cargas personales y civiles a sus patriarcas y presbíteros,¹⁶ y les permitió entrar una vez al año en Jerusalén (*Itinerarium Burdigalense*, 591). Debe observarse, no obstante, el lenguaje ofensivo de la ley citada y la diferencia de trato que contempla hacia judíos y cristianos conversos: los primeros tenían protección legal para convertirse al cristianismo, protección reiterada en el año 335 en CTh, 16, 8, 5, pero si un cristiano se convertía al judaísmo debería sufrir el castigo merecido, castigo que no se especifica y que, probablemente, quedaría a discreción del juez. El lenguaje despectivo, que ya empleó en el edicto que difundía los Acuerdos de Nicea sobre la Pascua (VC, 3, 18, 2), reaparece en otra ley atribuida a Constantino, pero que también podría haber sido emitida por Constancio (CTh, 16, 8, 6, del 329 o 339), en la que se prohíbe a los judíos unirse a mujeres cristianas, y se advierte a éstas de que si en un futuro se adhieren a las infamias (*flagitiis*) judías serán condenadas a muerte. No es, en fin, menos ofensivo el vocabulario empleado por Eusebio (VC, 4, 27, 1) cuando encomia al emperador por haber prohibido a los judíos, «asesinos de profetas y del Señor», tener esclavos cristianos.

14. «los enredados en el error gocen alegres, al igual que los que creen, de la paz y de la quietud... Que nadie moleste a otro... Los que se retraen, tengan, si lo quieren, los templos de la mentira... No he querido mantener oculta la verdadera fe, más que nada porque algunos, según he oído, dicen que han sido abolidas las ceremonias de los templos y 'el poder de las tinieblas'. Y habría aconsejado acto tan expeditivo a todos los hombres, si el vehementemente espíritu de rebeldía que acompaña al funesto descarrío no estuviese tan exacerbadamente en algunas almas, con perjuicio de la común salvación» (VC, 2, 56-60).

15. Sobre los complejos problemas de datación y contenido de ésta y otras leyes similares, cf. el anexo II al *Code Théodosien. Livre XVI*, París 2005 (SC, 497), 486-488.

16. CTh, 16, 8, 2, del 330. Otras leyes de Constantino reiteraban esta dispensa de cargas (CTh, 16, 8, 3, del 321; 8, 4, del 331). Cf. Parkes (1964: 69-79), Blanchetière (1983: 127-141) y Linder (1987: 67 ss.).

Esta legislación de Constantino, radicalizada luego por sus hijos, no sólo prueba un peligroso avance del antijudaísmo, sino también la influencia del cristianismo en la esfera pública y social, donde los judíos vieron mermados derechos y privilegios, y limitadas sus relaciones matrimoniales. Las medidas sobre conversos vuelven a mostrar, en resumidas cuentas, que el Estado no era completamente neutral, ni mucho menos laico, en materia religiosa, sino que ya apunta un insultante favoritismo hacia el cristianismo, en perjuicio ahora del judaísmo y, más tarde, de las restantes religiones del Imperio.

No podemos asegurar, aunque sea una hipótesis verosímil, que Constantino se dejara influir por la moral o los moralistas cristianos cuando endureció las condiciones para el divorcio (CTh, 3, 16, 1, del año 331¹⁷) o penalizó a los bastardos (CTh, 4, 6, 2, del 336), pero no podemos olvidar un último y relevante testimonio de la repercusión social y política de su conversión: algunas comunidades locales hicieron saber a Constantino su condición de cristianas (se supone que lo serían al menos mayoritariamente) para obtener beneficios políticos. Fue el caso de Orcistus (Frigia), que recordaba este hecho al emperador cuando le solicitaba su separación de Nacoleia para formar una ciudad autónoma (ILS, 6091). Otro tanto hizo Maiuma, puerto cristiano de Gaza (Sozom., HE, 2, 5; 5, 3; VC, 4, 38), y Antaradus, suburbio de Aradus (Sozom., HE, 2, 5; VC, 4, 39), que también obtuvieron el estatus de ciudades independientes. Estos testimonios, y la legislación ofensiva sobre el judaísmo, definen claramente los límites de la neutralidad religiosa de Constantino y el esbozo de una política confesional y militante que alcanzará su culmen a finales del siglo IV.

3. La tibia represión de los herejes y su valoración histórica

En su excelente estudio sobre Constantino, varias veces aquí citado, Drake (2000: 212 ss.) se reafirma en la tesis de que este emperador llevó siempre a cabo una política de consenso entre los sectores monoteístas de la época, cristianos o no, lo cual le requirió rebajar el nivel de exigencias religiosas y refrenar las actitudes más fanáticas. La única excepción, a su juicio, fueron los herejes, a los que Constantino habría intentado someter, incluso por la fuerza, como una concesión al apoyo que el episcopado católico le prestaba en su política de orden social y judicial.¹⁸ El primer testimonio de este giro hacia la represión habría sido el edicto citado por Eusebio (VC, 3, 64-65), posiblemente emitido poco antes

17. La mujer sólo obtendría el divorcio si el marido era un homicida, hechicero o destructor de tumbas. El hombre, por su parte, sólo lo obtendría si la esposa era una adúltera, hechicera o proxeneta. Para un análisis detenido de las leyes constantinianas sobre el divorcio, cf. Grubbs (1993: 120-143, y 1999: 253-260).

18. Un avance de esta tesis puede verse en Drake (1995: 1-15).

del 330, que ordenaba reprimir los «errores venenosos» de los herejes, apropiarse de sus lugares de culto y declarar ilícitas sus reuniones, públicas o privadas. Drake apunta, en fin, que sería precisamente el éxito de esta política coactiva (VC, 3, 66), lo que habría inclinado decisivamente al episcopado a practicarla de manera cada vez más intensa contra los heterodoxos y a extenderla en el futuro a los no cristianos, paganos, y judíos en particular.

Creo, sin embargo, que ni siquiera en esta faceta cabe calificar de intolerante, en sentido estricto, la política constantiniana, como podemos constatar si analizamos de cerca su actitud hacia los donatistas del norte de África, los arrianos de Oriente y los rigoristas novacianos o «puros»,¹⁹ los tres grandes movimientos cristianos disidentes a los que hubo de enfrentarse.

En lo que respecta a los donatistas, es obvio que Constantino los marginó en su política de privilegios clericales antes incluso de que la Iglesia se hubiera pronunciado sobre sus reivindicaciones; es decir, sobre la ilegitimidad de Ceciliano como obispo de Cartago. Que el emperador se apresurara de tal modo a sufragar con dinero y con privilegios fiscales y políticos a un sector minoritario del cristianismo norteafricano (los seguidores de Ceciliano) no era tanto una muestra de intolerancia como la convicción de que esta minoría, la más romanizada e integrada en el Imperio, era la que mejor defendería sus posiciones en una provincia tan importante para Roma y recién incorporada a sus dominios tras la derrota de Majencio en Puente Milvio.²⁰ La mayoría donatista no fue, en principio, obligada a nada. Y cuando reclamó para sí los privilegios que Constantino había concedido a la minoría cecilianista, el emperador convocó de inmediato, en el año 313, un pequeño concilio en Roma para que actuara a modo de tribunal imperial. La decisión conciliar no satisfizo a los donatistas, que alegaron defectos de forma, dado que el papa había llamado por su cuenta a 15 obispos más (supuestamente antidonatistas) y no se había tratado el problema de Félix de Aptungi, uno de los tres obispos que consagraron a Ceciliano y al que los donatistas consideraban inhabilitado por haber apostatado durante la persecución tetrárquica. Constantino, como se sabe, convocó un nuevo concilio, esta vez en Arlés, que se celebró en el año 314 y ratificó la legitimidad de Ceciliano. Ante la nueva protesta de los donatistas, Constantino reaccionó de manera harto paciente y buscó soluciones alternativas, bien tratando directamente con los dirigentes implicados, bien intentando sin éxito nombrar un nuevo obispo en Cartago. Debido a las acusaciones difamatorias de la facción donatista, el uso de documentos falsos y su obstinación en no reconocer ni las decisiones eclesiásticas ni las del emperador, Constantino ordenó la confiscación de sus iglesias. Pero la resistencia indómita de los disidentes hizo que el emperador ofreciese pronto la paz y aconsejara encarecidamente a los católicos cecilianistas que aceptaran el statu quo (incluida la apropiación de alguna iglesia por parte de los cismáticos) y dejaran la venganza al futuro juicio de dios (Optato, *App.*, 9 y 10). Sean, pues, cuales fueren las

19. Así se les conoce en esta época, como vemos en Eusebio (HE, 6, 43, 1) y en el canon 8 del Concilio de Nicea.

20. El cisma donatista ha sido objeto de innumerables estudios, pero lo esencial puede verse en las obras clásicas de Frend (2003) y Brisson (1958). Drake trata el problema en las pp. 212-221 de la monografía antes citada.

razones de Constantino para apoyar a una reducida minoría y marginar a la mayoría donatista de África, parece evidente su incansable búsqueda de un acuerdo sin coacciones, tomando, por otra parte, iniciativas que no tenían en cuenta las decisiones conciliares, lo que prueba hasta qué punto el emperador se consideraba a sí mismo, con el beneplácito de la Iglesia, la instancia última en la resolución de conflictos disciplinarios dentro del cristianismo.

La querrela arriana, iniciada en Oriente poco antes de que Constantino derrotase en el año 324 a Licinio y asumiera el control de esta parte del Imperio, tenía mucho más calado teológico y afectó a muchas más comunidades y obispos, extendiéndose pronto por algunas provincias de Occidente. Al considerar el enfrentamiento doctrinal algo peor que la más terrible guerra (VC, 3, 12, 2), el emperador apeló en principio al sentido común de los obispos y de Arrio, invitándolos a no debatir sobre temas obtusos o, en caso de hacerlo, a comportarse a la manera de los filósofos, que debatían acaloradamente entre sí, pero sin llegar por ello a enemistarse (VC, 2, 69). De ahí su regocijo ante el acuerdo alcanzado en el Concilio Ecuménico de Nicea en el año 325, donde se redactó un Credo al que se adhirió la inmensa mayoría de los asistentes y sólo contó con la desaprobación de dos obispos, una prueba más de la predisposición mayoritaria del episcopado al consenso y de su identificación con la política integradora de Constantino, quien además supo ahora escenificarla con la quema pública, sin haberlos leído, de los libelos acusatorios que muchos obispos le habían entregado (Rufino, HE, 1, 2, y Socr., HE, 1, 8).

No es menos significativo que el espinoso término *homoousion*, que igualaba la naturaleza del Padre y del Hijo, fuera a la postre aceptado porque... desagradaba de manera evidente a la minoría arriana. Luego veremos que, tras la muerte de Constantino, este término será la manzana de la discordia entre las diversas facciones eclesiásticas, pero ahora, por ser una propuesta del emperador mismo, se aceptó casi unánimemente y sin que nadie previese sus fatídicas consecuencias en el futuro.²¹ La euforia alcanzó tal grado aquellos días, coincidentes con la conmemoración de los veinte años de reinado de Constantino, que Eusebio de Cesarea, al contemplar a los obispos celebrando con el emperador el final feliz del sínodo, creía estar presenciando un adelanto de la Parusía (VC 3, 15). Pero esta misma unanimidad probaba que la crisis se había cerrado en falso, pues las ideas arrianas (o «subordinacionistas», para ser más precisos) eran sin duda mayoritarias en Oriente y no habían sido debidamente recogidas ni en el Credo ni en los cánones de Nicea. En realidad, el texto aprobado era más un Credo del Imperio y de sus nuevos valedores, los obispos, que de las comunidades cristianas, que en su inmensa mayoría lo ignoraron por completo en los decenios siguientes.²² Y fue una vez más la iniciativa imperial la que buscó un acuerdo más realista al proponer la readmisión de Arrio en la Iglesia católica, una vez que

21. Atanasio, *De decr. Nic. Syn.*, 19. Eusebio de Cesarea justificó ante su comunidad haber aceptado este término no bíblico porque el Credo niceno sellaba la unidad ansiada por el emperador en los días en que, además, celebraba sus *vicennalia* (en Atan., *Ibid.*, 33, 1-17). Sobre la responsabilidad personal de Constantino en la inclusión del término, cf. Socr., HE, 1, 8; Teodor., HE, 1, 12, y Gelas., 2, 35.

22. Los datos más ilustrativos y su valoración histórica y religiosa pueden verse en Williams (1998: esp. 124 ss.).

éste matizó sus doctrinas y mostró su deseo de comulgar con esta mayoría cristiana. Como es sabido, la iniciativa fracasó por la negativa tajante de algunos obispos católicos, en particular Atanasio de Alejandría y Osio de Córdoba, a comulgar con Arrio y con sus seguidores. Aun así, en dos ocasiones Constantino exculpó a Atanasio de las acusaciones formuladas en su contra por numerosos obispos orientales, y sólo decidió exiliarlo, sin deponerlo de su sede episcopal, cuando las acusaciones tuvieron un gravísimo contenido político, en particular la que responsabilizaba al alejandrino de malversar bienes del Estado y entorpecer el avituallamiento de Constantinopla. Un solo dato bastaría para demostrar que las medidas de Constantino contra Atanasio y otros clérigos católicos no fueron sentidas como un ataque injusto y general contra el catolicismo: bautizado el emperador en su lecho de muerte, en mayo del 337, por el obispo Eusebio de Nicomedia, viejo amigo de Arrio, la Iglesia católica sintió esta circunstancia como un descrédito propio, que al cabo sólo pudo subsanar con la Leyenda de San Silvestre, luego enriquecida con la no menos falsa *donatio Constantini*, que atribuía a este papa la conversión y bautismo del gran emperador cristiano. Y, en agradecimiento, según este relato, Constantino prescribió que todos los sacerdotes del Imperio tendrían como jefe al papa.²³

Mucho menor, pero no menos elocuente, es nuestra información sobre la relación de Constantino con los novacianos. Se trataba de una secta rigorista que negaba la capacidad de la Iglesia para perdonar pecados graves, como la apostasía cometida por algunos fieles (*lapsi*) tanto durante la persecución de Decio y Valeriano (época en que vivió Novaciano, condenado por un concilio romano en el año 251) como durante la más reciente persecución tetrárquica. Eusebio de Cesarea reproduce en su *Vita Constantini* (3, 64-65) un edicto imperial en el que se condenan varias sectas heréticas, entre ellas los novacianos, se les prohíbe reunirse en asamblea y se ordena que sus lugares de culto pasen a propiedad de la Iglesia católica. Aunque ninguna otra fuente ratifica esta medida, el Código Teodosiano recoge una ley del año 326 (CTh, 16, 5, 2), en la que Constantino exime específicamente a esta secta de la orden de entregar sus iglesias y cementerios. Una tradición probablemente verídica asegura que Constantino le preguntó en Nicea al obispo novaciano Acesius por qué, habiendo firmado el Credo, no comulgaba con los demás cristianos. Tras exponerle el obispo sus ideas rigoristas, el emperador replicó: «Coge una escalera, Acesius, y sube solo al cielo» (Socr., HE, 1, 10 y 2, 38, y Sozom., HE, 1, 26). Sócrates (ibíd.) apunta que transmite esta anécdota porque quería «mostrar cómo Constantino deseaba la paz».

Todo lo dicho prueba que, efectivamente, la búsqueda de la paz mediante el diálogo y la tolerancia fue un rasgo omnipresente en la política de Constantino. Nada más lógico, por otra parte, en un emperador que sólo tras 18 años de sangrientos enfrentamientos con otros emperadores, legítimos o no, logró reunificar todo el Imperio romano bajo su autoridad única. Con una sociedad desgarrada por tantos años de guerra, un Senado desprestigiado

23. La coherencia política de Constantino ante el largo y complejo conflicto arriano ha sido recientemente resaltada por Piras (2003: 233-244). Sobre la Leyenda de San Silvestre y la *donatio Constantini*, cf. Maffei (1964), Loernetz (1975: 426-439), Canella (2005: 37-80) y Lieu (2006: 298-321).

desde el siglo anterior, un ejército repleto de contingentes bárbaros y unas élites municipales desmotivadas y arruinadas, Constantino encontrará en la jerarquía eclesiástica el principal instrumento para cohesionar ideológica y socialmente el Imperio, y también para legitimar su poder con una teología política, desarrollada con tintes sublimes por Eusebio, que lo convertía en vicario y prefecto terrenal del dios supremo y en colega y amigo de Cristo.²⁴ A este fin, para el emperador era algo indispensable mantener unida la Iglesia en el culto a su divinidad protectora, tal y como se lo hizo saber a Arrio y Alejandro, obispo de Alejandría, en la carta que les envió en el año 324 llamándolos a la reconciliación.²⁵

Los clérigos, por su parte, impresionados en su mayoría por el giro espectacular de los acontecimientos, el fin de las persecuciones y la inesperada política de favor imperial, no podían sino apoyar los propósitos unitarios e integradores de Constantino, que además coincidían con la tradición y la práctica dominante del cristianismo primitivo. De ahí que durante su reinado las luchas internas quedaran solapadas y esta época fuera luego recordada por los cristianos como un tiempo modélico en cuanto a unidad y armonía eclesiástica. Los privilegios otorgados al clero fueron, sin embargo, tantos y tan importantes, que su acaparamiento y disfrute dio lugar a enfrentamientos o encrespó las divisiones ya existentes, como fue el caso del cisma donatista en África y del conflicto arriano en Oriente. Y lo que quizá fuera históricamente más importante: comprometió a la jerarquía eclesiástica en la vida pública, la obligó, en consecuencia, a tomar decisiones de carácter no estrictamente religioso y, quizá sin percatarse de ello, transformó el cristianismo, creencia secularmente privada y exquisitamente personal, en una praxis social, a imagen y semejanza del politeísmo romano. Aunque la literatura cristiana suele destacar sólo las discrepancias teológicas, no siempre pudo ocultar los intereses materiales que a menudo las alimentaban. Veamos algunos datos ilustrativos.

4. Privilegios y prerrogativas clericales

El conflicto donatista había surgido unos dos años antes de que Constantino, en la primavera del 313, ordenara al gobernador de África, Anulino, que los llamados clérigos de la Iglesia presidida por Ceciliano «quedasen exentos de toda función pública», en recom-

24. Sobre este punto sigue siendo referencia ineludible el breve y magistral ensayo de Peterson (1999). Cf. además Momigliano (1996: 234-260).

25. «Me propuse, en primer lugar, hacer converger en una sola pauta de comportamiento las opiniones que todos los pueblos sustentan sobre la divinidad; en segundo lugar, restaurar y reconstruir el cuerpo común de la población, que se hallaba como aquejado de una grave herida. Al apuntar a estos dos blancos, atendí al primero con el ojo secreto de la reflexión, e intenté enderezar lo segundo con la fuerza del poder militar, consciente de que si yo lograba establecer, según mis ruegos, una común armonía de sentimientos entre todos los servidores de Dios, la administración general de los asuntos de estado se beneficiaría de un cambio que correría parejo con los pios pareceres de todos» (VC, 2, 65-69).

pensa por los beneficios que sus servicios religiosos reportaban a los asuntos públicos del Estado.²⁶ Se trataba de un reconocimiento formal del estatus privilegiado del clero y de su imprescindible contribución al bienestar del Imperio, lo cual también implicaba el deber y el derecho del emperador a intervenir en los asuntos de la Iglesia que afectaran a estos nuevos protagonistas de la vida pública.²⁷ No olvidemos que, para Constantino, estas medidas en beneficio del sacerdocio cristiano no eran excepcionales. Ya antes, tras su visión solar en la Galia en el año 310, había otorgado privilegios similares a los sacerdotes de Apolo; en el 313 hizo otro tanto con los *palatini*, funcionarios de palacio (CTh, 6, 35, 1), y luego, como ya vimos, también lo haría con los sacerdotes judíos (CTh, 16, 8, 2-4, del 330, 321 y 331).

También en la primavera del 313, en su carta a Ceciliano, posiblemente la primera que un emperador romano dirigía a un obispo, Constantino le hacía saber que había ordenado la donación de tres mil *folles* para los «ministros de la legítima y santísima religión católica» de África, Numidia y Mauritania, dinero que debía repartirse de acuerdo con un documento elaborado por el obispo Osio de Córdoba, a la sazón consejero imperial.²⁸ Al verse descartados de estos privilegios y donaciones, los clérigos hostiles a Ceciliano, es decir, los futuros donatistas, apenas tardaron un mes en movilizar a una muchedumbre de seguidores y enviar, vía Anulino, un libelo a Constantino haciéndole saber las irregularidades cometidas en la elección episcopal de Ceciliano, así como que eran precisamente ellos la auténtica *ecclesia catholica* (Agustín, *Ep.*, 88, 1-2; 93, 4, 13; *C. Cresc.* 3, 61, 67.). Ya hemos señalado el interés y la paciencia mostrada por Constantino en la frustrada resolución de este conflicto. Los propios donatistas así lo reconocieron, a la par que culpaban a Osio de haber engañado al emperador y de haberlo puesto en su contra junto a numerosos obispos de Occidente, contribuyendo de ese modo a radicalizar los enfrentamientos. Si es verdad, como también aseguraban los donatistas, que los obispos hispanos condenaron en un concilio a Osio por su comportamiento hostil, tendríamos una prueba más de que la mayoría de los clérigos comulgaba con la política pacificadora de Constantino y desaprobaba actitudes radicales o tendenciosas como las de Osio.²⁹ En todo caso, aunque Constantino ya había perdonado en el año 321 a los donatistas, en el 330 hubo de escribir a los obispos católicos de Numidia para que hicieran otro tanto, y se aseguró de ello prometiéndoles la construcción de una nueva basílica en Constantina (Cirta), dado que la anterior, también financiada por el emperador, estaba en posesión de los cismáticos (Optato, *Ap.* 10). Una vez más constatamos el talante conciliador de Constantino, tan diferente al de sus

26. Eusebio, HE, 10, 7, 1-2. El privilegio fue recogido en CTh, 16, 2, 1 y 2 (del 313), quedando excluidos los herejes. A él también alude Optato, *Ap.* 10, 37. Cf. Dupont (1967: esp. 730-739).

27. Interesantes precisiones sobre las peculiaridades del estatus clerical en Gaudemet (1981, 431-446).

28. Con un *follis*, equivalente a 5 *solidi* o 12.500 denarios, podría alimentarse una persona durante un año, según Jones (1986, 26 y 431). Y si tan elevada suma resultaba insuficiente —prosigue la carta—, sólo tenía que «pedir sin reparo a Heráclides, el procurador de nuestros bienes, lo que sepas que es necesario, ya que, hallándose aquí presente, le di órdenes para que se preocupase de pagarte sin la menor vacilación...» (Eusebio, HE, 10, 6, 1-5).

29. Sobre la actividad antidonatista de Osio, cf. Agustín, *C. Parm.*, 1, 2, 2; 1, 4, 6-7; 1, 5, 10; 1, 6, 11; 1, 8, 13, y *C. Cresc.*, 3, 61, 67.

sucesores, que, lejos de compensar al grupo perjudicado para restablecer la paz, recurrirán a la expropiación de iglesias y edificios de culto pertenecientes a los disidentes de turno y se los entregarán a la facción considerada ortodoxa, lo cual, naturalmente, no hará sino ahondar las divisiones en el seno del cristianismo.

Su victoria sobre Licinio en el año 324 y la consiguiente reunificación del Imperio bajo su mando reafirmaron la fe cristiana de Constantino, convenciéndose de la protección imbatible que le aseguraba Cristo. En este mismo año emitió edictos y pronunció discursos imbuidos de una profunda devoción; aunque también ahora reiteró el respeto debido a las demás creencias, en particular al politeísmo (VC, 2, 56-60), el clero católico será en adelante objeto de nuevos privilegios y agraciado de manera creciente y pública con ingentes recursos del Estado. Lo más llamativo y perceptible fue su programa edilicio, que en ocasiones parece no tener límites de gasto. La construcción de la Basílica del Santo Sepulcro es, sin duda, la edificación más emblemática de la época, más incluso de lo que entonces fue la Basílica de San Pedro en el Vaticano o la también romana de Letrán, pues a su extraordinaria majestuosidad se unía el contraste con las ruinas del Templo Judío, visibles desde la basílica cristiana, espectáculo que en sí mismo ilustraba el triunfo del cristianismo sobre el ahora denodado judaísmo.³⁰ Constantino, como se sabe, siguió financiando hasta el final de su reinado la construcción de numerosas iglesias, algunas de las cuales —Santa Sofía o Santa Irene— se convertirían con el tiempo en símbolos de su nueva capital, Constantinopla, y en una de ellas, la de los Santos Apóstoles, descansarían sus restos mortales.

Gracias al expolio de templos paganos, Constantino pudo hacer frente a este gigantesco programa constructivo, dotar las basílicas más importantes con legados y recursos para su sostenimiento, y obsequiar a numerosas iglesias con subsidios anuales y bienes diversos, «ya fincas, ya trigo para la manutención de gente sin recursos, niños huérfanos y mujeres viudas... y enormes cantidades de ropa para los desnudos e indigentes» (VC, 4, 28).³¹ Recuérdese que la Iglesia, por una ley del 321 (CTh, 16, 2, 4), podía recibir legados y donativos, y a ello animaba el emperador. No le fue tan fácil, sin embargo, hacer frente a la sangría de recursos financieros y humanos que las exenciones de cargas y cargos públicos al clero católico, ahora nuevamente reafirmadas (CTh, 16, 5, 1, del 326), estaban produciendo en las curias, debido a la imparable hipertrofia del ordo clerical, al que empezaron a incorporarse personajes de toda calaña con fines interesados (VC, 4, 54, 2). Constantino intentó solucionar el problema con una doble medida: congelar el número de clérigos, de

30. Sabedor de esto y sintiéndose inspirado por Cristo, Constantino escribía estas palabras a Macario, obispo de Jerusalén: «Es preciso que tu solicitud disponga y provea de toda cosa necesaria, de tal modo que la basílica no sólo resulte mejor que las de otro sitio, sino también las restantes partes del conjunto se configuren de tal manera que todo lo que pueda haber de eximia belleza en cualesquiera urbes sea derrotado en parangón con esta construcción» (VC, 3, 31, 1).

31. Juliano canceló estas ayudas. Joviano las restableció, pero reducidas a un tercio de la cantidad original (Teod., HE, 1, 2; IV, 4; Sozom., HE, 5, 5; CJ, I, ii, 12, del 451; Atan., *Apol. contra ar.*, 18; Socr., HE, 2, 17; ACO, II, i, 213, y Greg., *Ep.*, 10, 8). Sobre estas cuestiones, cf. Jones (1986: 89 ss.), Bonamente (1992: vol I, 171-201), Deichman (1939: 105-136), Bovini (1968), Krautheimer (1983) y Johnson (2006: 278-297).

modo que sólo se nombraran sustitutos de los fallecidos, y que los elegidos no fuesen idóneos para el ejercicio de cargos públicos (CTh, 16, 2, 6 y 2, 3, de los años 326 y 329). No es necesario decir que el crecimiento vertiginoso del cristianismo en estos años y los intereses de la misma Iglesia convirtieron en letra mojada estas leyes restrictivas, de modo que el problema será reiteradamente tratado, siempre sin éxito, por los sucesores de Constantino.

Entre los restantes privilegios concedidos al clero conviene destacar los de naturaleza jurídica, por su evidente trascendencia para el tema que nos ocupa. La mayoría de ellos fueron acordados en los años 318-321, es decir, en los prolegómenos de la guerra contra Licinio, aunque no es seguro que guarden una relación directa con este hecho.³² En este ámbito cabe incluir la santificación del domingo (*dies Solis*),³³ la prohibición de que un cristiano fuera esclavo de judíos (VC, 4, 27, 1), la manumisión de esclavos en la iglesia³⁴ y la supresión de las leyes augustas que penalizaban a solteros y casados sin prole, que contrariaban muy directamente los ideales de continencia sexual y celibato defendidos por muchos clérigos (CTh, 8, 16, 1, del 320, y VC, 4, 26). Pero las medidas más relevantes en este aspecto fueron conceder rango de ley a «las sentencias de los obispos dictadas en los sínodos... pues afirmaba que los sacerdotes de Dios merecían más crédito que cualquier juez» (VC, 4, 27, 2)³⁵ y, sobre todo, la llamada *audientia episcopalis*, que convertía a los obispos en el principal órgano judicial del Imperio (Huck, 2008). Esta medida, que recogía de manera farragosa una constitución del año 318 (CTh, 1, 27), debió sorprender a no pocos magistrados del Imperio, pues uno de ellos, su fiel prefecto del pretorio Ablabius, le pidió al emperador algunas aclaraciones al respecto en el año 333. La respuesta de Constantino se produjo en la ley conocida como «Constitución sirmondiana 1», que estipulaba lo siguiente: 1) Se permite transferir al obispo un proceso ya incoado ante un juez ordinario. La decisión podía ser tomada a iniciativa de una de las partes, en cualquier momento del proceso, apenas iniciado el mismo o cuando la sentencia estaba a punto de emitirse. Al obispo se le otorgaba, pues, una jurisdicción *inter nolentes*, que desbordaba por tanto los límites tradicionales del arbitraje *inter volentes* (Digesto, 4, 8, 11, 4)³⁶ y lo integraba en el organi-

32. La coincidencia fue ya observada por Gaudemet en uno de sus primeros trabajos sobre la materia (1947: 25-61).

33. VC, 4, 18; CTh, 2, 8, 1 y 3, 12, 2, del 321. Es discutible lo que Constantino entendería por *dies solis*, expresión que durante siglos será la preferida por el pueblo frente a la de *dies dominicus*. Una ley del 386 (CTh, 8, 8, 3 = 2, 8, 18 = 11, 7, 13) y otra del 409 (CTh, 1, 8, 25) confirman la sinonimia de ambas expresiones.

34. La manumisión, competencia hasta ahora de los gobernadores provinciales, tenía plenos efectos legales si se producía «bajo la mirada de los obispos» o por voluntad oral o escrita de los mismos, si eran esclavos del mismo clero. Nos han llegado dos leyes sobre este tema, una del año 316, dirigida al obispo Protógenes de Sárdica (CJ, 1, 13, 1, del 316), y otra del 321 dirigida a Osio de Córdoba (CTh, 4, 7, 1, y CJ, 1, 13, 2).

35. Tras acabar el concilio de Nicea, Constantino envió una carta a los obispos que no estuvieron presentes en la que, entre otras cosas, les aseguraba que «todo lo que se resuelve en las santas asambleas de los obispos tiene referencia a la voluntad divina» (VC, 3, 20, 1). Cf. Socr., HE, 1, 9; ya antes había hecho una valoración similar de las decisiones tomadas en el Concilio de Arlés (Opt., Ap., 5).

36. Gaudemet recuerda (1947: 25-61) que esta jurisdicción *inter nolentes* estaba todavía en vigor en África en el año 397, cuando el canon 9 del III concilio de Cartago obligaba a los cristianos a sustraer sus litigios de los tribunales laicos. El papiro de Londres n.º 2217 atestigua su empleo en Egipto. Pero una constitución de Arcadio exigía el acuerdo de las partes para apelar al obispo, lo cual se aproximaba de nuevo a un simple arbitraje (CJ, I, 4, 7). También Honorio legisla en el mismo sentido (CJ, I, 4, 8, del 408), al igual que la Novella 35 de Valentiniano III (año 452).

grama judicial de Roma. 2) La sentencia dictada por un obispo era sagrada, inviolable e inapelable. 3) El testimonio de un obispo era necesariamente verídico y, en consecuencia, el juez no debía escuchar a ningún otro testigo, ni tener en cuenta ningún otro testimonio.³⁷

Dado que, como observó Drake (2000: 323), «sería difícil encontrar ejemplo similar en el que tantos principios de la jurisprudencia romana fueran vulnerados en tan pocas palabras», cabría aceptar su hipótesis de que Constantino no pretendía con esta ley favorecer al episcopado, sino insuflar un poco de justicia en el corrupto y clasista sistema jurídico romano, valiéndose del prestigio social de los obispos y de su implantación en toda la geografía del Imperio. Cuesta más aceptar que, en recompensa por este favor eclesiástico, Constantino hubiera perseguido a los disidentes heréticos, rompiendo de ese modo su política de tolerancia y neutralidad religiosa tantas veces reafirmada.³⁸ Lo cierto, en todo caso, es que la *audientia episcopalis* engrandeció la figura del obispo como patrono de la comunidad cristiana y de la ciudad y, si bien causó algunos trastornos a determinados obispos,³⁹ en absoluto afectó a la prepotencia y arbitrariedad de las minorías dominantes.⁴⁰

Podemos, pues, concluir que la política eclesiástica de Constantino enriqueció numerosas sedes episcopales, agraciadas con la construcción de basílicas y recursos económicos diversos, invistió al episcopado de competencias públicas inesperadas y, en fin, convirtió en grandes centros de poder las iglesias de las ciudades más importantes del Imperio, en particular Roma, Alejandría, Antioquía y Constantinopla. Si la primera forma de intransigencia en el seno del cristianismo vio la luz con la represión de los herejes, las disputas entre estas sedes por razones de preeminencia no sólo provocarían luchas dramáticas entre sus fieles y dirigentes, sino que llevarían finalmente a la división de la cristiandad en grandes iglesias regionales (católica de Occidente, monofisita de Egipto, nestoriana de Siria y Persia...), cuya huella es todavía hoy perceptible. El problema fue ya regulado en el Concilio de Nicea, cuyo canon 6 acordaba que las «antiguas costumbres» se mantuvieran en vigor, de suerte que el obispo de Alejandría tuviese autoridad sobre Egipto, Libia y Pentápolis (Cirenaica), a semejanza del obispo de Roma, y que de igual modo se mantuviesen a salvo los privilegios honoríficos (*presbeia*) de Antioquía. En consecuencia, prosigue el canon,

37. Cabe aquí recordar que, según estipula el Deuteronomio (19, 15), «no es válido el testimonio de uno solo contra nadie... Sólo por la deposición de dos o tres testigos se podrá fallar una causa», norma que también aconsejó Jesús, según Mt, 18, 16. Del mismo modo, en el Digesto (22, 5, 12) se establece que «cuando no se señala el número de testigos, bastan incluso dos, pues bastan dos para decir que son varios». El propio Constantino confirma este principio en una ley del año 334: «Sancionamos que ningún juez debe fácilmente permitir el testimonio de una sola persona en ningún caso. Sancionamos que el testimonio de un solo testigo no debe ser oído en modo alguno, incluso si tal testigo resplandeciese con el honor del glorioso Senado» (CTh, 11, 39,3).

38. Por ejemplo, en su carta a los obispos del norte de África (Optato, *Ap.*, 9), en la *Oración a la asamblea de los Santos* (15, 4) y, sobre todo, en el consejo epistolar a Arrio y Alejandro de Alejandría (VC, 2, 71).

39. Agustín, por ejemplo, se quedaba a veces en ayunas resolviendo querellas, para las que procuraba asesorarse jurídicamente y por las que perdía sin remedio a los amigos que condenaba (Posidio, *Vit. Aug.*, 19). Su caso no debió ser excepcional, pues una de las cosas que más temía Sinesio de Cirene (*Ep.*, 105), si se hacía obispo, era sobrellevar pleitos. Sobre la dimensión jurídica y social del poder episcopal, cf. Bowersock (1986: 298-307), Lepelley (1998: 17-33), Brown (2002: esp. 45-73) y Humfress (2007: esp. 153-195).

40. Sobre el carácter clasista y la arbitrariedad del sistema judicial romano, cf. Fernández Ubiña (2006b: esp. 97 ss.) y Rivière (2007: 313-339).

nadie podrá ser nombrado obispo en estas regiones sin la aprobación del metropolitano. Que se trataba de una prerrogativa más política que religiosa lo pone de relieve el canon 7 del mismo concilio, que sólo concede una precedencia honorífica al obispo de Jerusalén, entonces llamada Aelia, y, más aún, el primado que posteriormente asumirá Constantinopla, la nueva capital del Imperio, siempre con la oposición de Roma y de Alejandría.⁴¹

Las disputas entre grandes sedes se vieron acompañadas por otro fenómeno menos perceptible, pero no menos trascendente. Me refiero al dominio absoluto que muchos obispos empiezan ahora a ejercer sobre la comunidad de fieles, a la que ya no sólo enseñan dogmáticamente o a los que ya no imparten los sacramentos en ceremonias solemnes, sino que también excomulgan llegado el caso o apartan definitivamente de la Iglesia, sin que los afectados pudieran encontrar protección en otros clérigos o comunidades.⁴² En el siglo IV, en especial con los sucesores de Constantino, pero valiéndose del poder legal que éste había conferido a los concilios, importantes movimientos religiosos serán tachados de heréticos con el beneplácito de las autoridades civiles y asimilados por esta razón a disidentes políticos. Los extremos a que esto podía conducir quedaron patentes bajo el emperador Máximo, en el año 385, cuando Prisciliano y varios de sus seguidores, anatematizados en el Sínodo de Tréveris, fueron llevados al patíbulo por los poderes públicos (Escribano, 1994: 393-416).

Observamos, una vez más, que los efectos más perversos de la cristianización del Imperio sólo se percibieron con los sucesores de Constantino. Ello podría explicarse por las circunstancias irrepetibles que confluyeron en el reinado de este emperador y que, a modo de recapitulación, podríamos resumir en los siguientes puntos:

1) Constantino reclamó la colaboración episcopal con el propósito primordial de consolidar la paz y la unidad del Imperio. Consecuentemente, los obispos y sus concilios comenzaron a ejercer funciones propias de los altos magistrados y del Senado, funciones que irían progresivamente eclipsando y corrompiendo a las de orden espiritual.

2) El profundo, casi reverencial, aprecio personal que Constantino sintió por los obispos durante todo su reinado. Ya en su carta a los reunidos en el Concilio de Arlés en el año 314 les decía «que el juicio de los sacerdotes debe considerarse como si el propio Dios se sentara en la silla del juez» (Optato, *Ap.*, 5). De ahí que pronto incluyera a algunos en su *comitatus* a modo de consejeros y maestros (VC, 1, 32) y que los tuviese, según Eusebio (VC, 4, 27), en mayor estima que a cualquier magistrado, por lo cual, según hemos indicado, dio rango de ley a los acuerdos sinodales y concedió al episcopado extraordinarias prerrogativas judiciales. No podemos saber si realmente Constantino, emocionado, llegó a besar y acariciar en Nicea las cicatrices de algunos obispos, testimonio de sus sufrimientos durante la ya lejana persecución, en la esperanza de obtener con ello alguna bendición. Pero es verosímil que quemara los libelos acusatorios presentados por diversos clérigos y que, como

41. Véanse detalles y una precisa valoración histórica en Sotomayor (2006: esp. 538 ss.).

42. Varios concilios de la época, entre ellos los hispanos de Elvira (can. 53), Zaragoza (can. 5) y I de Toledo (can. 12 y 15), prohíben tajantemente a los obispos acoger o reconciliar a los fieles excomulgados por otro obispo, lo que reforzará, naturalmente, el carácter episcopaliano de la Iglesia.

asegura Teodoreto (HE, I, 10), se mostrara dispuesto a tapar con su capa imperial incluso el adulterio de un obispo, si evitaba así el escándalo del pueblo. Esto explica también su indignación ante las querellas entre obispos,⁴³ su empeño en apaciguarlas por todos los medios y su recurso excepcional a métodos represivos cuando alguno en particular rompía la armonía general, como hizo en su momento Arrio, Eusebio de Nicomedia o Atanasio de Alejandría.

3) El respecto excepcional que el clero profesó hacia Constantino como autoridad civil y religiosa. La leyenda de su visión, tan tempranamente difundida por los mismos cristianos, y el decisivo ejemplo de su conversión entre los paganos, cuya cristianización buscó con denuedo, hicieron de Constantino un dirigente carismático, «prefecto» y «amigo» de Cristo (*Laus Const.*, 2, 5, 7), equiparable, por tanto, a Moisés y san Pablo. Piénsese que sólo este carisma podía darle a Constantino autoridad sobre el episcopado, pues él no fue al cabo toda su vida sino un catecúmeno que se bautizó en el lecho de muerte y que, en consecuencia, probablemente ni siquiera asistió jamás a un oficio religioso. A ese carácter carismático se debe también la veneración que siguió disfrutando tras su muerte⁴⁴ y que acabaría encumbrándolo a los altares por las iglesias de Oriente y convertido en Occidente en el gran artífice de los Estados pontificios.⁴⁵

Consecuencia no menor de estas circunstancias excepcionales fue el imperio de la tolerancia religiosa y la desaprobación y descrédito de los métodos coactivos en asuntos de piedad. Sólo así cabe entender que las serias discrepancias teológicas de aquellos decenios fueran abordadas con criterios religiosos y apenas tuvieran trascendencia política o social. Justo lo contrario de lo que ocurrirá con sus sucesores.

5. Colapso del sistema constantiniano y afirmación de la intolerancia cristiana

La crisis sucesoria que siguió a la muerte de Constantino se cerró, como es sabido, con la división del Imperio entre sus tres hijos, y tras la temprana muerte del mayor en el año 340, Occidente será gobernado por Constante, de tendencia católica o trinitaria, hasta su asesinato en el año 350, mientras que Oriente lo será por su hermano Constancio, favorable

43. Según narra Optato de Milevi, cuando los donatistas apelaron por escrito a Constantino tras el veredicto romano del 313, éste «replicó con extrema acerbidad: me pedís un juicio temporal, cuando yo mismo espero el juicio de Cristo» (1, 23), anécdota que reitera poco después en la misma obra (*ibid.* 25) así como en su *Ap.*, 5.

44. Agustín atestigua bien este sentir de la posteridad, cuando en *La Ciudad de Dios* (5, 25) escribe que la divinidad «colmó al emperador Constantino de tantos bienes terrenos cuantos nadie osara desear». Tanta fue su fortuna, concluye, que Dios hubo de negársela a otros emperadores para que ninguno «se hiciera cristiano para merecer la felicidad de Constantino».

45. Con no poco ingenio, Dagron (2007: 172 ss.) apunta que a Constantino se le hizo santo para evitar convertirlo en modelo de soberano, aunque la hagiografía procurase a menudo borrar los episodios más espinosos de su vida.

al subordinacionismo, que logrará también imponerse en la parte occidental al poco de morir Constante.

Las desavenencias doctrinales y políticas entre estos dos hermanos conllevó la quiebra del sistema constantiniano, del que ambos se sentían herederos. Pero a ello se añade lo que algunos historiadores han llamado «cesaropapismo», es decir, la acumulación de poder político y religioso en manos del emperador, en particular de Constancio, y la predisposición de una mayoría clerical a poner sus cargos al servicio de la política imperial con el objetivo expreso de obtener beneficios materiales, eclesiásticos, financieros o cívicos. En ausencia de las condiciones excepcionales que favorecieron el éxito de Constantino, sus hijos fueron incapaces de asegurar la unidad eclesiástica alcanzada por éste. Y a falta de su autoridad carismática, recurrieron desde el principio a métodos coactivos, premiaron dadivosamente la lealtad de los obispos, en particular los de las grandes sedes (Roma, Milán, Lisboa, Sirmium, Constantinopla, Alejandría, Antioquía...), castigaron con severidad a los disidentes y favorecieron de este modo la fragmentación del cristianismo, la politización de la religión y la transformación de las querellas religiosas en problemas políticos. Todo ello suponía el fin de lo que yo denominaría «confesionalidad neutral», avalada por Constantino, y el inicio de una época caracterizada por la intolerancia y la coerción. La documentación al respecto es tan abrumadora que debemos limitarnos a señalar, casi de manera telegráfica, los hechos más significativos.

Aunque quizá no sea lo más relevante, conviene subrayar que también ahora empieza a despuntar de manera amenazadora la persecución del paganismo, como muestra la ley del 341 que ordenaba abolir «la locura de los sacrificios» (CTh, 16, 10, 2) y el escrito que el neófito Fírmico Materno dirigió años después a ambos emperadores pidiéndoles que exterminasen el politeísmo, sus templos y rituales, empresa que él creía responsabilidad imperial ineludible por tratarse de un mandato divino.⁴⁶ Seguramente Constante y Constancio no prestaron, de momento, demasiada atención a tales consejos, pues una ley del año 342 o 346 ordenaba, por el contrario, que se dejasen intactos los templos situados extramuros, «ya que gracias a ellos se ofrecen al pueblo romano festividades de distracción tradicionales». Si las palabras rencorosas y brutales de Fírmico Materno ponen nuevamente de relieve la imposible separación de la Iglesia y el Estado y la consiguiente ausencia de un ideal laico en la mentalidad de la época, la ley coetánea de estos emperadores, además de mostrar su política ambigua e indecisa hacia el paganismo, permite constatar la mezcla de elementos religiosos, políticos y festivos que confluían en los santuarios y ceremoniales romanos, aunque ya veremos que pronto será revocada por otra de sentido contrario. Con estos presupuestos, es obvio que ni la Iglesia ni el Imperio podían prever, ni lo harían en los siglos siguientes, una relación recíproca basada en la independen-

46. «Estas prácticas, santísimos emperadores, se deben suprimir y aniquilar de raíz... a fin de que el error mortal no infecte más tiempo al mundo romano y que la malignidad de una tradición pestífera no recobre fuerzas... El Dios supremo os ha confiado el Imperio con el único fin de curar con vuestra obra la gangrena de esta plaga» (*De errore*, 16, 4. Cf. además, en el mismo sentido, 20, 7; 28 y 29).

cia y el respeto mutuos. No es que estuvieran condenados a una coexistencia más o menos difícil, sino que, al compartir una visión tan similar del mundo, en modo alguno podían separar los principios religiosos y seculares en que se inspiraban, las tareas propias de cada uno y sus respectivos ámbitos de actuación.

Los privilegios clericales habían aumentado considerablemente el poder social de los obispos, sobre todo en las grandes ciudades, donde llevaban a cabo una amplia actividad caritativa y de patrocinio entre los fieles, a cuya movilización recurren, llegado el caso, bien para asegurar su cargo frente a las pretensiones de terceros, bien para incrementar sus beneficios o prebendas. Sin la autoridad ni la inteligencia política de su padre, apenas llegado al trono Constancio mostró su incapacidad para domeñar el episcopado, incluyendo sus dos sedes más representativas de Oriente, Constantinopla y Alejandría. En la primera, capital de esta parte del Imperio, las luchas entre facciones que aspiraban a ocupar la silla episcopal llevó a revueltas populares de gravedad tal que en ellas perdió la vida el *magister* del ejército. Poco después, Constancio logró imponer a su favorito, Macedonios, y mandó al exilio al obispo preferido por el pueblo, Pablo, al que luego hizo estrangular discretamente. Un problema similar ocurrió en estas mismas fechas en Alejandría. Constancio ordenó deponer a su obispo Atanasio, acusado de acaparar en provecho propio el grano y los bienes destinados al pueblo y a las viudas de Egipto y Libia, y nombró en su lugar a Gregorio de Capadocia. Éste, sin embargo, no lograría ocupar la sede sino tras largos enfrentamientos entre el ejército y los numerosos seguidores de Atanasio, que a la postre se refugió en Roma, donde sería rehabilitado por el episcopado occidental. De este modo, a las divisiones entre facciones clericales se sumó la no menos grave del episcopado oriental, que reclamaba plena autonomía en materia de disciplina, y del occidental, que, apoyado por el poderoso Constante, deseaba imponer la hegemonía religiosa de la sede romana en todo el Imperio.

El paso más grave se dio en el Concilio de Sárdica (342-343), donde los occidentales pretendieron avasallar a sus hermanos de Oriente, a los que Constancio, atenazado por la guerra contra los persas y necesitado del auxilio de Constante, apenas podía apoyar políticamente. Por esta razón, los obispos orientales abandonaron la reunión conciliar y se negaron en adelante a reconocer las graves decisiones allí tomadas, entre ellas la rehabilitación de Atanasio (condenado en varios sínodos de Oriente) y la elevación de Roma a sede de apelación de las querellas eclesiásticas. Los clérigos orientales, de tendencia subordinacionista, se quejarán además de la violencia empleada por los obispos católicos, a los que, según ellos, seguían innumerables sacrílegos, asesinos y ladrones.⁴⁷

La implicación del clero en la política del Estado se intensificó con la renovación y ampliación de sus privilegios cívicos (CTh, 16, 2, 9, del 349, y 11, del 342), a los que ahora se suman otros de tipo fiscal. Entre estos últimos destaca la inmunidad del *chrysargyrium* o *lustrallis collatio*, impuesto que los comerciantes y artesanos debían pagar cada lustro. Este

47. *Carta del sínodo de obispos arrianos orientales reunidos en Sárdica enviada a África*, en Hilario de Poitiers, CSEL, LXV (1916), II, p. 48.

privilegio se justificó con el argumento de que sus actividades se realizaban *in usum pauperum adque egentium*, es decir, en beneficio de pobres y desamparados, y porque de este modo se facilitaba la afluencia de las multitudes a las iglesias, razón por la cual el privilegio se hará extensivo a los familiares y comerciantes dependientes del clero.⁴⁸ Esta medida abrió las puertas a innumerables fraudes y no faltaron curiales, artesanos y comerciantes que buscaron beneficiarse de la misma accediendo a la clericatura, según se deduce de varias leyes restrictivas promulgadas por Constancio y sus sucesores.⁴⁹

Aunque de manera todavía sutil la moral cristiana comenzó a hacerse perceptible en algunas medidas legislativas, en particular las que imponían la separación de sexos en las prisiones (CTh, 9, 3, 3, del 340), la reserva al clero y a reconocidos fieles del derecho de compra de esclavas cristianas prostituidas (CTh, 15, 8, 1, año 343), el castigo de raptos o violadores de vírgenes (CTh, 9, 24, 2, del 349, y 9, 25, 1, del 354), la represión del incesto (CTh, 3, 12, 1, del 342) y la condena que el poderoso e infeliz Constante hubo de hacer de sus propios gustos, la homosexualidad (CTh, 9, 7, 3, del 342).⁵⁰ La confesionalidad «católica» despegó así con fuerza y no cesará, al menos en Occidente, hasta poner al emperador de rodillas, como vino a conseguir, a finales del siglo IV, Ambrosio frente a Teodosio.

La reunificación del Imperio por Constancio tras derrotar en el año 350 al asesino de su hermano, el usurpador pagano Magnencio, sacó a la luz y extremó todos los vicios de la deriva cristiana hacia la intolerancia y de las tendencias cesaropapistas del emperador. Que, a pesar de todo, Constancio gustara presentarse como continuador fiel de la política de su padre muestra, por supuesto, el éxito y la sinceridad de los proyectos constantinianos, pero también el fracaso estrepitoso de sus sucesores en su pretendida *imitatio Constantini*.⁵¹ La misma crisis sucesoria del 337, que produjo un inquietante interregno de cuatro largos meses (mayo-septiembre) y se saldó con la célebre matanza familiar de posibles candida-

48. Las constituciones recogidas en CTh, 16, 2, 8, del 343 (= CJ, 1, 3, 1); 10, del 346; 14, del 356; CTh, 13, 1, 1 (del año 356) y CTh, 16, 2, 15 (del 360) extendieron la exención del *crisárgiro* a los *copiatae*, es decir, a los encargados de dar sepultura a los pobres, a los que una ley del 360 (CTh, 16, 2, 15) daba el rango de clérigos. Algunas leyes de la dinastía constantiniana presentan problemas menores de datación, que en ningún caso afectan a las tesis aquí expuestas. Cf. sobre este punto Elliott (1978, esp. 327 ss.).

49. CTh, 16, 2, 15 (del 360); CTh, 13, 1, 5 (del 364, bajo Valentiniano y Valente) y CTh, 13, 1, 11 (del 379, bajo Graciano). Todas estas leyes limitaban el privilegio a un comercio de poca entidad, destinado a la ayuda de los pobres y realizado en determinadas provincias. Los fraudes continuaron, no obstante, y los emperadores Arcadio y Honorio, ante las reclamaciones de comerciantes laicos, que se veían más gravados por la exención clerical, obligaron a los clérigos comerciantes a optar entre el sacerdocio y el comercio (CTh, 13, 1, 16, del 399). No obstante, al año siguiente Honorio renovó para África los límites en el volumen comercial dentro de los cuales se podía gozar de exención (CTh, 16, 2, 36). Por esas fechas eran ya muchos los obispos y moralistas cristianos que condenaban estas actividades del clero: Jerónimo (*Ep.* 52, 5), Agustín (*Ep.*, 96,2; *Enarr. in Ps.*, 70, 1), Sulpicio Severo (*Chron.*, I, 23) y Máximo de Turín (*Hom.*, 14). Más tarde, el papa Gelasio prohibirá a los sacerdotes italianos ejercer el comercio bajo pena de deposición, declarando absolutamente incompatibles sacerdocio y comercio (*Ep.*, 9, 15, y PL 59, 517-518). Esta crítica será recogida en una constitución de Valentiniano III (*Nov.* 35,4, del 452), que privaba del privilegio de fuero a los clérigos comerciantes. Cf. un análisis más detallado en Caron (1998: 263-273).

50. Sobre esta ley, que plantea algunos interrogantes en su interpretación y alcance, cf. Cantarella (1991: 225-227).

51. A saber el grado de sarcasmo con que Juliano el Apóstata (*Or.*, 1, 9) elogiaba a Constancio, al que detestaba, con las palabras «parece que tu padre gobierna todavía». Sobre este aspecto de la política de Constancio, cf. Pietri (1989: 113-78).

tos al trono, dejaba patente la ausencia de herederos indiscutibles, como suele suceder a la muerte de dirigentes carismáticos, pero más importante es constatar que sus desatinos en política eclesiástica, en especial los de Constancio, afectaron seriamente al regular funcionamiento de las instituciones del Estado y al bienestar social. Amiano Marcelino, que a pesar de su ideología pagana apreciaba el talante y la labor de muchos obispos anónimos, da fe de ello cuando lamenta el colapso del transporte estatal provocado por los numerosos viajes de los clérigos a reuniones sinodales, no pocas veces motivadas por la superchería imperial.⁵² Y no sólo eso. Amiano observa también cómo este emperador hubo de recurrir a dádivas extraordinarias para asegurarse el apoyo de las minorías privilegiadas: «Como han demostrado pruebas irrefutables, si fue Constantino el primer emperador que despertó el ansia de los que le rodeaban, fue Constancio el que los cebó con todos los bienes de las provincias» (16, 8, 12).

En estos años de gobierno en solitario, inaugurados con la gran victoria de Mursa sobre el usurpador Magnencio, en cuyos prolegómenos invitó a sus soldados a bautizarse como defensores del Imperio cristiano (Teodoreto, HE, 3, 1), Constancio se sintió, como su padre, el emperador elegido por Cristo, imbatible por tanto y llamado a reunificar la cristiandad y el Imperio. No faltaron obispos oportunistas que alimentaron su egolatría. Cirilo de Jerusalén le hizo saber que una cruz estuvo ardiendo en el cielo de Tierra Santa durante días, señal evidente de que su piedad sobrepasaba la de su padre, y le recomendaba llevar consigo el símbolo de la cruz como garantía de triunfo.⁵³ Filostorgio (HE, 3, 26) adornó el prodigio asegurando que la cruz había sido vista por todo el ejército (a semejanza de Constantino en Puente Milvio).⁵⁴ El obispo Valente de Mursa le reveló que un ángel le había pronosticado su victoria sobre Magnencio y, poco antes de morir, el mismo emperador afirmaba en una ley que «el Estado se mantiene más por las prácticas religiosas que por el cumplimiento de cargos públicos y el trabajo o el sudor de los cuerpos» (CTh, 16, 2, 16, del 361).

Pero su falta de carisma dentro del cristianismo le obligó a imponer sus criterios religiosos, compartidos por una camarilla de obispos cortesanos y de alambicados teólogos subordinacionistas, mediante el recurso a la violencia, el soborno y el privilegio. De este modo logró, en efecto, como él mismo decía, que su voluntad fuese el canon (Atanasio, *Hist. arian.* 33) y la llevó a la práctica con el apoyo de sus más fervientes partidarios clericales, a los que adjudicó las principales sedes episcopales del Imperio (Alejandría, Antioquía, Roma, Milán, Lisboa...). Cuando el indómito Lucifer de Cagliari censuró su megalomanía eclesiástica aplicándole el apropiado título de *episcopus episcoporum*,⁵⁵ no hacía sino reco-

52. «Confundiendo la religión cristiana, que es completa y simple, con una superstición de viejas, dio lugar a muchos enfados por investigarlo todo de forma excesiva en vez de reformarlo, y alentó incluso esos enfados con disputas verbales. Además, como había un número enorme de obispos que iban de acá para allá en el servicio de transporte para acudir a lo que ellos llaman sínodos, mientras intentaba organizar todas las costumbres religiosas, cortó las alas a este servicio» (21, 16,18).

53. *Epistula ad Constantium imperatorem*, 3 (Bihain, 1993: 264-296).

54. Constancio propagó el prodigio en sus monedas con la imagen del *labarum* y la leyenda *hoc signo victor eris* (RIC, 8, 368-369, 386 y 416).

55. Lucifer, *De reg. Apos.*, 2, y *Mor. esse pro Dei Fil.*, 7 y 13. Cf. Girardet (1977: 95-128).

nocer la plena institucionalización de la Iglesia, la transformación del episcopado en una magistratura clave del Estado y la lógica aspiración imperial de estar a la cabeza de la misma, como estuvieron antaño los emperadores a la cabeza del Senado. Y si el patrocinio y la concesión de privilegios fue la norma en la relación del emperador con los senadores, no sería otra la que rigiera su relación con los obispos, aunque ello escandalizara a espíritus sensibles como el de Hilario de Poitiers, quien reconocía desolado, ya muerto Constancio, que este emperador había doblegado las voluntades del episcopado sin apenas resistencia: «no nos azota la espalda, sino que nos acaricia el vientre... no nos corta la cabeza con la espada, sino que nos mata el alma con su oro» (*Liber in Constantium imperatorem*, 5). El mejor ejemplo de esta claudicación clerical fue la palinodia de los 400 obispos católicos reunidos en el concilio de Rímmini (359), que acabaron aceptando el Credo imperial, no sin antes suplicarle que las tierras particulares de los obispos quedaran libres de impuestos... petición que el entonces omnipotente Constancio pudo permitirse denegar a estos viejos disidentes, a los que confirmó, en cambio, las exenciones para las propiedades eclesiásticas (CTh, 16, 2, 15, del 360). A pesar de esta negativa, con la que Constancio castigaba el tímido amago de insumisión sinodal, nunca como en estos años se habían visto ligados, de manera tan descarada, el privilegio imperial y la sumisión episcopal.⁵⁶

Fue, en fin, durante estos años finales del reinado de Constancio cuando se recrudeció la hostilidad del Estado hacia judíos y paganos. Sobre los primeros, lo más destacable es la ley del año 353 que castigaba con la confiscación de todos sus bienes al cristiano que se convirtiera al judaísmo (CTh, 16, 8, 7). Sobre los segundos, baste recordar la prohibición en el año 353 de los sacrificios nocturnos, autorizados por Magnencio (CTh, 16, 10, 5), y la ley del 356 o 357 que ordenaba la clausura inmediata de todos los templos y la no participación en los sacrificios (CTh, 16, 10, 4), bajo amenaza de pena de muerte, la primera vez que ésta se contempla en la legislación contra el paganismo. La prohibición de sacrificar se reiteró, de nuevo bajo pena de muerte, en otra ley del 356 firmada por Constancio y su César Juliano (CTh, 16, 10, 6). Sabemos, sin embargo, que estas disposiciones tuvieron una limitada aplicación en la práctica, pues el Imperio carecía de medios para hacerlas cumplir en sus numerosas provincias, máxime si tenemos en cuenta que quienes debían hacerlo, las autoridades provinciales y locales, seguían mayoritariamente apegadas a los ceremoniales, ritos y costumbres de la religión tradicional romana. Por contra, las leyes del 357 contra la magia dieron lugar a una dura represión, facilitada por el

56. Son innumerables los privilegios concedidos, ratificados o ampliados al episcopado en estas fechas: prohibición de que los obispos fuesen acusados ante tribunales ordinarios, debiendo serlo ante otros obispos (CTh, 16, 2, 12, del 355); inmunidad episcopal de *munera sordida* y nueva dispensa del crisárgiro (CTh, 16, 2, 13-14, del 356), ratificación de la exención de impuestos a tierras de la Iglesia (CTh, 11, 1, 1, del 360) y de las cargas curiales al clero (CTh, 12, 1, 49, del 361). También es ahora cuando la influencia cristiana se deja ver con más claridad en la legislación: protección de vírgenes (CTh, 9, 25, 1, del 354) regulación del matrimonio, convirtiendo en ley los impedimentos canónicos (CTh, 3, 12, 2, del 355); prohibición de los juegos gladiatorios (CTh, 8, 13, 2, del 357. Cf. 8, 13, 2 y 15, 12, 2, 2) y, sobre todo, persecución del paganismo y del proselitismo judío, que veremos enseguida. Para un análisis más detallado de esta legislación, cf. Pietri (1989: esp. 161 ss.) y sobre la corrupción del episcopado en estas fechas, Fernández Ubiña (2006a: 161-184).

hecho de que Constantino ya había organizado un sistema de vigilancia y porque la colaboración municipal y provincial fue más decidida (CTh, IX, 16, 4 y 5). La represión debió ser brutal y dio a Constancio una fama indeleble de emperador fanático y supersticioso. Libanio fechó aquí el comienzo de la «guerra de los ateos» y quizá no le faltara razón, pues fue bajo este emperador cuando algunos obispos atacaron por iniciativa propia diversos lugares santos del paganismo, una tropelía de la que sólo se exigió responsabilidades tras la llegada al poder del apóstata Juliano.⁵⁷

6. Epílogo. La política religiosa de Juliano el Apóstata y sus consecuencias

Durante sus escasos 18 meses de reinado (361-363), Juliano el Apóstata, último emperador de la dinastía constantiniana, abolió los privilegios que sus antecesores habían otorgado a la Iglesia y al clero⁵⁸ y decretó la plena libertad de creencias y cultos. Muchas tierras fueron devueltas a los templos y en muchos de ellos se restauró el culto a los dioses (CTh, 5, 13, 3 y 10, 1, 8, del 364). El Imperio parecía dar un paso atrás de casi cincuenta años, pero, lejos de recuperarse la paz y el consenso de la época constantiniana, las medidas religiosas de Juliano sacaron a la luz el odio soterrado que las leyes contra el paganismo habían generado en diversos pueblos y sectores sociales del Imperio.

El problema más grave surgió cuando ordenó que los templos destruidos o expoliados por cristianos fueran reconstruidos u objeto de resarcimiento por éstos, pues ningún obispo podía prestarse a ello sin cometer un grave sacrilegio. La esperada negativa de algunos clérigos a reparar los abusos cometidos durante reinados anteriores encrespó los ánimos de muchos paganos. Sintiendo amparados por la fe politeísta del joven emperador, en alguna ocasión se tomaron la justicia por su mano, torturaron a algunos obispos y llegaron incluso a matarlos, sin que al parecer Juliano hiciera grandes esfuerzos para impedirlo.⁵⁹ La correspondencia de este emperador informa también de reacciones violentas por parte de los cristianos,⁶⁰ y algún obispo incluso se permitió dirigirse al emperador de

57. Cf. detalles en Fowden (1978: 53-78) y Barnes (1989: esp. 325 ss.).

58. Sozom., HE, 5, 5; Teod., HE, 2, 4, 4; CTh, 12, 1, 50, del 362, y Juliano, *Ep.*, 2.

59. Entre los torturados estuvo el obispo Marco de Aretusa (Siria), que fue arrastrado brutalmente por las calles y, ya en carne viva, untado con miel para ser pasto de avispas e insectos (Greg. Naz., *Or.*, 4, 88-91, y Sozom., HE, 5, 10), Eleusius de Cizico y otros clérigos anónimos que se negaron a reparar los templos que ellos mismos habían destruido bajo el reinado de Constancio (Sozom., HE, 5, 5). También en Gaza varios cristianos fueron cruelmente represaliados (Sozom., HE, 5, 9).

60. En Merus (Frigia) tres hombres sedientos de martirio demolieron estatuas de un templo recién abierto (Soc., 3, 15, y Sozom., HE, 5, 11). En Cesarea, donde ya habían destruido los templos de Zeus y Apolo, ahora destruyeron el tercero y último, el consagrado a la diosa Fortuna (Sozom., HE, 5, 4). En Edesa, la comunidad (arriana) asaltó el local de los valentinianos (Juliano, *Ep.*, 43).

manera sutilmente amenazadora, haciéndole saber que los cristianos no perturbarían el orden público, aunque podrían hacerlo con facilidad al ser mucho más numerosos que los paganos.⁶¹ La voluntad de concordia no fue, pues, el rasgo dominante de aquel tiempo, aunque tampoco faltaron ejemplos de ingenio para evitar males mayores, como el de Pegaso, que se hizo obispo de Troya bajo Constancio con el fin de preservar intactos los templos y, al llegar Juliano al poder, aceptó un sacerdocio pagano (Juliano, *Ep.*, 19).

La agudización de los conflictos religiosos provocada por la política liberal de Juliano se dejó igualmente notar entre los mismos cristianos, cuyas divisiones y enfrentamientos alcanzaron cotas de singular crudeza y hasta crueldad. Quizá fuera esto, la autodestrucción del cristianismo, lo que buscaba Juliano al proclamar la libertad religiosa para todos, con la consiguiente rehabilitación de los clérigos represaliados y el retorno de los exiliados, pues «sabía por experiencia que ninguna fiera es tan peligrosa para los hombres como los mismos cristianos entre sí» (Amiano, 22, 5, 4).⁶² Sirva como botón de muestra la tortura y linchamiento del obispo Jorge, un arriano que Constancio había impuesto *manu militari* en la sede de Alejandría en sustitución del represaliado Atanasio. Los partidarios de éste se tomaron así debida venganza, sin que tampoco en este caso Juliano se preocupara de castigar el crimen.⁶³

La libertad religiosa total promulgada por Juliano condujo así, paradójicamente, a los casos más extremos de intolerancia, algo quizás inevitable, debido a la identificación del ámbito religioso con el político y social. No sé si podría entenderse de este modo la más sorprendente de las leyes julianeas, la que prohibía a los cristianos enseñar con el argumento de su ateísmo (CTh, 13, 3, 5 = CJ, 10, 53, 7, del 362). Juliano creía, en efecto, y tal vez lo hiciera de buena fe, que los galileos (como él llamaba despectivamente a los cristianos) no eran idóneos para impartir unas enseñanzas cuya base era entonces la literatura de Homero y Virgilio, es decir, unas obras empapadas de temas religiosos paganos y, por tanto, despreciables para los «ateos» cristianos. Esta ley muestra bien la imposibilidad de que el laicismo, como hoy se entiende, tuviera cabida en el mundo antiguo. Juliano en absoluto deseaba implantar una enseñanza laica a la manera moderna, sino más bien todo lo contrario: su ley escolar prohibía a los cristianos enseñar, porque sus creencias religiosas eran incompatibles con las doctrinas religiosas que rezumaban los textos escolares; es decir, la literatura y la filosofía grecorromana. Y no es menos significativo, a este respecto, que entre los más enérgicos detractores de la ley se encontrara uno de sus mayores admiradores paganos, el historiador Amiano Marcelino.⁶⁴

61. Se trata del obispo de Bostra. Cf. Juliano, *Ep.*, 114, 437 cd., y Sozom., HE, 5, 15. Juliano sabía bien que los «galileos» podían, en efecto, romper la paz social cuando se lo propusieran. Otras referencias y valoraciones históricas en Drake (1996: 3-36).

62. Agustín (*Ep.*, 105, 2, 9) opinaba igual: «Juliano devolvió las basílicas a los herejes y los templos a los demonios, pensando que podía perecer el nombre cristiano en el mundo, si se rompía aquella unidad de la Iglesia».

63. Juliano, *Ep.*, 10; Amiano, 22, 11,3-11; Socr., HE, III, 2-3, y Sozom., HE, 5, 7. Sobre la fecha y causas de la muerte de Jorge, cf. Hunt (1985, esp. 91-193) y Aja (1991: 111-136).

64. «Impuso leyes nada opresoras, que exponían con claridad lo lícito y lo ilícito, con la excepción de unas pocas, entre las que podemos citar aquel injusto edicto que impedía impartir sus enseñanzas a los rётores y gramáticos cristianos, a no ser que volvieran al culto de los dioses tradicionales» (25, 4, 20).

Juliano ha pasado a la posteridad con un equívoco halo romántico e ilustrado, como el paladín de la libertad y el héroe apasionado de una causa perdida,⁶⁵ pero quizá sea necesario llevar a cabo una revisión desmitificadora de su política y poner de relieve cómo, en realidad, fue el reverso de la constantiniana, agudizó los conflictos, excluyó a los disidentes e inundó la vida pública de elementos religiosos de un solo signo, la tradición pagana en su más rancia versión sacrificial. Los cristianos acusaron el golpe, se percataron del profundo resentimiento social anticristiano, de la debilidad que generaban sus divisiones internas y de la amenaza real de un retorno del paganismo perseguidor. Por eso en los últimos decenios del siglo IV, con el Imperio nuevamente regido por emperadores cristianos, asistimos al envite decisivo contra la herejía, el paganismo y el judaísmo, un envite marcado por leyes de extrema severidad y el recurso ya abierto y entusiasta a la coerción más brutal. Es un episodio clave en la historia del cristianismo y del Imperio, que cae por supuesto fuera del ámbito cronológico de nuestro estudio, pero del que citaremos sucintamente algunos hechos que iluminan el abandono definitivo de la política constantiniana y el triunfo en el seno del cristianismo de sus tendencias más exclusivistas e intolerantes.

La dureza más implacable cayó sobre los herejes, condenados por diversas leyes con castigos ejemplares, desde el exilio y la confiscación de bienes hasta la pena capital. Es llamativo que la ortodoxia quedara definida tanto por la fidelidad al Credo niceno como por la lealtad a las sedes episcopales que los emperadores católicos consideraron modélicas, en particular Roma, Constantinopla y Alejandría.⁶⁶ Los cristianos partidarios de la tolerancia y de la convivencia pacífica perdieron rápidamente terreno en ese final de siglo, a pesar de representar la tradición primigenia del cristianismo. Durante los siglos que éste vivió en un entorno hostil, obispos y teólogos habían formulado argumentos de toda especie para reclamar la libertad de culto y de conciencia. Faltos de ideas para justificar ahora lo contrario, es decir, la persecución del disidente, hubieron de recurrir a falacias teológicas o, más descarnadamente, al principio de utilidad. Agustín fue quien mejor encarnó ese giro perverso, aunque hemos de agradecerle la franqueza con que reconoce haber abandonado su ideario tolerante en pro de la coerción más brutal, porque había comprobado que de este modo se lograba acabar rápida y eficazmente con herejes y cismáticos y reintegrarlos en su Iglesia.⁶⁷ Se afianzaba así una piedad medieval, basada en el terror y la obediencia, de la que el cristianismo no logrará zafarse durante siglos.

65. «Hero of a Lost Cause» se titula el capítulo que Frend le dedica en su magno estudio de 1986 (593 ss.) Entre los estudios recientes sobre Juliano merecen ser destacados los de Bowersock (1978), Arina (1985: 197-239) y Flamant y Pietri (1995: 337-353). La Revista *Antiquité Tardive* publicará próximamente un dossier monográfico sobre este emperador.

66. Las dos leyes más importantes sobre este tema son CTh, 16, 1, 2, del 380, y CTh, 16, 1,3, del 381. En la primera, que en cierto modo instituye el catolicismo como religión de Estado, se citan como referencias de ortodoxia Roma y Alejandría. En la segunda, dirigida al procónsul de Asia, las referencias se elevan a una docena de sedes orientales.

67. En su Epístola 93, dirigida al donatista Vicente hacia 407-408, Agustín reconoce con satisfacción que «los donatistas no habrían pensado en mejorarse, si no les hubiese sobresaltado el terror», pero gracias a estos «azotes fraternales» han evitado las penas que Dios reserva a los impíos (93, 11). Y más adelante subraya su eficacia: «Vemos que antes eran donatistas, no éstos o los otros, sino ciudades enteras y numerosas. Ahora son católi

Salvo alguna esporádica e intrascendente excepción,⁶⁸ los sucesores de Juliano, en particular Graciano y Teodosio, tomaron igualmente medidas expeditivas contra el paganismo⁶⁹ y miraron hacia otra parte cuando bandas salvajes de monjes, los temidos «hombres de negro», a menudo capitaneados por obispos, sembraron el terror entre los no cristianos, destruyendo sus templos y lugares de culto y maltratando y hasta asesinando a los creyentes más fieles o simplemente más representativos, cual fue el caso de la filósofa alejandrina Hipacia, descuartizada viva por hordas fanáticas de cristianos el año 415.⁷⁰ La destrucción previa del famoso Serapeum alejandrino, donde fueron asesinados impunemente decenas de paganos, fue otro momento decisivo del giro cristiano hacia la coerción y la violencia más salvaje. Detrás de estas tropelías subyacía, lógicamente, una legislación que prohibía todas las manifestaciones culturales y festivas del paganismo, ordenaba el cierre o destrucción de sus templos y contemplaba las más duras penas para los infractores.⁷¹

Aunque el judaísmo no fue objeto de una proscripción formal, su desamparo político y la ambigüedad de algunas leyes hicieron posible que muchas sinagogas fueran destruidas por cristianos exaltados, a la par que se ponían condiciones muy estrictas a la celebración de sus cultos y todavía más a su actividad proselitista. La imprecisión legal hizo que en algunos casos, como el del incendio de la sinagoga de Calínico por los monjes y el obispo de esa ciudad, se produjese un enfrentamiento entre el emperador, partidario de la reparación por los incendiarios, y el episcopado, en este caso representado por Ambrosio de Milán, que consideraba tal reparación un sacrilegio. Como es sabido, el conflicto se resolvió con la impunidad cristiana y la claudicación del Estado, lo que constituye un testimonio ilustrativo del poder político y social alcanzado por los jerarcas eclesiásticos en detrimento de las instituciones y autoridades del Imperio.⁷²

cas» (93, 5, 16). Y concluye: «Impresionado por todos estos ejemplos, que mis colegas me han presentado, he cambiado de opinión. Mi primera sentencia era que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad de Cristo... Mas esta opinión mía ha sido derrotada, no por las palabras de mis competidores, sino por estos ejemplos evidentes. Se me hizo ver en primer término que mi propia ciudad natal, que pertenecía entera al partido de Donato, se convirtió a la unidad católica por temor a las leyes imperiales...». Cf. un razonamiento similar en su *Réplica a las cartas de Petiliano*, 2, 84, 186.

68. Una ley de Valentiniano, firmada también por Valente y Graciano en el año 371 (CTh, 9, 16, 9), restauraba la plena libertad de culto en términos que recuerdan el Edicto de Milán: «se otorga plena libertad para que cada uno rinda culto de acuerdo con lo concebido en su mente (*colendi libera facultas*)», lo que demuestra que la política liberal constantiniana era todavía una alternativa viable y políticamente deseable en el tercio final del siglo IV.

69. No por casualidad, es ahora cuando los cristianos comenzaron a llamar despectivamente «paganos» a los seguidores de los cultos tradicionales. La primera vez que este término aparece en una ley fue en el año 370, bajo Valentiniano I (CTh, 16, 2, 18). Sobre el uso de esta terminología despectiva, cf. Drake (2000: 436-437).

70. Fuentes y detalles pueden verse en Rougé (1990: 57-78) y Dzielska (1995: 83 ss.).

71. Fowden (1978: 53-78), Gaudemet (1990: esp. 26-27) y Testa (1991: 311-326). La ley más importante fue la de febrero del 391 (CTh, 16, 10, 10), que supuso la «sentencia de muerte del paganismo», en palabras de Piganol (1972: 285). Para más detalles, cf. Chuvin (1991: 63 ss.) y Delmaire (2004: 319-333).

72. Ambrosio convirtió esta realidad en doctrina eclesiástica al situar al emperador dentro de la Iglesia, no por encima de ella, y sujeto además al juicio de sus obispos: *filii ecclesiae, intra ecclesiam non supra ecclesiam, ab episcopis iudicatus* (*Ep.*, 20, 8 y 19; 21, 4, y *Contra Auxentium*, 36). Entre el enorme cúmulo de estudios modernos sobre Ambrosio, se podrían destacar los de Mazzarino (1989) y Mclynn (1994) por su excelente análisis de la dimensión social y política de su episcopado. Sobre la cuestión judía en esta época, cf. Blanchetière (1985: 222-249), Parkes (1969: 151 ss.) y Millar (2004: 1-24).

No es necesario decir que un poder de tal magnitud no podía fundarse exclusivamente en carismas espirituales. La prepotencia de los obispos emanaba de sus poderes sociales y políticos, de su capacidad para definir el «buen gobierno» y, en no menor medida, de su influencia como terratenientes, jueces y patronos de una muchedumbre de desamparados que vivían de la caridad de la Iglesia y se mostraban dispuestos a defenderla sin reservas. Constantino nunca pudo imaginar que su política de beneficio hacia el clero acabaría transformándolo en una jerarquía capaz de imponer por la fuerza sus creencias religiosas y encauzar moralmente la vida pública del Imperio. Ni siquiera los senadores habían gozado durante el Alto Imperio de tanta potestad y protagonismo. Por eso, es desde este final de siglo donde mejor se valora el mérito de Constantino al lograr difundir unas ideas políticas que, si bien no cabe calificar de laicas, sí dejaron amplios espacios públicos libres de imposiciones religiosas. Yo diría que esto fue así por primera vez en la historia, una experiencia única y fugaz que dio paso de inmediato a largos siglos de intolerancia cristiana. Un factor decisivo de tan profunda metamorfosis fue el poder social acaparado por los clérigos con el consiguiente deterioro de las instituciones cívicas, de lo que también hay que culpar, aunque él no lo pretendiese, al mismo Constantino.

Nota

Este artículo, que desarrolla mi contribución al *Seminari permanent de Cultura Jurídica: Laïcitat* (Universitat de Girona, diciembre de 2007), es fruto del proyecto de investigación *Diversidad cultural y uniformidad religiosa en la Antigüedad Tardía. La genealogía de la intolerancia cristiana* (HUM 2006-11240-C02-02), cofinanciado por el Ministerio de Educación y el FEDER.

Short text

Clerical Privileges and the Genealogy of Christian Intolerance under the reign of Constantine

The personal devotion of any Roman emperor towards a particular God, even if it did not belong to the official pantheon, never significantly affected the traditional Roman religion, or its imperial institutions. It was widely known that Caligula showed special devotion to Isis, Claude to Magna Mater, or Alexander Severus to a diversity of gods, Christ included (Historia Augusta, *Vit. Al. Sev.*, 29, 2). It is possible that the first Christian emperor was Philip the Arab (244-249), who, according to Eusebius (HE, 6, 34), had undergone penitence on Easter and showed through deeds his piety and fear of God. Legendary or true, these facts prove that the conversion of an emperor did not necessarily imply a change in his political responsibilities, in the clerical status, or in the Roman religion.

We could say the same, on the other hand, regarding the Christians who held high political magistracies in the pre-Constantinian era. In spite of some exceptional conflicts, most of these believers performed their offices without problem, mainly in the late third century (HE, 8, 1). Consequently, one conclusion seems obvious: Christianity could have developed inside a polytheistic Empire, even when the emperor himself or a high number of officials were already devoted Christians. This fact did not forcibly involve an essential change for the State or for the Church. Nevertheless, the close relationship between the State and the Church led to a deep transformation of both institutions since at least the middle of the fourth century. What we will attempt to investigate in this essay are the causes of this change, regarding above all Christianity, whose hierarchy abandoned their traditional ideal of religious coexistence, and became an intolerant group, determined to eliminate, even by force, internal dissidence as well as other con-

temporary religions, such as Judaism and paganism.

In order to understand such a radical evolution we must duly assess three exceptional circumstances that conditioned Constantine's policy. 1) The close relationship between the political and the religious spheres - which was common in many ancient cultures, but most relevant in the late third century because, after the collapse of the Roman State's fundamental pillars (particularly the Senate and *curiae*), the supreme power lied in the army and found its legitimization in a political theology that linked the emperor to a divinity. For instance, Aurelian linked himself to the Sun, the Tetrarchs to Jupiter and Hercules, and Constance I to an unknown god whom eventually Constantine identified as Christ. 2) The crisis of municipal offices in the third century allowed the Christian clergy to increase their local power, thanks above all to intense work through charity and patronage. This way, the classical city, which had been hitherto the frame of the Empire, little by little lost its political vitality and became an Episcopal city by the following century. 3) The development of the Christian religion. By the fourth century its pristine sectarian character had faded out and Christianity was transformed into the «great Church», as Origen named it, e.i., a religion with deep roots among ordinary people as well as among the imperial elite. In fact, many members of this high social stratum held at this time the highest positions of the ecclesiastical hierarchy. That is what explains both the failure of the so-called «great persecution» and the edict of Galerius (311) that not only proclaimed the Christians' right to worship their god, but also, and more significant, asked them to pray for the Empire and the emperor's welfare (Lactancius,

De mort. 34). Christianity was therefore seen from the outside as a religion willing to collaborate even with its former enemies.

Without this perception Constantine would have never supported Christianity, nor would he have believed in Christ as the main champion of his reign. The military success that this divinity seemed to bring about, especially after the Milvian Bridge's victory, account for Constantine's conviction that his personal well-being and the Empire's fortune would not be in danger as long as Christ was duly worshiped and the Church stayed united in such a lofty mission (Eusebius, *Laus Const.*, 6, 2; 9, 8-10, 10, 7; VC, 2, 12, 28). From a doctrinal point of view, Christians could only assume this new state of affairs by entitling the emperor as «general bishop» (VC, 1, 44), «bishop of those outside» (VC, 4, 24), or «isapóstolos».

Nevertheless, educated in a polytheistic atmosphere, Constantine spread his Christian beliefs without hostility towards the other cults. Freedom and religious tolerance were, as a matter of fact, the main traits of his rule, as it is literally said in the edict of Milan in 313 (*De mort.*, 48; HE, 10, 5, 4-14). In keeping with this policy, Constantine did not feel forced to hide his respect for the Roman gods (CTh, 9, 16, 1-3; 16, 10, 1), nor did he think of persecuting other religious movements. Thanks to this policy of integration, Christians (Eusebius, VC, 4, 54, 2) and pagans (Libanius, *Or.*, 30, 37) alike will rightly remember him as a tolerant emperor.

Drake (2000: 212 ss.) affirms that Constantine harassed heretics as a concession to the catholic episcopate for its contribution with the implementation of the emperor's social and judicial policies. It was just the success of this coactive policy, Drake says, which caused the episcopate to spread coactive measures against heretics, pagans and Jews. A close scrutiny of the evidence regarding the Donatist schism, the Arrian controversy, and the Novatian heresy shows, however, that these three great heterodox movements

also enjoyed the tolerant policy of Constantine. It was not surprising, in my opinion, if we take into account the emperor's interest in healing the wounds caused by long years of civil war and reinstalling the social peace. Clerics, on the other hand, who were so impressed both by the religious changes and the unexpected privileges they received, could do nothing but support this policy of integration, among other reasons because it matched up the evangelical doctrine as well as the ecclesiastical traditional ideas in favour of a positive Church-State relationship.

The Episcopal involvement in public affairs brought about an inevitable result: Christianity was transformed into a social praxis, just as the Roman religion had been for ages. Among the clerical privileges, which the emperor always gave for the State's safety, we must highlight the *audientia episcopalis*, which turned bishops into the Empire's main judicial organ (CTh, 1, 27; *Const. Sirm.*, 1).

The most negative consequences of such deep Christianization of the Roman Empire would only be seen after Constantine's death. This was due to the exceptional circumstances which concurred under his reign, making him a charismatic figure in Christianity's bosom, which was for many similar to that of Moses or Saint Paul. (*Laus Const.*, 2, 5, 7). That, and Constantine's laws in favour of the Church, justifies that the episcopate willingly gave him their support and that theological quarrels hardly had political significance. Just the opposite happened with his successors. Lacking Constantine's charisma, they had to bribe bishops, particularly those in the largest sees, and resorted to coercive measures in order to implement their policies. In this way, religious controversies attained an unexpected political meaning, finishing what I would name «confessional neutrality», and gave rise to a long historical period of intolerance and coercion.

The extant evidence is so diverse and convincing that the research regarding the reigns of Constant and Constance, both of them Constan-

tine's sons, has been confined to some of the most significant examples. Under their rule (337-361), clerical privileges were incremented at the same time as were the persecutions against heretics, pagans, and Jews. This repressive policy was put into practice with the support of fanatic bishops, to whom emperors allocated the most important Episcopal sees (Rome, Milan, Lisboan, Sirmium, Constantinople, Alexandria, Antioch...). In a short time this Episcopal minority, subject to the emperors' will, became a key instrument of the Roman State.

The reaction of Emperor Julian did nothing but aggravate the situation, because it brought to light the hidden hatred harboured by many pagan people against the previous Christian laws. This sparked violence throughout the Roman Empire. Paradoxically, it was this religious freedom promoted by Julian that led to many outbreaks of extreme intolerance. This was potentially inevitable due to the union of politics and religion. It came as a terrible blow for Christians. That is why in the last years of the fourth century, when Christian emperors again ruled the Empire, we witness a decisive attack against heretics, pagans, and Jews. Christianity had never

before resorted to such harsh laws and brutal coercion. Our best testimony is doubtless provided by St Augustine (*Ep.*, 93; *Adv. Petil.*, 2, 84, 186), who openly recognized the advantages of coercion as a means to definitively eradicate heretics and schismatics.

Constantine could never have imagined that his policy in favour of ecclesiastical leaders would end up transforming them into a powerful hierarchy prepared to impose their religious beliefs and moral values by force. Even senators had never enjoyed such prominence. That is why it is in the light of this evolution, one can better assess the merit of Constantine for being able to spread some political ideas which, if not labelled as lay, did give the public freedom without religious impositions. It certainly was a pioneering, though brief, experience, which gave way to many centuries of Christian intolerance. A key factor of such a deep metamorphosis was the social power that the clergy assumed, with the subsequent ruin of civic institutions. If one holds this to be true, then the blame should be placed on Constantine, although he was probably not conscious of such repercussions.

Bibliografía

- AJA, J.R., 1991, El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana, *Antigüedad y Cristianismo* 8, 111-136.
- ARINA, P., 1985, La legislazione di Giuliano, *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli* 46, 197-239.
- BAGNALL, R.S., 1988, Combat ou vide: christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive, *Ktéma* 13, 285-296.
- BARNES, T.D., 1984, Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifice, *American Journal of Philology* 105, 69-72.
- BARNES, T.D., 1989, Christians and Pagans in the Reign of Constantius, en *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*, Entretiens Fondation Hardt, XXXIV, Ginebra, 301-343.
- BAYNES, N.H., 1972, *Constantine the Great and the Christian Church*, The Oxford University Press, Londres.
- BELAYCHE, N., 2005, Constantin a-t-il légiféré contre des pratiques rituelles à Héliopolis (Baalbek)?, en S. CROGIER-PÉTREQUIN (ed.), *Dieu(x) et hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nous jours*, *Mélanges en l'honneur de F. Thélamon*, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 101-112.
- BIHAIN, E., L'épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la vision de la Croix. Tradition manuscrite et édition critique, *Byzantion* 43, 264-296.
- BLANCHETIÈRE, F., 1983, L'évolution du statut des juifs sous la dynastie constantinienne, en *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire (milieu du III^e-milieu du IV^e siècle ap. J.-C.)*, Diffusion de Boccard, Estrasburgo, 127-141.
- BLANCHETIÈRE, F., 1985, Privilegia odiosa ou non? L'évolution de l'attitude officielle à l'endroit des Juifs et du Judaïsme (312-395), *Revue de Sciences Religieuses* 59, 222-249.
- BONAMENTE, G., 1992, Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca costantiniana, en G. BONAMENTE y F. FUSCO (eds.), *Costantino il Grande. Dall'Antichità all'Umanesimo*, Università degli Studi di Macerata, Macerata, vol. I, 171-201.
- BOVINI, G., 1968, *Edifici cristiani di culto d'età costantiniana Roma*, Bologna.
- BOWERSOCK, G.W., 1978, *Julian the Apostate*, Duckworth, Londres.
- BOWERSOCK, G.W., 1986, From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D., *Classical Philology* 81.4, 298-307.
- BRISSON, J.-P., 1958, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine: de Septime Sévère à l'invasion vandale*, E. de Boccard, Paris.
- BROWN, P., 2002, *Poverty and leadership in the Later Roman Empire*, University Press of New England, Hanover, N.H.
- BRUUN, P., 1992, Una permanenza del 'Sol invictus' di Costantino nell'arte cristiana, en G. BONAMENTE y F. FUSCO (eds.), *Costantino il Grande. Dall'Antichità all'Umanesimo*, Università degli Studi di Macerata, Macerata, vol. I, 219-229.
- BRUUN, P., 1997, The Victorious Signs of Constantine: A Reappraisal, *The Numismatic Chronicle* 157, 41-59.
- BURCKHARDT, J., 1950, *Die Zeit Constantin's des Grossen*, Hallwag, Berna (1.^a ed. de 1853) (traducción castellana de E. Imaz: *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, FCE, Madrid, 1982).
- CANELLA, T., 2005, Le leggi costantiniane negli Actus Silvestri: una normativa ideale, en A. SAGGIORO (ed.), *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Carocci Editore, Roma, 37-80.
- CANTARELLA, E., 1991, *Según Natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Akal, Madrid, 1991.
- CARON, P.G., 1998, L'esonzione fiscale del clero nella legislazione degli imperatori romani cristiani, *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 12, 263-273.

CHRISTENSEN, T., 1984, The So-Called Edict of Milan, *Classica et mediaevalia* 35, 129-175.

CHUVIN, P., 1991, *Chronique des derniers païens : la disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Les Belles Lettres, París.

DAGRON G., 2007, *Emperador y sacerdote. Estudio sobre el «cesaropapismo» bizantino*, Editorial Universidad de Granada, Granada.

DE GIOVANNI, L., 1977, *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Associazione di Studi Tardoantichi, Nápoles.

DEICHMAN, F.W., 1939, Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Institut* 54, 105-136.

DELMAIRE, R., 2004, La législation sur les sacrifices au IV^e siècle. Un essai d'interprétation, *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 82, 319-333.

DIPLA, H., 2003, Constantin protecteur de la liberté de religion ou persécuteur des païens?, en F. SINI y P.P. ONIDA (eds.), *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di San Costantino Imperatore tra Oriente e Occidente*, G. Giappichelli Editore, Turín, 221-232.

DRAKE, H.A., 1995, Constantine and Consensus, *Church History* 64, 1-15.

DRAKE, H.A., 1996, Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance, *Past and Present* 155, 3-36.

DRAKE, H.A., 2000, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres.

DRISCOLL, M.S., 2006, The Conversion of Nations, en G. WAINWRIGHT y K.B. WESTERFIELD TUCKER (eds.), *The Oxford History of Christian Worship*, OUP, Oxford, 174-215.

DUPONT, C., 1967, Les privilèges des clercs sous Constantin, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 62, 729-752.

DZIELSKA, M., 1995, *Hypatia of Alexandria*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-Londres, 1995.

ELLIOTT, T.G., 1978, The Tax Exemptions Granted to Clerics by Constantine and Constantius II, *Phoenix* 32, 326-336.

ERRINGTON, R.M., 1988, Constantine and the Pagans, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 29, 309-322.

ESCRIBANO, M.V., 1994, *Haeretici iure damnati: el proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, 393-416.

FAIVRE, A., 2001, *Los primeros laicos. Cuando la Iglesia nació al mundo*, Monte Carmelo, Burgos.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J., 2000, *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Editorial Universidad de Granada, Granada.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J., 2006a, Poder y corrupción en el episcopado hispano del siglo IV, *Studia Historica. Historia Antigua* 24, 161-184.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J., 2006b, El Imperio romano como sistema de dominación, *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 18, 75-114.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J., 2007, Razones, contradicciones e incógnitas de las persecuciones anticristianas. El testimonio de Lucas-Hechos, en J. FERNÁNDEZ UBIÑA y M. MARCOS (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 27-60.

FLAMANT, J. y PIETRI, Ch., 1995, L'échec du système constantinien: Julien dit l'Apôstat (361-363), en J.-M. MAYEUR, Ch. y L. PIETRI, A. VAUCHEZ y M. VENARD (dirs.), *Histoire du Christianisme. II, Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée, París, 337-353.

FOWDEN, G., 1978, Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire, *Journal of Theological Studies* 29, 53-78.

FREND, W.H.C., 2003, *The Donatist Church*, Clarendon Press, Oxford (1.^ª ed. de 1952).

FREND, W.H.C., 1986, *The Rise of Christianity*, Darton, Longman and Todd, Londres.

- GARNSEY, P., 1984, Religious Toleration in Classical Antiquity, en W.J. SHEILS (ed.), *Persecution and Toleration*, Oxford, 1-27.
- GASCOU, J., 1967, Le rescrit d'Hispellum, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité* 79, 609-659.
- GAUDEMET, J., 1947, La législation religieuse de Constantin, *Revue d'Histoire de l'Église de France* 33, 25-61.
- GAUDEMET, J., 1981, Les relations entre le pouvoir politique et les communautés chrétiennes d'après le code Théodosien, en *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 4, 431-446.
- GAUDEMET, J., 1990, La legislazione antipagana da Constantino a Giustiniano, en P.F. BEATRICE (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, EDB, Bologna, 15-36.
- GERSTEL, S.E.J., 2006, The Layperson in Church, en D. KRUEGER (ed.), *Byzantine Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 103-123.
- GIRARDET, K.M., 1977, Kaiser Konstantius II als episcopus episcoporum und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes. Osius von Corduba und Lucifer von Calaris, *Historia* 26, 95-128.
- GIRARDET, K.M., 2007, *Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, WBG, Darmstadt.
- GRUBBS, J.E., 1993, Constantine and Imperial Legislation on the Family, en J. HARRIES e I. WOOD (eds.), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, Duckworth, Londres, 120-142.
- GRUBBS, J.E., 1999, *Law and Family in Late Antiquity. The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, The Oxford University Press, Oxford.
- GUERRA GÓMEZ, M., 2002, *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en los cultos paganos*, Universidad de Navarra, Pamplona.
- HUCK, O., 2008, La «création» de l'*audientia episcopalis* par Constantin, en J.-N. GUINOT y F. RICHARD (eds.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, Les Éditions du Cerf, Paris, 295-315.
- HUMFRESS, C., 2007, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, The Oxford University Press, Oxford.
- HUNT, E.D., 1985, Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus, *The Classical Quarterly* 35, 186-200.
- JOHNSON, M.H., 2006, Architecture of Empire, en N. LENSKI (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge, 278-297.
- JONES, A.H.M., 1986, *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- KRAUTHEIMER, R., 1983, *Three Christian Capitals. Topography and Politics*, University of California, Berkeley.
- LENSKI, N., 2006, The Reign of Constantine, en N. LENSKI (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge, 59-90.
- LEPELLEY, C., 1998, Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique, en E. REBILLARD y C. SOTINEL (eds.), *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité*, Ecole Française de Rome, Roma, 17-33.
- LIEU, S.N.C., 2006, Constantine in Legendary Literature, en N. LENSKI (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge, 298-321.
- LINDER, A., 1987, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Wayne State University Press, Detroit.
- LOERNETZ, R.-L., 1975, *Actus Silvestri*. Genèse d'une légende, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 70, 426-439.
- MCLYNN, N.B., 1994, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, University of California, Berkeley.
- MAFFEI, D., 1964, *La Donazione di Costantino nei Giuristi Medievali*, Dott. A. Giuffrè, Milán.

MANGO, C., 1990, Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics, *Byzantinische Zeitschrift* 83, 51-61.

MARCONE, A., 2002, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Laterza, Roma.

MARCOS, M., 2007, La idea de libertad religiosa en el Imperio romano, en J. FERNÁNDEZ UBIÑA y M. MARCOS (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 61-80.

MAZZARINO, S. 1989, *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, L'Erma di Bretschneider, Roma.

MESLIN, M., 1969, Instituciones eclesíásticas y clericalización en la Iglesia antigua, *Concilium* 47-50, 41-55.

MILLAR, F., 1977, *The Emperor in the Roman World (31 BC-AD 337)*, Duckworth, Londres.

MILLAR, F., 2004, Christian Emperors, Christian Church and the Jews of the Diaspora in the Greek East, CE 379-450, *Journal of Jewish Studies* 55, 1-24.

MOMIGLIANO, A., 1996, Las desventajas del monoteísmo para un Estado universal, en A. MOMIGLIANO, *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México, 234-260.

MORENO RESANO, E., 2007, *Constantino y los cultos tradicionales*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

ONIDA, P.P., 2003, Il divieto dei sacrifici di animali nella legislazione di Costantino. Una interpretazione sistematica, en F. SINI y P.P. ONIDA (eds.), *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di San Costantino Imperatore tra Oriente e Occidente*, G. Giappichelli Editore, Turín.

PARKES, J., 1964, Jews and Christians in the Constantinian Empire, *Studies in Church History*, vol. I, 69-79.

PARKES, J., *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, Atheneum, Nueva York.

PASCHOUD, F., 1971, Zosime II, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin, *Historia* 20, 334-353.

PETERSON, E., 1999, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid (original alemán de 1935).

PIETRI, C., 1989, La politique de Constance II: Un premier 'césaropapisme' ou l'imitatio Constantini?, en *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*, Entretiens Fondation Hardt, XXXIV, Ginebra, 113-78.

PIGANIOL, A., 1972, *L'Empire Chrétien (325-395)*, PUF, París.

PIRAS, A., 2003, L'atteggiamento di Costantino durante la controversia ariana, en F. SINI y P.P. ONIDA (eds), *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di San Costantino Imperatore tra Oriente e Occidente*, G. Giappichelli, Torino, 233-244.

RIVIÈRE, Y., 2007, Le contrôle de l'appareil judiciaire de l'État dans l'Antiquité Tardive, en *Rome et l'État moderne européen*, École Française de Rome, Roma, 313-339.

ROUGÉ, J. 1990, La política de Cirilo d'Alessandria e l'uccisione di Ipazia, en BEATRICE (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti di pagani*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bolonia, 57-78.

SALZMAN, M.R., 2007, Religious Koine and Religious Dissent in the Fourth Century, en J. RÜPKE (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell, Oxford, 109-125.

SAXER, V., 1983, Le culte chrétien au IV^e siècle, *Miscellanea Historia Ecclesiasticae* 6, 202-215.

SAXER, V., 2000, Les progrès de l'organisation ecclésiastique de la fin du II^e siècle au milieu du III^e siècle (180-250), en J.-M. MAYEUR, Ch. y L. PIETRI, A. VAUCHEZ y M. VENARD (dirs.), *Histoire du Christianisme I, Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Desclée, París, 777-815.

SOTOMAYOR, M., 2002, *Discípulos de la Historia. Estudios sobre cristianismo*, Editorial Universidad de Granada, Granada.

SOTOMAYOR, M., 2006, Estructuración de las iglesias cristianas, en M. SOTOMAYOR y J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Trotta y Universidad de Granada, Madrid, 531-588.

STRAUB, J., 1967, Constantine as koinos episcopos. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty, *Dumbarton Oaks Papers* 21, 37-55.

TESTA, E., 1991, Legislazione contro il paganesimo e cristianizzazione dei templi (sec. IV-VI), *Liber Annuus* 41, 311-326.

TORJESEN, K.J., 2008, Clergy and Laity, en S.A. HARVEY y D.G. HUNTER (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, Oxford, 389-405.

TURCAN, R., 1984, Les motivations de l'intolérance chrétienne et la fin du Mithriacisme

au IV^e siècle ap. J.-C., en *VII Congrès de la Fédération int. des Ass. d'Etudes Classiques*, Budapest, 209-226.

TURCAN R., 2006, *Constantin en son temps. Le baptême ou la pourpre?*, Ed. Faton, Dijon.

VAN DAM, R., 2007, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge University Press, Nueva York.

WILLIAMS, D.H., 1998, Constantine, Nicaea and the 'Fall' of the Church, en L. AYRES y G. JONES (eds.), *Christian Origins. Theology, Rhetoric and Community*, Routledge, Londres-Nueva York, 117-136.