

LA IGLESIA COMO SISTEMA
DE DOMINACIÓN
EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

*José Fernández Ubiña, Alberto J. Quiroga Puertas
y Purificación Ubric Rabaneda
(coords.)*

Granada
2015

COLECCIÓN HISTORIA

Director: Rafael G. Peinado Santaella (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada).

Consejo Asesor: Inmaculada Arias de Saavedra Alías (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Granada); Antonio Caballos Rufino (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla); James Casey (profesor emérito de la Universidad de East Anglia); José Fernández Ubiña (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Granada); Miguel Gómez Oliver (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada); Antonio Malpica Cuello (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada); Miguel Molina Martínez (catedrático de Historia de América de la Universidad de Granada); Juan Sisinio Pérez Garzón (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Castilla-La Mancha); Joseph Pérez (profesor emérito de la Universidad de Burdeos y director honorario de la Casa de Velázquez); Ofelia Rey Castelao (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Santiago de Compostela); María Isabel del Val Valdivieso (catedrática de Historia Medieval de la Universidad de Valladolid).

Esta obra es fruto del Proyecto de Investigación *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía* (HAR2012-31234), patrocinado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

© LOS AUTORES.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

LA IGLESIA COMO SISTEMA DE DOMINACIÓN
EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

ISBN: 978-84-338-5763-7.

Depósito legal: GR./ 373-2015.

Edita: Editorial Universidad de Granada.

Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Fotocomposición: TADIGRA, S.L. Granada.

Diseño de cubierta: José María Medina Alvea.

Imprime: Imprenta Gráficas La Madraza. Albolote. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

CONTENIDO

Colaboradores	9
Prefacio	15

Primera Parte

La Iglesia como sistema de dominación. Propuestas Teóricas

Iglesia e Imperio como sistemas de dominación. Confrontaciones y compromisos <i>Gonzalo Bravo Castañeda</i>	23
Emperadores y reyes herejes: el Arrianismo como sistema de dominación política <i>Andrew Fear</i>	41
Católicos y arrianos en la Hispania visigoda: la conformación de un sistema único de dominación <i>Pedro Castillo Maldonado</i>	51
La Iglesia y el Islam como sistemas de dominación: la experiencia musulmana de al-Andalus <i>Luis A. García Moreno</i>	73

Segunda Parte

Los artífices de la dominación: obispos y monjes

Conformación y poder del sistema episcopal en la iglesia preconstantiniana <i>José Fernández Ubiña</i>	105
Un sistema de dominación inestable: el paradigma del cisma de Antioquía en la historiografía eclesiástica del siglo V <i>Alberto Quiroga Puertas</i>	133
Forjando una alianza para la dominación. Obispos y bárbaros en el Occidente tardoantiguo <i>Purificación Ubric Rabaneda</i>	151
El monacato como instrumento eclesial de dominación y de asistencia social <i>Francisco Salvador Ventura</i>	169

CONTENIDO

Tercera Parte

Instrumentos de la dominación eclesial:

Adoctrinamiento, pedagogía y piedad

La cristianización de la ciudad tardorromana	
<i>Inmacolata Aulisa</i>	191
El culto a los mártires en el Norte de África: Devoción y control eclesiástico sobre el pueblo cristiano	
<i>Chantal Gabrielli</i>	211
Predicación, pedagogía y persuasión: la educación cristiana en Occidente durante la Antigüedad Tardía	
<i>Jamie Wood</i>	231
Discurso transgresor y cuerpos auto/controlados. La dominación de las mujeres en la Iglesia antigua	
<i>Amparo Pedregal</i>	255
<i>De sacrilegiis extirpandis</i> . Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VII	
<i>Céline Martin</i>	271
La sinagoga degradada: actitudes y medidas contra una institución ajena a la autoridad de la Iglesia	
<i>Raúl González Salinero</i>	291
Bibliografía general	311
Índice onomástico	349

COLABORADORES

Immacolata Aulisa. Profesora Asociada de Historia del cristianismo antiguo en el Departamento de Scienze dell'Antichità e del Tardoantico de la Universidad Aldo Moro de Bari. Directora del Centro de Estudios Micaelici e Garganici, sede de Monte Sant'Angelo (FG), del mismo Departamento. Su interés científico se ha centrado en la polémica entre judíos y cristianos durante los siglos II-VII (tanto en los tratados teológicos como en las fuentes hagiográficas), en el nacimiento y desarrollo de algunos cultos cristianos (en particular en el de san Miguel) y en la problemática sobre los santuarios cristianos. Forma parte de varios Proyectos en colaboración con l'École Françaises de Rome, l'Università di Caen Basse-Normandie y l'Università Paris X-Nanterre, y ha coordinado el Proyecto de Investigación "Censimento dei santuari cristiani di Puglia" (2011). Entre sus monografías cabe destacar: Tertulliano, *Polemica con i giudei*. Introduzione, traduzione e note, Città Nuova Editrice, Roma 1998; *Dialogo di Papisco e Filone giudei con un monaco*, Edipuglia, Bari 2005 (en colaboración con Claudio Schiano); *I giudei nelle fonti agiografiche dell'alto medioevo*, Edipuglia, Bari 2009.

Gonzalo Bravo Castañeda. Catedrático de Historia Antigua de la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en Historia por la Universidad de Salamanca con Premio Extraordinario (1979), fue profesor de Historia Antigua de la Universidad de Extremadura (Cáceres). Amplió estudios en varias universidades europeas y americanas : ha sido sucesivamente becario del MEC (Salamanca), British Council (Cambridge), DAAD

(Freiburg y Colonia), Colegio Complutense de Harvard (Cambridge, Mass.) y *Visiting Scholar* de la Universidad de Harvard en 2004. En la actualidad es presidente de la AIER (Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos). Ha publicado más de un centenar de estudios sobre diversos aspectos del mundo romano y es coeditor de las Actas de los Coloquios de la AIER (I-XI: Madrid, 2004-2013). Sus publicaciones en revistas especializadas y Actas de Congresos se han centrado sobre varias líneas de investigación referidas a las épocas tardo romana y tardoantigua. Entre sus libros recientes, destacan: *Hispania. La epopeya de los romanos en la Península* (Madrid, 2008, 2ª edic.) ; *Teodosio, último emperador romano, primer emperador católico* (Madrid, 2010); *Nueva historia de la España antigua. Una revisión crítica* (Madrid, 2011).

Pedro Castillo Maldonado. Profesor Titular de Historia Antigua de la Universidad de Jaén. Sus estudios se centran en la hagiografía tardoantigua y la iglesia visigótica, destacando las monografías *El culto a los santos peninsulares en la Hispania de la Antigüedad tardía* (Granada, 1999), *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía* (Madrid, 2002), *La primera cristianización de Jaén: historia eclesiástica (ss. IV-IX)* (Jaén, 2005) y *La época visigótica en Jaén. Siglos VI y VII* (Jaén, 2006).

Andrew Fear. Profesor Titular de Filología Clásica en Universidad de Manchester. Especializado en Antigüedad Tardía, Hispania Romana y Visigoda, y el Ejército romano, es autor, entre otras, de las siguientes obras: *Orosius: Seven Books of History against the Pagans* (Liverpool UP, 2010), *Lives of the Visigothic Fathers* (Liverpool, 1997), “Moaning to some purpose: the laments of Eugenius II”, en *Early Medieval Spain: a symposium* (Queen Mary & Westfield College, 2011) y “Visigothic Birdspotting”, en *Studies in Honour of David Hook* (Hispanic Seminary of Medieval Studies, 2013).

José Fernández Ubiña. Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Granada. Visiting Scholar en las Universidades inglesas de Cambridge, Keele y Oxford, y en el Real Colegio Complutense en Harvard (Cambridge, Mass.). Especializado en Historiografía, Antigüedad Tardía y Cristianismo Primitivo, entre sus últimas monografías se cuentan *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la*

guerra (EUG, 2000) y las coediciones *Historia del Cristianismo I. El Mundo Antiguo* (Trotta y EUG, Madrid 2011⁴), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano* (UCM, 2007) y *The Role of the Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise* (Bloomsbury Academic, Londres 2013). Investigador responsable del Grupo de Investigación *Paganos, Judíos y Cristianos en la Antigüedad* (Junta de Andalucía, HUM 178), actualmente dirige el Proyecto internacional *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, patrocinado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Chantal Gabrielli. Becaria en la Universidad de Salamanca, en la Fondation Hardt de Geneva y en el ICS de Londres, ha conseguido dos PhD en Historia Antigua y actualmente colabora en el Departamento de Letras y Filosofía de la Universidad de Florencia como miembro del proyecto de investigación *EAGLE-Epigraphic Database Rome*. Especializada en Historia Económica, Antigüedad Tardía y Cristianismo, ha publicado artículos sobre la cristianización de Hispania y de África y entre sus trabajos se cuentan las monografías *Contributi alla storia economica di Roma repubblicana. Difficoltà politico-sociali, crisi finanziarie e debiti fra V e III sec. a.C.* (Edizioni New Press, Como 2003) e *Moneta e finanza nella Roma di età repubblicana* (Carocci, Roma 2012).

Luis A. García Moreno. Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Alcalá de Henares y Académico numerario de la RAH. Especializado, principalmente, en la Hispania visigoda y altomedieval, entre sus más recientes publicaciones cabe destacar *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid, Rialp, 2005); *Andalucía en la Antigüedad tardía: de Diocleciano a don Rodrigo* (Historia de Andalucía II, Sevilla, 2006); *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado* (Madrid, 2008) y *España 702-719. La conquista musulmana* (Sevilla, 2013).

Raúl González Salinero. Doctor en Historia Antigua por la Universidad de Salamanca (1997) y profesor de esta disciplina en la UNED (Madrid), ha sido becario post-doctoral del CSIC en la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma y Visiting Scholar en las Universidades de Cambridge, Parma, Paris IV-Sorbonne y Bari Aldo Moro. Especializado en el estudio de los conflictos socio-religiosos en la Antigüedad tardía y de los orígenes del cristianismo, entre sus publicaciones científicas

cabría mencionar las siguientes monografías: *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Trotta, Madrid, 2000; *Biblia y polémica anti-judía en Jerónimo*, CSIC, Madrid, 2003; *Le persecuzioni contro i cristiani nell'Impero romano. Un approccio critico* (pref. Mauro Pesce), Graphe.it, Perugia, 2009; *Infelix Iudaea. La polémica antijudía en el pensamiento histórico-político de Prudencio*, CSIC, Madrid, 2010.

Céline Martin. Profesora Titular de Historia Medieval en la Universidad Bordeaux-Montaigne y miembro de la unidad del CNRS “Ausonius” (UMR 5607, Bordeaux). Su campo de estudio es la Hispania visigoda, especialmente en su vertiente política e ideológica. Ha publicado *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique* (Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2003) y sus últimas publicaciones tienden a centrarse en la legislación visigótica.

Amparo Pedregal. Doctora en Historia Antigua, coordinadora del Máster *Género y Diversidad* de la Universidad de Oviedo. Ha sido presidenta de la Asociación Universitaria de Estudios de las Mujeres (AUDEM) y de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres (AEIHM). Investigadora asociada de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité (ISTA) y del grupo GIREA, Université de Besançon. Dedicada su investigación a la historiografía feminista, y a la participación de las mujeres en los fenómenos ideológico-religiosos de la Antigüedad (cristianismo primitivo, creencias mágicas). Algunos de sus trabajos son: “Maternità *versus* Sessualità femminile. Versioni cristiane de una contraddizione classica”, Antonio Autiero y Stefanie Knauss (eds.), *L'enigma corporeità: sessualità e religione*, Bologna, 2010, 113-24. “Las últimas esclavas. Violencia e (in)dependencia femenina en los tratados patrísticos sobre la virginidad”, Antonino Pinzone, Elena Caliri, Rosalba Arcuri (cura di), *Forme di dipendenza nelle società di transizione*, Messina, 2012, 339-350. “*Nonnullae se libere et servis suis conferunt..., servili amore bacchata(e)*. Uniones entre mujeres libres y esclavos, y el orden del *reino de los cielos*”, Marcelo Campagno, Julián Gallego, Carlos García Mac Gaw (dirs.), *Rapports de subordination personnelle et pouvoir politique dans la Méditerranée Antique et au-delà*, Besançon, 2013, 337-353. “Sometidas por arte de magia. Maternidad y sexualidad femenina en amuletos y encantamientos grecorromanos” R. Cid-E. González (eds.), *Debita verba*, vol. II, Oviedo, 2013, 567- 584.

"Mal/tratadas por los dioses. Las raíces religiosas de la violencia contra las mujeres" en Yolanda Fontanil, M. Ángeles Alcedo y Janine Roberts (eds.): *Violencia contra las mujeres: Análisis interdisciplinar de la violencia de género*, Oviedo, Colecc. Alternativas, KRK Ed. 2013, 39- 4.

Alberto J. Quiroga Puertas. Doctor contratado "Ramón y Cajal" en el Departamento de Filología Griega de la Universidad de Granada. Su principal ámbito de estudio es la retórica griega, con especial atención a la literatura pagana y cristiana de la Antigüedad Tardía. Ha publicado artículos sobre autores como Libanio, Juan Crisóstomo y Temistio, y es editor del libro *The Purpose of Rhetoric in Late Antiquity. From Performance to Exegesis* (Mohr Siebeck, 2013).

Francisco Salvador Ventura. Profesor Titular de Historia Antigua de la Universidad de Granada. Su línea de investigación se centra en la Antigüedad Tardía en Hispania. Entre sus trabajos se cuentan las monografías *Hispania meridional entre Roma y el Islam* (EUG, 1990) y *Prosopografía de Hispania meridional. III, Antigüedad Tardía (300-711)* (EUG, 1998). Ha publicado diversos artículos y capítulos de libro sobre Iglesia y monacato durante la época visigoda, con especial atención al mediodía de Hispania.

Purificación Ubric Rabaneda. Doctora contratada en el Departamento de Historia Antigua de la Universidad de Granada y MCR del Wolfson College de Oxford. Está especializada en el estudio de las relaciones de la Iglesia y los bárbaros en la Antigüedad Tardía. Actualmente dirige el proyecto de investigación *Libertad, convivencia e integración religiosa, social y cultural: propuestas desde el cristianismo tardoantiguo*.

Jamie Wood. Profesor Titular de Historia Medieval en la Universidad de Lincoln (Reino Unido). Es Doctor en Filología Clásica e Historia Antigua por la Universidad de Manchester (2007) y en el trienio 2009-11 desarrolló el proyecto "Cultivating Conflict in Late Roman Spain", patrocinado por la fundación Leverhulme. Ha impartido docencia en las Universidades de Liverpool, Sheffield y Warwick, y en 2014 fue Profesor visitante en la Universidad Johannes Gutenberg de Mainz (Alemania). Entre sus obras más recientes cabe destacar la monografía *The Politics of Identity in Visigothic Spain*, publicada por Brill en 2012.

PREFACIO

La presente monografía es el resultado del Encuentro internacional que, con el mismo título, tuvo lugar en la Universidad de Granada los días 16 y 17 de mayo de 2014. Este Encuentro fue concebido como un foro de análisis y debate de los principales resultados del proyecto de investigación *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía* (HAR 2012-31234), patrocinado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en él participaron, junto a los miembros del equipo investigador, otros especialistas externos (Alberto Quiroga, Luis García Moreno, Amparo Pedregal), lo que permitió enriquecer el amplio abanico temático del Encuentro y dar a esta monografía un enfoque metodológico variado, en ocasiones incluso contradictorio, como variada y contradictoria es la tradición historiográfica sobre la historia del cristianismo y de la Iglesia antigua.

Pocos intelectuales del pasado han influido tanto en la visión moderna de la Historia como Max Weber y Karl Marx. Al primero le debemos, entre otros, el concepto de dominación en sus diversas manifestaciones, incluyendo las de carácter hierocrático que tan decisivo peso tuvo en las sociedades antiguas. Al segundo le debemos, principalmente, el concepto de explotación, sin el que sería imposible entender el sentido de la evolución histórica (en cuanto conflicto social o lucha de clases) y los comportamientos de las sociedades complejas. Como su propio título deja ver, esta monografía toma como punto teórico de partida las concepciones weberianas sobre los sistemas de dominación, y muy en particular sus reflexiones sobre la Iglesia y sus transformaciones históri-

cas, reflexiones que, lejos de asumirse acriticamente, se someten en esta obra a un constante escrutinio científico. Así pues, Weber es nuestro punto de arranque, de inspiración si se prefiere, pero en modo alguno ha limitado el alcance de nuestras indagaciones. Más bien al contrario, el lector podrá comprobar que las tesis planteadas por quienes colaboran en esta monografía modifican sustancialmente, enriqueciéndolas, las originales y fecundas propuestas sociológicas de este gran intelectual alemán. Esto ha sido posible gracias no tanto a la adopción de perspectivas no weberianas (marxistas o no) como al análisis minucioso, histórico y filológico, de los textos y de los testimonios que iluminan las diversas formas de dominación eclesial en la Antigüedad Tardía.

La estructura misma de esta monografía, las tres partes que la componen, permite ver los criterios y métodos seguidos para abordar tan compleja temática. La primera parte, “La iglesia como sistema de dominación. Propuestas teóricas”, trata de esclarecer, en su realidad histórica, las características del sistema de dominación eclesial, recurriendo, sobre todo, a su comparación con otros sistemas de dominación hierocrática y en contraposición con el sistema de dominación global de ese tiempo, el encarnado por el Imperio romano. Esto último, la vieja cuestión de las relaciones Iglesia-Imperio como sistemas de poder, es la tarea llevada a cabo por el profesor Bravo, cuya contribución resulta, por tanto, fundamental para entender no sólo los planteamientos weberianos sino también su virtualidad hermenéutica en el periodo imperial. Pero la Iglesia, como el cristianismo, no era una entidad homogénea e inmutable. Y por eso tampoco lo fue su sistema de dominación. Es precisamente esto lo que ponen de relieve los estudios de Andrew Fear y Pedro Castillo. El primero delimita, con la sencillez propia de los buenos maestros, los rasgos y la necesidad histórica del arrianismo en el contexto de la política constantiniana, lo que supone, por ende, descubrir sus peculiaridades frente al catolicismo o la gran Iglesia, cuyo sistema acabará por prevalecer en el Bajo Imperio, pero no así entre los nuevos reinos romano-germánicos. El profesor Castillo, por su parte, afronta precisamente esta realidad dual –catolicismo y arrianismo– de los siglos más convulsos de la Antigüedad Tardía, según ejemplifica la Hispania visigoda. Castillo desvela no sólo su difícil coexistencia, sino, ante todo, la necesidad y eficiencia de su fusión en un sistema único de dominación hierocrática, el representado por la Iglesia católica tras el III concilio de Toledo. En fin, el profesor García Moreno, que en los

últimos años no ha ocultado su desconfianza hacia los estudios teóricos (máscara a su juicio de frecuentes incompetencias filológicas), y que tampoco oculta sus profundos reparos al concepto mismo de dominación eclesial, se ha aprestado a esbozar las líneas de desencuentro entre el Islam dominador de al-Andalus y el sistema católico dominante a su llegada a estas tierras sureñas en los inicios del siglo VIII, tema cuya importancia difícilmente puede exagerarse, sobre todo si es abordado con los amplísimos conocimientos de tan reputado académico y desde su personal perspectiva científica y metodológica, esto es, incidiendo mucho más en las realidades vividas (o sufridas) con la invasión musulmana que en elucubraciones teóricas sobre la naturaleza de la dominación cristiana e islámica.

La segunda parte de esta monografía se centra en los artífices o agentes de la dominación eclesial, en particular obispos y monjes. El profesor Fernández Ubiña pergeña en su contribución la conformación del sistema episcopal, columna vertebral de la Iglesia institucional, en sus tres primeros siglos de existencia, y pone de relieve no sólo las competencias espirituales que acaparó el episcopado en estos siglos, sino también sus recursos materiales y de asistencia social, sin los cuales no se explicaría ni el poder clerical ni la dominación de la Iglesia y su impacto social antes incluso de la época de Constantino y de que fluyera en su beneficio la ayuda estatal. El funcionamiento real, práctico y cotidiano de este sistema clerical, y sus fisuras y contradicciones internas, es el logro principal del estudio llevado a término por el profesor Quiroga en su análisis de la situación vivida en Antioquía a finales del siglo IV, cuando la comunidad cristiana se vio sacudida por facciones episcopales irreconciliablemente enfrentadas, aunque, paradójicamente, sin una clara división doctrinal. Es una muestra palpable de que, con suma frecuencia, ortodoxia y herejía no son al cabo sino experiencias del poder clerical que vertebraba a la Iglesia de ese tiempo, algo que él ilustra de manera original al contemplar la situación a la luz de la información, inevitablemente sesgada y cargada de prejuicios, de la historiografía eclesiástica del siglo V. La profesora Ubric aborda una cuestión especialmente sensible de toda esta problemática: la actitud del episcopado romano ante los bárbaros. Quizá sea ésta la mejor oportunidad para valorar la incidencia de los principios religiosos y de las realidades históricas en el funcionamiento del sistema eclesiástico. Como Ubric pone de relieve, el peso de esas realidades acabó imponiéndose, y de tal modo que la intercesión

episcopal y sus gestiones ante los invasores serían elementos decisivos para la pervivencia de la Iglesia entre los Reinos germánicos y también para culminar su ya avanzado estado de romanización. Así lo muestra, ya en plena madurez, el estudio del profesor Salvador Ventura sobre el monacato hispano, cuya capacidad asistencial vino a constituir un pilar clave del sistema económico y social de la Antigüedad Tardía. Asistencia social que, como bien detalla el profesor Ventura, no se limita a lo que hoy denominaríamos “caridad”, concepto mercedamente desacreditado, sino que incluía facetas tan importantes como el cobijo de peregrinos y viajeros, la atención de ancianos y enfermos, la acogida de cautivos y delincuentes o la educación de los jóvenes.

En la tercera y última parte se analizan los instrumentos más importantes del sistema de dominación eclesial. Las seis contribuciones que la integran, aunque no pretenden agotar el tema (pues los instrumentos de una dominación son prácticamente innumerables), pergeñan por su variedad una panorámica multicolor que, vista en su conjunto, ofrecerá al lector una imagen muy realista de los engranajes que movían y sostenían el sistema eclesial en su cotidianidad. La profesora Aulisa da en su estudio una vívida visión de la cristianización de la ciudad clásica, que, como es sabido, fue durante siglos el corazón del Imperio. La originalidad e interés de su trabajo no es sólo de índole topográfica, es decir, el análisis de los cambios físicos que experimenta la ciudad cristiana, sino su papel trascendental en la propia organización jerárquica de la Iglesia tardorromana, tanto en el ámbito local (donde la diócesis desempeñará una función central) como provincial e imperial, con metropolitanos y patriarcas en la cúspide de una estructura piramidal que dirigirá a la Iglesia en los siguientes siglos. Uno de los aspectos más llamativos de estas ciudades episcopales fue el culto a los mártires, tema estudiado en nuestra monografía por la profesora Gabrielli. Lo más relevante de su trabajo, que toma como modelo la situación del norte de África durante el Bajo Imperio, es desvelar la medida en que este culto fue instrumentalizado por la jerarquía clerical para controlar al pueblo cristiano, objetivo nada fácil en una región donde los mártires habían sido patrimonializados por cismáticos donatistas, a los que la ortodoxia católica persiguió con creciente dureza. Llama la atención que, a pesar de las peliagudas disputas doctrinales que caracterizan al cristianismo antiguo y de la importancia consiguiente de fijar los límites de la ortodoxia y de la herejía, nunca se le ocurriese a la Iglesia crear

PREFACIO

una escuela propia, un Seminario diríamos hoy, para formar a sus fieles y, muy en especial, a su clero. Y sin embargo, la educación fue, a su manera, un tema vital de la vida cristiana, como bien ilustran las numerosas obras de los Padres sobre la materia. Esta peculiar situación es la estudiada por el profesor Wood, que nos desvela en su contribución los recursos pedagógicos desplegados por algunos teólogos y obispos, y su eficacia en un mundo analfabeto y sin aprecio institucional alguno por la educación del pueblo. Más atención, quizá demasiada a juicio de algunos cristianos antiguos y modernos, prestó la Iglesia a la educación del cuerpo, en concreto a la moralización de los placeres de la carne y a su demonización, si bien esta preocupación, como muestra el trabajo de la profesora Pedregal, tenía como objetivo no sólo disciplinar a la sociedad en su conjunto, sino también someter a la mujer, minusvalorar su condición social y religiosa y relegarla a un lugar marginal en la vida espiritual de la Iglesia. Dos grandes enemigos externos, en fin, tuvo que domeñar esta Iglesia en la Antigüedad Tardía: el paganismo y el Judaísmo. A ellos se dedican sendos trabajos de los profesores Martin y Salinero, ambos reconocidos expertos en esta temática. La primera nos descubre no sólo la fuerza del paganismo, sino ante todo su instrumentalización en la literatura, la teología y la legislación de un tiempo poblado de enemigos más imaginarios que reales. Y el profesor Salinero, por último, desvela la indomable resistencia de la sinagoga judía y la desazón que esta simple realidad provocaba en la Iglesia institucional, deseosa de dar a su dominación hierocrática y social una dimensión absoluta, sin disidencias ni alternativas de ningún tipo. Pero esto precisamente era lo que paganismo y Judaísmo seguían representando en aquellos siglos, si bien lo hacían de manera muy desigual, como desigual hubo de ser y fue el hostigamiento que hacia ellos dirigió la Iglesia de la época.

No es necesario advertir que el tema de la Iglesia como sistema de dominación, incluso acotado a una época tan precisa como la abarcada en este trabajo, presenta todavía aspectos fundamentales apenas estudiados, como los ámbitos económicos o culturales que aquí solo hemos tratado de manera tangencial. Siendo, pues, una temática abierta a la investigación, el equipo que ha llevado a término este proyecto y esta monografía confía en haber realizado una aportación rigurosa y necesaria para su conocimiento, y tanto más útil cuanto más estimule las investigaciones futuras en este campo.

Los coordinadores

PRIMERA PARTE
LA IGLESIA COMO SISTEMA DE DOMINACIÓN.
PROPUESTAS TEÓRICAS

IGLESIA E IMPERIO COMO SISTEMAS DE DOMINACIÓN: CONFRONTACIONES Y COMPROMISOS

Gonzalo Bravo
UCM

IMPERIO E IGLESIA COMO SISTEMAS

En principio, nadie dudaría que el Imperio romano se pueda definir como un sistema de poder con capacidad para imponer sus normas y costumbres a otros pueblos y estados, en teoría «enemigos de Roma», bien mediante el uso de las armas, bien por vía diplomática, persuasión u otros métodos y a pesar de que hoy sabemos que el Imperio, a lo largo de cinco siglos, acusó también «momentos» de debilidad, especialmente durante el siglo III y comienzos del V, que a punto estuvieron de dar al traste con el sistema imperial. Por el contrario, la Iglesia tardoantigua rara vez ha sido considerada en la historiografía como un sistema de poder, cuando es evidente que en algún momento llegó a serlo, y, a lo sumo, suele definirse como un sistema de dominación, siguiendo las pautas marcadas en su día por M. Weber¹. En cualquier caso, se trata de sistemas diferentes que no tienen por qué ser ni siquiera homologables, a pesar de que coexistieran durante algún tiempo en la sociedad romana. Parece oportuno, por tanto, reflexionar de nuevo acerca de estos dos tipos de «sistema» y, ante todo, analizar las formas en que se manifiestan, que identifican a ambos y que explican en gran medida las fluctuantes relaciones entre ambos sistemas a lo largo de la época imperial y, en particular en esta ocasión, las referidas a las situaciones de confrontación y de compromiso.

1. Sobre los distintos tipos de dominación, el largo capítulo de Weber (1992: 170-241).

PRIMERAS CUESTIONES

La primera cuestión tratada aquí es si la Iglesia de la Antigüedad Tardía no es la resultante inevitable de una evolución histórica que se remonta a los primeros siglos del Imperio, siendo en cierto modo la consecuencia de lo que la institución eclesiástica había sido durante los tres primeros siglos. Cuando la Iglesia se constituyó en institución básica y nuclear del Imperio Romano hacia mediados del siglo IV, el sistema eclesiástico era en gran medida la consecuencia de la evolución de las propias comunidades cristianas durante los siglos precedentes, desarrolladas «al margen», primero, y «en conflicto», después, con el sistema de poder dominante de la época, el Imperio romano. Se podría decir incluso que el «cambio religioso» fue parejo al «cambio político» (Liebeschuetz, 1979) y que, en consecuencia, se ha podido hablar de una «sociedad eclesiástica» paralela en gran medida a la «sociedad romana imperial», con una correspondencia estrecha entre los grados de las jerarquías eclesiásticas y los rangos y funciones de los ciudadanos en la sociedad civil de la época.

La segunda cuestión presentada aquí es si la Iglesia de la Antigüedad Tardía puede ser considerada como un auténtico «contrapoder», en cierto modo paralelo al propio Imperio, pero sobre todo integrado en él (de hecho, no un «*state against the other state*» sino más bien un «*state within the state*», por lo que el análisis histórico de ésta es inseparable del de aquel. Dicho de otro modo: para valorar la relevancia histórica de uno u otra resulta necesario realizar un análisis comparativo de ambos, con el fin de responder a otras cuestiones asimismo relevantes.

La tercera cuestión planteada aquí: qué es la Iglesia respecto al Imperio y qué poder tiene el Imperio sobre la Iglesia (Bravo, 1989b: *passim*). En este sentido, interesa conocer también cómo afectaron los cambios del Imperio a la institución eclesiástica.

Ahora bien, el análisis del Imperio romano como sistema es susceptible de múltiples aproximaciones, pero en todas ellas conviene distinguir siempre entre a) aspectos formales (como los conceptos, metodologías o incluso la teoría) y b) elementos históricos, propiamente dichos, tales como los niveles de información (fuentes), los distintos tipos de hechos (ideológicos, políticos, sociales), los casos conocidos, las diversas escuelas historiográficas, etc. En estos aspectos se analizarán sobre todo los cambios que se producen en la estructura política del Imperio, pero

también los de la estructura ideológica, los cambios observables en el contexto religioso del Imperio, del que formaba parte el cristianismo, hasta el punto de que se llegaría a una auténtica reelaboración del concepto del poder en época tardía. El análisis de todos estos materiales de información e interpretación configura un discurso histórico caracterizado por combinar los diversos niveles de discurso sobre la Iglesia en la Antigüedad, referidos a dos ámbitos diferentes: conceptual y analítico.

DEFINIENDO LOS SISTEMAS

El sistema imperial como «estructura de poder»

La primera cuestión que se plantea es saber si el Imperio romano puede ser considerado como sistema de poder o más bien como un sistema de dominación, siguiendo la terminología de Weber. En efecto, en la concepción weberiana el sistema de dominación y el sistema de poder son conceptos diferentes. El primero se define como la influencia que ejerce alguien sobre otro, de manera que genere la posibilidad de que aquel consiga la obediencia de este a su mandato y, en consecuencia, obtenga del otro en la forma de «obediencia» una respuesta positiva para sus intereses²; el sistema de poder, en cambio, no es «la posibilidad» sino la «capacidad» efectiva que tiene alguien de imponer sobre otro la voluntad de uno³ y, por tanto, pasando del ámbito de la posibilidad al de la efectividad al amparo de los medios y recursos con los que cuenta el sistema para conseguir sus objetivos básicos: perpetuación, estabilidad

2. Textualmente, Weber (1992: 699): «...,entendemos aquí por ‘dominación’ un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (‘mandato’) del ‘dominador’ o de los ‘dominadores’ influye sobre los actos de otros (del ‘dominado’ o de los ‘dominados’) de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (‘obediencia’)».

3. Ibid.: 696: «En el sentido general de poder y, por tanto, de posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena, la dominación puede presentarse en las formas más diversas», siendo una de ellas la que se ejerce «mediante la autoridad (poder de mando y deber de obediencia)..., poder ejercido por el padre de familia, por el funcionario o por el príncipe..., con absoluta independencia de toda suerte de motivos e intereses»

y eficacia. La cuestión enunciada arriba puede matizarse ahora de la forma siguiente: ¿fue el Imperio una estructura de poder *ab initio* o, por el contrario, sin serlo en origen, acabaría convirtiéndose en un sistema de poder mucho después? La respuesta, aunque parezca obvia, merece un mínimo comentario en cuanto que quizá oculte una de las claves de por qué la Iglesia era un sistema diferente al del Imperio. Desde esta perspectiva, el Imperio habría sido un sistema de poder *ab origine*, porque contaba con todos los elementos necesarios para constituirse como tal:

- * una base social amplia constituida por romanos, itálicos y provinciales;
- * una estructura interna jerarquizada, según el *status*, el poder, la riqueza y el privilegio;
- * un sistema ideológico capaz de imponerse, cohesionado por la religión pagana y el culto imperial; y
- * un sistema administrativo que gozaba de la protección de la legislación imperial.

El problema histórico, sin embargo, es más concreto, en tanto que el poder y la dominación no son «mundos» separados ni separables, en tanto que ambos se retroalimentan de forma tal que uno acaba transformándose en el otro y viceversa.

La iglesia como sistema de dominación

En principio, debe matizarse la concepción weberiana, según la cual la Iglesia parece incluirse en la definición de un sistema hierocrático⁴, lo que implicaría la subsidiariedad del resto de elementos definicionales del sistema, relegados al hecho del origen divino del poder que, en el

4. Al contrario que en otras reflexiones, Weber no define la Iglesia de forma precisa sino mediante sucesivas perífrasis o aproximaciones, Weber (1992: 891): «la relación entre el poder político y el poder eclesiástico es muy diferente»..., «la 'hierocracia' ha ejercido en todos los lugares en que se ha desarrollado efectos muy permanentes sobre la estructura de la forma de gobierno». Esta 'hierocracia' debe evitar la formación de poderes temporales partidarios de la emancipación»...; *ibid.*: 895: «La hierocracia se desarrolla hasta formar una Iglesia».

caso de la Iglesia, procede de Dios. Pero sería preciso tener en cuenta también otros tipos de poderes: poderes carismáticos e institucionales, al menos (Weber, 1992: 173).

Por otra parte, en la caracterización de Weber la Iglesia es un sistema en el que impera la disciplina, que debe ser contemplada por todos sus fieles con independencia del lugar que ocupen en la jerarquía, llegando así a una comparación forzada con el «ejército» como institución imperial, que no se puede concebir sin disciplina. Sin embargo, esta comparación forzada entre Iglesia y ejército no es acertada, porque obvia la presencia de otros elementos necesarios, como el poder carismático⁵, para establecer la diferencia esencial entre ambas instituciones. No obstante, Weber basa su definición de Iglesia como sistema de dominación en la disciplina eclesiástica.

La Iglesia es, por tanto, en origen un sistema de dominación que acaba transformándose en una estructura de poder, que se habría mantenido durante siglos como dominación en el sentido weberiano y que, en un determinado momento, se transformó en un sistema de poder alternativo al propio sistema imperial. El problema, por tanto, es ver cómo se transformó uno en otro (elementos formales), lo que no parece posible sin establecer – siquiera sea de forma sumaria – las principales pautas de esta evolución (aspectos históricos). El proceso fue largo y no estuvo exento de dificultades. En efecto, pasaron varios siglos sin que la Iglesia fuera capaz de reunir los elementos necesarios para constituirse como un verdadero sistema de poder, a saber:

- * base social suficiente en ambas partes del Imperio;
- * influencia sobre el poder político;
- * estructura interna jerarquizada, según su función y competencias;
- y
- * un sistema ideológico capaz de fijar la ortodoxia y condenar la herejía como desviaciones del dogma de la Iglesia, que gozó además de

5. Weber (1992: 894): ...,«allí donde el carisma hierocrático es o va siendo más fuerte, intenta degradar al poder y a la organización políticos»..., «la hierocracia crea un aparato administrativo autónomo, dirigido hierocráticamente, desarrolla un sistema de tributos (diezmos) y formas jurídicas (fundaciones) propio con el fin de asegurar las posesiones territoriales eclesiásticas».

- * la protección imperial mediante una legislación que favorecía sus intereses.

Esta es la tesis central de nuestro discurso, que intentaremos demostrar a continuación, partiendo de una síntesis ponderada de la evolución de la Iglesia de los tres primeros siglos, es decir la Iglesia pre-constantiniana, síntesis sobre la que necesariamente debe asentarse el «nuevo discurso» sobre la Iglesia tardoantigua.

RELACIONES IMPERIO E IGLESIA. I. EL DISCURSO TRADICIONAL

El debate de competencias

La cuestión del desarrollo histórico del cristianismo y, por tanto, el de la Iglesia de los primeros siglos, está en constante revisión en los últimos años⁶, pero aún queda lejos el consenso entre teólogos e historiadores o, si se prefiere, entre historiadores de la Iglesia e historiadores del mundo antiguo. Los primeros han centrado sus estudios en cuestiones relacionadas con el dogma, disciplina y liturgia eclesiásticas; los segundos, en cambio, han atendido preferentemente a cuestiones ideológicas, políticas y sociales de la época. Dos discursos diferentes, paralelos incluso, entre los que resulta difícil, pero necesario, encontrar convergencias⁷.

Otra tendencia es la que enfrenta a estos historiadores con los sociólogos, entendiendo estos que la Iglesia es un fenómeno histórico de primer orden y, por tanto, susceptible también de un análisis sociológico, en el que interesan sobre todo los aspectos formales, la definición de la Iglesia como institución dentro del Imperio romano, como sistema de dominación, como estructura jerarquizada, concepto de disciplina, jerarquización, etc.

6. Una buena actualización de la problemática histórica en dos obras colectivas: Santos y Teja (2000); Sotomayor y Fernández Ubiña (2003).

7. Esta paradójica situación fue ya denunciada hace algunos años por Teja (1990: 18): «Frente a los tópicos y prejuicios con que ha sido vista la historia de la Iglesia en siglos pasados y en el presente, queremos presentar la historia del cristianismo como un movimiento social y religioso que se desarrolla en una sociedad y en un marco político determinados y que es tan complejo como complejos y varios eran la sociedad y la política de su tiempo».

Una vía de aproximación entre ambas tendencias significó la publicación en 1986 de la obra de Frend⁸, fecha que marcó un *terminus* en los estudios sobre cristianismo antiguo.

El proceso de difusión del cristianismo

Es evidente que la evolución de la Iglesia es inseparable de la propia evolución del Imperio, en la que se distinguen con claridad tres períodos: (1) hasta el s. III; (2) hasta la conversión de Constantino (312); (3) después de Constantino (337).

(1) En origen, los cristianos formaban pequeñas comunidades urbanas en las regiones orientales del Imperio, pero tras la muerte de Jesús de Nazareth la nueva religión alcanzó también algunas ciudades occidentales. Hasta entonces el cristianismo era una religión personal, sin pretensiones universalistas y, en todo caso, minoritaria, incapaz de competir con el judaísmo, mucho más asentado en las áreas orientales, por lo que hasta la segunda guerra judía (134-135) el cristianismo se mantuvo asociado al judaísmo en la mente de las autoridades romanas. El cristianismo arraigó pronto en las ciudades, pero no sólo entre los grupos inferiores sino también en los estratos sociales medios. Pero poco después, desde el gobierno de Marco Aurelio (161-180), el cristianismo dejó de ser una secta minoritaria⁹ y las comunidades cristianas – de Oriente y Occidente – comenzaron a ser consideradas una amenaza para la estabilidad política y social del Imperio, por parte de la clase dirigente romana. Para entonces la nueva religión sólo había arraigado en los estratos sociales medios y medianamente cultos de algunas ciudades, porque la idea de un «dios único» era extraña a la mayor parte de la

8. Frend (1986); vid. también las observaciones a la misma en: Bravo (1989b).

9. La diferencia entre «secta» e «iglesia» fue definida claramente por Weber (1992): «Pues la 'iglesia' se distingue de la 'secta', en el sentido sociológico de este vocablo, por el hecho de que se considera como administradora de una especie de fideicomiso de los eternos bienes de salvación que se ofrecen a cada uno, y en la cual no se ingresa normalmente de un modo espontáneo, como en una asociación, sino dentro de la cual se nace, y a cuya disciplina pertenece también el recalitrante»; vid. también Bravo y González Salinero (2006: *passim*).

población, aferrada a las creencias politeístas en los dioses tradicionales romanos. Pero al mismo tiempo los principios ideológicos defendidos por la nueva doctrina (de justicia, igualdad y caridad) proporcionaban una respuesta – satisfactoria para muchos – y suponían una alternativa seria a los problemas políticos y sociales de la época, mensaje que acogieron con entusiasmo los miembros de los grupos sociales inferiores.

(2) No obstante, este proceso de difusión se vio impulsado por los *mala imperii*, de los que hablaba Cipriano de Cartago¹⁰ y los acontecimientos de las convulsas décadas de «las crisis» del siglo III (Bravo, 1989a: 208; Bravo, 2012: 118), que pusieron a prueba la eficacia del poder imperial y la capacidad de los dioses tradicionales. Ni siquiera Roma escapó al desastre y poco a poco fue perdiendo el rango que había ostentado como capital del Imperio. En consecuencia, la religión pagana fue desligándose de la trama institucional que la unía al Estado a través del culto imperial y otras religiones oficiales de procedencia oriental, y el cristianismo comenzó a ser considerado por el gobierno imperial como una amenaza contra el Estado. Desde mediados del siglo III fueron promulgados varios decretos imperiales de persecución contra los cristianos, las jerarquías eclesiásticas y los bienes de la Iglesia¹¹, proceso que prosiguió hasta bien entrado el siglo IV.

De la confrontación al compromiso

(3) De hecho, la difusión del cristianismo no se aceleró hasta la discutida «conversión de Constantino»¹² hacia el 312 con motivo de su enfrentamiento con Majencio por estas mismas fechas, pero el agonizante paganismo sobrevivió en Occidente hasta bien entrado el siglo V, si no después, al menos en algunas provincias occidentales y,

10. *Ad Demetrianum* III, 4: Sobre esta interpretación, vid. Alföldy (1989: 293-318).

11. Especialmente la esclarecedora síntesis sobre el «martirio» de Bowersock (1995): *passim*, y ahora las recientes reflexiones sobre esta problemática historiográfica, con bibliografía actualizada, de González Salinero (2009: *passim*).

12. Bravo (1989a: 249): «El significado político de la conversión de Constantino»; y en un sentido similar Liebeschuetz (1979: 305): «The conversion of Constantine had not been an expression of private religion. It had been the outcome of political concern».

en particular, en algunas ciudades (Fraschetti, 1999). En el intervalo se produjo la cristianización de la aristocracia romana, un fenómeno de enorme trascendencia histórica que señala el fin de una época en la religión romana y que puso las bases de las «raíces cristianas» de Europa (Dumézil, 2005: *passim*). Pero el proceso aún no había concluido a fines del siglo IV, cuando entre 389 y 391 el emperador Teodosio se esforzaba en convencer a los recalcitrantes senadores paganos de Roma para que se adhirieran al cristianismo (Bravo, 2011: 56-57). Por eso, cuando el paganismo sucumbió ante los sucesivos envites de bárbaros y otros grupos rebeldes en las provincias (bagaudas, por ejemplo) durante la primera mitad del siglo V, el cristianismo fue el catalizador que dio cohesión ideológica a las dispersas comunidades supervivientes. Además, en un proceso difícil de definir, pero visible en muchos casos, el obispo, de jerarca de la Iglesia se convirtió en autoridad local desplazando en sus funciones a las autoridades civiles tradicionales.

RELACIONES IMPERIO E IGLESIA. II. EL NUEVO DISCURSO

En las diversas tendencias de interpretación sobre el desarrollo del cristianismo primitivo sobresale la publicación en 1986 de la obra de W.H.C. Frend, que supuso un hito en los estudios sobre cristianismo antiguo por varias razones (Frend, 1986). Primero, porque esta obra monumental (1022 pp.) proporcionaba una visión personal y coherente de setecientos años de historia (entre el 63 a. C. y el 641 d. C.), que revela una enorme erudición y que sintetiza en una visión de conjunto la historia de los primeros siglos de la Iglesia. En segundo lugar, porque analizaba la problemática doctrinal desde una nueva perspectiva, sin marginar las cuestiones políticas y sociales, utilizando como hilo conductor del discurso las fluctuantes relaciones entre Iglesia y Estado en el Imperio romano (Liebeschuetz, 1979: *passim*) al amparo de una profusa documentación. En tercer lugar, en fin, porque permitió establecer una clara diferencia entre las bases históricas del cristianismo antiguo y las del desarrollo histórico posterior.

Las bases del nuevo discurso

Del debate al consenso

Una de las limitaciones fundamentales del discurso tradicional era circunscribir la evolución de la Iglesia a la del cristianismo y, por tanto, a la secuencia marcada por la consideración que la nueva doctrina recibió por parte de las autoridades imperiales como *religio ilícita*, *licita* y religión oficial del Estado romano imperial, cuando en realidad Iglesia e Imperio deben ser considerados como dos estructuras de poder opuestas, si no dos poderes enfrentados. En efecto, la Iglesia en el «nuevo discurso» es considerada mucho más que un sistema religioso, porque su evolución es inseparable de la propia evolución del Imperio: (I) hasta el s. III; (II) hasta Constantino (s. IV); (III) desde Teodosio (379)

Las bases del nuevo discurso han sido establecidas por síntesis recientes sobre el proceso de difusión del cristianismo, que no pueden ser obviadas¹³. A este discurso se han añadido nuevos análisis sobre el proceso de difusión del cristianismo entre los diversos grupos sociales, como el protagonismo femenino¹⁴ en el proceso difusor de la cristianización de las aristocracias romanas paganas tradicionales. Pero la pregunta esencial aquí es cómo reconstruir el nuevo discurso sobre la Iglesia en la Antigüedad Tardía.

La implantación social de la iglesia

La Iglesia es mucho más que un sistema religioso, porque también es un sistema con amplia proyección —y no sólo protección— social prometiendo la salvación a cambio de limosnas, donaciones o entrega a su servicio. La Iglesia se convierte así en un sistema en el que resulta fácil entrar, pero difícil e incluso imposible salir, si no se quiere perder la compensación ofrecida. Pero ante todo un sistema que garantizaba también la formación de un sólido patrimonio eclesiástico y que per-

13. Vid. bibliografía.

14. Especialmente Yarbrough (1976), y más recientemente, para una crítica de esta supuesta influencia: Salzman (1989: 207ss.), y sobre todo Cooper (1992: 150ss.).

mitía atender a los necesitados. Se va configurando así lo que será uno de los grandes activos de la institución, el patrimonio eclesiástico, que permitirá a la Iglesia y, en particular, al obispo, ejercer como patrono (Fernández Ubiña, 2006: 103) la función de protección social a los «necesitados» (*pauperes*), que antes había correspondido al poder imperial y a las diversas formas de evergetismo privado. Pero también un sistema que se reforzaba a sí mismo con la incorporación de nuevos fieles y adhesiones masivas, que ampliaban su base social a la vez que incrementaban su influencia en la sociedad hasta alcanzar a todos los grupos sociales. En este sentido, durante el siglo IV se realiza la cristianización de las aristocracias romanas¹⁵, proceso en el que tuvieron un importante protagonismo las mujeres¹⁶ por su ejemplaridad frente a los excesos de los varones. Muchos miembros de la aristocracia romana —pero no todos— (Bravo, 2011: 45-58) creyeron llegado el momento de adscribirse al cristianismo, dado que sus principios conformaban ya en gran medida la base ideológica del Imperio, en un proceso que se ha dado en llamar de «transformación de las élites» (Lizzi, 2006; García Moreno, 1990: *passim*).

Una nueva teología política

En efecto, a lo largo del siglo IV se van configurando las bases de una nueva teología política que desde Eusebio permite justificar la contribución de las jerarquías eclesiásticas a la fundamentación ideológica del nuevo Estado¹⁷. Las frecuentes disputas de los emperadores con los obispos a propósito del dogma y la ortodoxia acabarán reforzando el poder ideológico de la Iglesia, no sólo entre los fieles sino también en

15. Vid. especialmente Brown (1961, 1971: *passim*, 1982 y 1992: *passim*).

16. Para la situación hispánica, este hecho ha sido destacado en repetidas ocasiones por R. Teja (1997) vid. también Teja (1999: 195-213).

17. Entre todos sobresale quizá la figura de Eusebio de Cesarea. La nueva teología política está descrita con detalle en el Panegírico de Eusebio del 336, en Constantinopla, (el llamado «*Triakontaeterikos*» (o *tricennalia*): Teja (1990: 167ss.); también sobre la teología de Eusebio como teoría política, una valoración historiográfica de su obra en Arce (1990: 204ss.); y sobre los aspectos teológicos de su teoría, las reflexiones de Calderone (1988 : 45ss.); y recientemente las reflexiones sobre teología y poder en Gasparro (2010: 203ss.); y Alba (2011: 79-89).

las altas instancias del Estado. No es extraño, por tanto, que, de ser el cristianismo en origen una religión de minorías acabe convirtiéndose en religión protegida por el Estado (mejor que religión oficial del Estado), tras ser adoptada por los emperadores de la familia constantiniana, que ya se proclamaron públicamente como emperadores cristianos y dictaron numerosas leyes en represalia contra los tradicionales cultos paganos (Momigliano, 1989: *passim*) y sobre todo sancionada por Teodosio como religión del emperador, «de Dámaso, el obispo de Roma, y de Pedro, el obispo de Alejandría» en una fecha que se discute, pero sin duda en torno al 380, antes o poco después del Edicto de Tesalónica, documento conocido como «*cunctos populos*», en febrero de ese año (Bravo, 2010: 177). La Iglesia se va transformando en un sistema de poder cada vez más fuerte debido a la ampliación progresiva de su base social, de sus recursos y de la influencia de las jerarquías eclesiásticas en la vida política y social y el cristianismo acaba permeabilizando a los sectores de la sociedad que se habían mantenido al margen de la «nueva doctrina». Iglesia e Imperio estaban abocados a converger, dado que el Estado no podría quedar al margen de la religión que había contribuido a sentar las bases ideológicas y sociales del nuevo sistema de poder, en conformidad con la proclama ideológica de Gregorio de Nacianzo¹⁸, uno de los ideólogos del nuevo poder. Es entonces quizás cuando la Iglesia inicia su camino hacia la intolerancia (Marcos y Teja, 2008: *passim*) y acaba transformándose en un auténtico sistema de poder, que rivalizará con el propio sistema de poder imperial.

Algunas claves del nuevo discurso

El nuevo discurso reclama también una interpretación alternativa sobre la evolución de la Iglesia como institución en términos ideológicos, políticos e incluso jurídicos.

18. Un solo emperador (Teodosio), un solo obispo (el Papa) y una sola capital (Constantinopla): vid. Gómez Villegas (1997).

Un análisis histórico

La primera propuesta es que la evolución de la Iglesia debe ser valorada en términos históricos y no sólo sociológicos, lo que llevó erróneamente a M. Weber a asociar dos instituciones radicalmente diferentes como la Iglesia y el ejército, a pesar de que la fórmula «*miles Christi*» ya aparece en algunos escritos paulinos o pseudopaulinos (Fernández Ubiña, 2000: 180) sobre la base de un elemento común, la disciplina, pero pasando por alto la diversa naturaleza de ambas en dichos contextos. El ejército —también el antiguo— es ante todo un instrumento de dominación que, en el caso de las legiones romanas, se caracterizó tanto por su crueldad y brutalidad con los «enemigos» como por su labor de difusión de las formas de vida romanas a todos los rincones del Imperio (Fernández Ubiña, 2000: 86-89). Además, los primeros cristianos opusieron a menudo fuerte resistencia a participar en el ejército haciendo alarde de un claro antimilitarismo cristiano (Fernández Ubiña, 2000: 187, 257). Desde la perspectiva histórica interesa sobre todo la incidencia social, la repercusión social de determinadas medidas, con independencia de que la respuesta social pueda ser de aprobación o de rechazo, pero siempre que ésta tenga una probada relevancia social, es decir, que no se trate de un caso aislado. En dicha respuesta caben tanto las actitudes aprobatorias a las disposiciones de sínodos y concilios de obispos como las desaprobatorias de las jerarquías eclesiásticas a las decisiones de disciplina estipuladas en los cánones sinodales¹⁹ o las querellas internas protagonizadas por el enfrentamiento entre varias «iglesias» u obispos.

El proceso de reelaboración del poder

La disputa entre el poder político y el poder espiritual alcanzó su punto álgido a fines del siglo IV, cuando el emperador Teodosio se enfrentó en varias ocasiones a Ambrosio, el obispo de Milán, protagonizando una disputa pública por el control del poder. Este es el caso más conocido —pero no el único. Emperador y obispo defendieron posiciones distintas al

19. Como fue el caso del *certamen* priscilianista: sobre todo Escribano (1988: *passim*); y la actualización de la problemática histórica e historiográfica en: Escribano (2002: *passim*).

menos en dos ocasiones: una, a propósito de la destrucción de la sinagoga de *Callinicum* (González Salinero, 2000: 223-227); otra, tras la masacre de cristianos en el circo de Tesalónica (Bravo, 2010: 185). En realidad, esta disputa no acaba en excomunión sino en *paenitentia* pública del emperador, lo que revela claramente el debilitamiento del Imperio como sistema y, al contrario, el fortalecimiento de la Iglesia como institución. Pero lo importante es que esta disputa se plantea como un conflicto ideológico por la primacía del poder (Alba, 2011: 94ss.), que durante un siglo se había mantenido entre emperadores y obispos, entre el poder político y el poder espiritual —aun dentro de la órbita cristiana—, y que encuentra una solución lógica en la propuesta de Agustín de Hipona, ya a comienzos del siglo V, al sustituir el modelo tradicional del poder por el de una doble *civitas*: la *terrena*, del poder temporal asignado a los emperadores; la espiritual o la *civitas dei* (Dumézil, 2005: 59), a la que aquellos debían quedar supeditados. De esta forma la *civitas* agustiniana es la solución a la confrontación entre ambos sistemas, que implica la convergencia definitiva entre ambas esferas de poder, en tanto en cuanto ambas *civitates* son necesarias y no pueden existir una al margen de la otra. Por similares razones el Estado no puede estar al margen de la «nueva» religión que ha logrado desplazar a las «viejas» religiones, que durante siglos habían sido el soporte ideológico del Estado. La Iglesia, la «nueva Iglesia triunfante» (Pelikan, 1987: *passim*), ha cubierto ese vacío y, por tanto, debería ser integrada en la estructura ideológica del nuevo Estado.

El paso de «dominación» a «poder»

La tercera clave es en realidad una proposición histórica probada en muchas ocasiones, según la cual el paso de una estructura de dominación a una estructura de poder se materializa mediante el uso de la violencia y es prácticamente imposible sin ella. Ello no significa, sin embargo, que la Iglesia la usara en todo momento, pero es evidente que se recurrió a ella con frecuencia e incluso la propia Iglesia no puso trabas a que se utilizara como elemento disuasorio²⁰ y que, en

20. Como elemento disuasorio, el recurso a la violencia está legitimado por parte de algunos obispos tardorromanos orientales: Sinesio de Cirene, Teófilo de Alejandría o Cirilo de Alejandría, entre otros.

algunos casos, formara parte de la propaganda episcopal. Por recurso a la violencia debe entenderse tanto la utilización de todos los medios a su alcance para imponer una regla, su doctrina, si se prefiere, como la agresión física amparada por las jerarquías eclesiásticas a los fieles que no participaban de su propio credo (Teja, 2000: 30)²¹. Cuando hacia 388-390 ocurren los enfrentamientos entre Ambrosio y Teodosio, ya mencionados, es evidente que la Iglesia aún no ha dado el paso hacia un sistema de poder y la diatriba discurre esencialmente en términos dialécticos entre ambos mandatarios. Pero es significativo que ya desde fines del siglo IV la legislación imperial apoye abiertamente la ortodoxia²² y, en cambio, persiga a otros cultos y penalice la apostasía, como forma de renuncia a la comunidad cristiana y, en consecuencia, expresión del debilitamiento interno del sistema de dominación, en el sentido weberiano. Parece claro que la aceptación de la apostasía, por parte de la Iglesia, significaría a la larga un debilitamiento del sistema eclesiástico como consecuencia de la disminución de la base social de la Iglesia. Además, el progreso de la Iglesia en el Imperio se había debido en gran medida a la progresiva difusión de la doctrina en nuevos ámbitos y medios sociales, lo que explica su éxito en el mundo romano frente a otras religiones alternativas que no prosperaron. ¿Cuándo se ha producido el cambio definitivo de la Iglesia hacia el nuevo sistema, hacia un sistema de poder? Es difícil, por no decir imposible, afirmarlo, porque es posible detectar en el análisis la presencia de elementos que definen un sistema de dominación, pero que no son suficientes todavía para configurar una estructura de poder. En cambio, cuando el sistema deja de ser permisivo o persuasivo y pasa a ser autoritario y represivo; cuando el sistema no permitió la disidencia religiosa, que encubría a menudo también oposición política o social (García Moreno, 1992: 136), la Iglesia estaba actuando ya como estructura de poder, no de dominación. Sin embargo, P. Brown (1992: 7) prevenía al lector de confundir «poder» con «persuasión» en el siglo IV: «The reader should

21. Así Cirilo, obispo de Alejandría, movilizó a 500 monjes del desierto egipcio llamados a la ciudad para enfrentarse a la guarnición de Orestes, el representante imperial, tal como el episodio se describe en la *Historia Ecclesiastica* de Sócrates (VII, 14).

22. A partir del siglo IV son numerosas las leyes destinadas a combatir la herejía: vid. ahora Escribano (2007: 74-77), y sobre legislación referida a los cultos: Moreno (2007).

labor under no illusion. Power, not persuasion, remains the most striking characteristic of the Later Roman Empire at all its regions».

No obstante, parece claro que el sistema de dominación tendía a preservar el dominio en la comunidad de un grupo social determinado y se convirtió en sistema de poder cuando a ese protagonismo se sumó la imposición de una doctrina, cuyo seguimiento era incompatible con cualquier otra. ¿Cuándo, entonces, se produce el «paso»? Difícil precisarlo, pero con seguridad no antes del 380 ni después del 381. A partir de ese momento la Iglesia, con el apoyo de la protección imperial, no sólo se vuelve intransigente con otras religiones²³ haciendo que el Estado las persiga hasta su erradicación, sino que tampoco permite la disidencia interna. En este sentido, se produce un cambio notorio con Teodosio a partir de Tesalónica (febrero de 380) o del Concilio de Constantino-pla²⁴ (julio del 381), cambio que podría sumariarse en el paso de la comprensión o persuasión a la represión, propiamente dicha. De todos modos, desde Constantino hasta Teodosio II (438) las leyes recogidas en el *Codex Theodosianus* con contenido antijudío (González Salinero, 2000: 53-54) son buena prueba de que la Iglesia, de ser un sistema de dominación se ha convertido ya en sistema de poder, que utiliza su influencia sobre el Estado para promover una legislación que penalice severamente las situaciones de apostasía e incluso las falsas conversiones de los judíos al cristianismo, debido sobre todo al hecho de que estas conductas podían influir negativamente en el resto de la comunidad cristiana. Pero llegado el momento la Iglesia de forma paradójica optó por permitir la apostasía de potenciales elementos subversivos para el sistema eclesiástico, entendiendo que era preferible dejarles volver a su antigua religión que castigarles por ello, para lograr así una mayor unidad y cohesión dentro de la comunidad cristiana. En el intervalo entre estos dos momentos P. Brown encontraba como clave la «persuasión» (Brown, 1992: *passim*).

23. Sobre tolerancia e intolerancia religiosa pueden verse dos recientes obras colectivas: el número monográfico de la revista *Ilu*: Fernández Ubiña y Marcos (2007), y el de la revista *Bandue*: Marcos y Teja (2008).

24. Los textos de ambos edictos en Cod. Theod. 16, 1, 2 (Tesalónica) y Cod. Theod. 16, 1, 3 (Constantinopla); sobre ellos Teja (1990: 210-212); también, Maraval (2009), y Bravo (2010: 176-181).

El juego del «do ut des»

La cuarta clave, en fin, es el juego peculiar del *do ut des* entre la Iglesia y los fieles: promesa de salvación a cambio de donación o entrega a la vida de la Iglesia. Este sistema garantizaba la provisión de medios económicos (donaciones, herencias) con los que la Iglesia podía cubrir sus obligaciones de protección social a los necesitados y lograr la adhesión a perpetuidad de nuevos fieles. De esta forma se fue conformando además un sólido patrimonio eclesiástico. Esta relación era claramente beneficiosa para la institución eclesiástica, porque la promesa de salvación venía a ser una respuesta atractiva para los fieles desconcertados y ante todo insatisfechos ante las vicisitudes de la época, los *mala imperii* de los que hablaba Cipriano de Cartago a mediados del siglo III (Strobel, 1993: 146-184). La Iglesia, por su parte, ofrece mucho sin dar nada a cambio, sin arriesgar nada salvo la promesa. Este intercambio, que se entiende bien en términos económicos, porque la Iglesia no arriesga nada y solo puede obtener beneficios con él, tiene sentido también en términos ideológicos, en tanto que la adhesión de nuevos fieles «atraídos por la promesa» contribuye a ampliar su base social y, por tanto, el poder de la Iglesia en la sociedad. Es cierto, además, que la Iglesia no adoptó una posición de pasividad ante la calamitosa situación de los grupos inferiores y a menudo combatió o denunció las injusticias²⁵ ofreciendo mejoras de vida a los «pobres» de las principales Iglesias: de Roma, Cartago o Antioquía proporcionándoles cobijo y alimentación diaria (Fernández Ubiña, 2006: 104-106), pero esa forma de protección no estaba siempre al alcance de iglesias más modestas y con menos recursos.

ALGUNAS CONCLUSIONES Y PROPUESTAS DE FUTURO

Desde una perspectiva histórica, no se puede hablar de la Iglesia sólo en términos religiosos, sino que es necesario también analizar los

25. Hacia mediados del siglo V, el presbítero Salviano de Marsella denunciaba las injusticias y abusos de los potentes sobre los débiles: *De gubernatione dei*, IV, 23: «*Homicidia quoque in servis rara sunt terrore ac metu mortis, in divitibus adsidua spe ac fiducia impunitatis. Nisi forte iniquissimus hoc quod divites faciunt ad peccata referendo, quia illi cum occidunt servulos suos, ius putant esse non crimen*»; en general, sobre la sociedad de su tiempo: Blázquez (1990: *passim*).

aspectos políticos implicados, los aspectos sociales o ideológicos de su evolución e incluso los jurídicos, como la capacidad de juzgar: *audientia episcopalis* (Cuenca Boy, 1985: *passim*)²⁶.

De la Iglesia, históricamente hablando —no sociológicamente como lo hacía Weber— solo importa aquello que produce un efecto socialmente relevante. En este sentido, las decisiones eclesiásticas (sínodos, concilios, disposiciones episcopales, etc.) adquieren dimensión social cuando son capaces de provocar una respuesta social (de afirmación o de rechazo) de un amplio sector de la ciudadanía desbordando fronteras regionales o administrativas, de *status* o condición social, y que no se presenten simplemente como casos aislados, que solo afectaron a un determinado grupo de la sociedad eclesiástica, propiamente dicha.

El poder eclesiástico es muy diferente del poder imperial (tiene un componente espiritual del que carece el poder político)

La autoridad eclesiástica se arroga el derecho de aprobar o desaprobar ciertas acciones individuales o comunitarias y sobre todo de premiar o castigar a los descarriados, heterodoxos, rebeldes, etc., que los intelectuales de la época justificaban como «castigo divino».

Un sistema de dominación busca la obediencia de los dominados, pero suele recurrir a la persuasión y ocasionalmente a la violencia²⁷ para lograr sus objetivos.

Hay dominación cuando se exige y se logra una respuesta de obediencia a un mandato en grado socialmente relevante.

El paso de un sistema de dominación a un sistema de poder se materializa en el uso cada vez más frecuente que hace la Iglesia del recurso a la violencia —si necesaria, no como recurso habitual— para imponer la observancia de sus decisiones, ya sea violencia física o psíquica (ideológica). Cuando un sistema de dominación recurre a la violencia (física o psíquica) se convierte en un sistema autoritario, que generalmente cuenta también con protección legal (en el caso de la Iglesia, desde Constantino) y que aboca a la configuración de un sistema de poder, propiamente dicho.

26. Y ahora también el pormenorizado estudio de Harries (2004: 191-216).

27. En general, Bravo y González Salinero (2007: 291). Un caso paradigmático de violencia utilizada como arma de la política eclesiástica, a propósito del concilio de Éfeso de 431 y las actuaciones de Cirilo, obispo de Alejandría, en Teja (1995: 137-146).

EMPERADORES Y HEREJES: EL ARRIANISMO COMO SISTEMA DE DOMINACIÓN POLÍTICA

A. T. Fear
University of Manchester

¿Cuándo validó el Emperador el juicio de la Iglesia? ¿O en qué momento la Iglesia reconoció su voluntad? Los Padres nunca buscaron el acuerdo del emperador, ni el emperador se entrometía en los asuntos de la Iglesia – San Atanasio (Hist. Ar. 52).

Cualquier deseo mío debe considerarse el canon - El emperador Constancio II (Atanasio, Hist. Ar. 33).

Resultó ser la batalla del Puente Milvio un momento clave en la historia política e intelectual del imperio romano, de la iglesia cristiana y del mundo. La consecuencia de la victoria de Constantino fue que un creyente —el propio emperador romano— de una secta de legalidad dudosa pasó a ser el hombre más poderoso de Europa. No cabe duda de que a Constantino y a la Iglesia les gustó el nuevo estado de los asuntos. El emperador consiguió, a su vez, el apoyo divino para su régimen y, por otra parte, la iglesia salió de las sombras de la ilegalidad y se convirtió en una columna casi oficial del Estado. El apoyo del emperador aumentó su riqueza y su número de adherentes, ya que ahora no sólo los que previamente fueron temerosos sino los abiertamente ambiciosos vinieron a meterse en sus filas.

Pero también aparecieron complicaciones irritantes. Éstas surgieron de las distintas visiones del mundo de ambas partes. Aunque cristiano convencido, Constantino siguió siendo un producto de la política romana. Para él era imprescindible que un emperador forjara y mantuviera la unidad y el orden, es decir, la «concordia» entre sus súbditos. Su gran esperanza era servirse para ello del cristianismo, aunque muy pronto descubrió que no era tarea fácil.

Constantino quería una Iglesia grande que liberase a su imperio de disputas religiosas, pero el cristianismo de su tiempo no presentaba al mundo un frente unido. Al contrario, se encontraba fuertemente dividido en facciones, con rivalidades insuperables entre unas y otras¹. Es fácil de explicar este fenómeno: antes de la ascensión al poder de Constantino, la Iglesia no tenía ningún contacto con las realidades políticas y por eso podía permitirse el lujo de sumergirse en debates prolijos sobre la pureza de su doctrina². Por eso no es sorprendente que sucumbiese a disputas internas interminables y acérrimas sobre cuestiones que a los no cristianos parecían nimias. Debemos tener igualmente en cuenta que nuestros datos de la época proceden casi exclusivamente de relatos escritos por fanáticos religiosos. Es, pues, importante para la investigación científica desvestirlos de sus prejuicios e intentar recuperar, aunque no es tarea fácil, los asuntos que importaban no a esa minoría sino a la gran mayoría de sus contemporáneos.

Una vez que Constantino llegó a ser emperador, los asuntos privados de la Iglesia pasaron a tener consecuencias públicas. «Si —se preguntaba— el emperador no puede imponer la *concordia* religiosa entre los fieles, ¿qué posibilidad existía de que pudiese hacerlo en todo el Imperio?» Además, el monoteísmo doctrinal conllevaba per se graves problemas políticos (Momigliano, 1986). El emperador consideraba a sus súbitos paganos como seres confundidos que verían la verdad y se convertirían a su fe en algún momento futuro (Eusebio, *VC* 2.48, 2.56). En cambio, los cristianos de credo distinto le presentaban un problema mucho más fuerte. Sus creencias eran un desafío abierto a la autoridad del emperador, por cuanto él, y por lo tanto el Imperio entero, parecían mantener una relación no sólo incorrecta, sino también perjudicial, con Dios. Se debe afrontar, además, una cuestión de lealtad política. Para un pagano, las creencias religiosas de sus gobernantes carecían de importancia. En cambio, a un cristiano sincero le era imposible ser fiel a un emperador considerado hereje.

Constantino determinó resolver estos problemas. Primero se inclinó por la persuasión, pero cuando ésta falló, no dudó en emplear la fuerza física.

1. Véase el famoso dicho de Amiano Marcelino. 22.5.4: *nullas infestas hominibus bestias, ut sunt sibi ferales plerique Christianorum* («ninguna fiera es tan peligrosa para los hombres como los propios cristianos entre sí»).

2. Hoy en día se observa el mismo fenómeno en partidos políticos pequeños.

Suprimió las tendencias cismáticas de la Iglesia, sobre todo en África (Eusebio, *HE* 10.5.18-24; Frend, 1952: 141-168), y en el año 325 convocó el Concilio de Nicea. Este concilio elaboró un Credo que el emperador exigió a todos los cristianos como base fundamental e indiscutible de sus creencias (Eusebio, *VC* 3.20). Constantino eligió cuidadosamente el sitio y el momento del concilio. Se trasladó de Ancira a Nicea para asegurar la asistencia máxima de obispos de Oriente y Occidente, y su fecha coincidió con su *vicennalia*. El mensaje fue claro. El emperador que había traído la paz física a su pueblo le dona ahora la paz espiritual, una paz que sería permanente y se extendería por todos sus dominios.

Los que perdieron en el concilio fueron el presbítero Arrio y sus seguidores. Arrio, un clérigo de Alejandría, educado y dotado de gran facilidad para popularizar sus doctrinas, creyó que las partes de la Deidad cristiana eran distintas entre sí y por eso concluía que el Padre era superior al Hijo y había existido antes que éste, de quien dice: «Hubo un tiempo en que no existió». Estos asuntos hoy en día parecen extremadamente esotéricos y probablemente así lo parecieron a muchos contemporáneos del concilio, incluso al emperador mismo, que solo dos años antes escribía a Arrio y a sus detractores en Alejandría diciéndoles que sus desacuerdos eran triviales (Eusebio, *VC* 2.64-72).

Sin embargo, si se mezclaban con nacionalismos locales, tales cuestiones podrían ser explosivas³. Lo que más inquietaba a Constantino era la desunión que producían, y de ahí su propósito de que el concilio terminara con estas disputas de manera definitiva. La gran reunión de Nicea terminó con un credo que Constantino hizo que aceptaran todos los padres sinodales⁴. Los dogmas de Arrio fueron rotundamente refutados y la facción triunfante disfrutó del apoyo de la fuerza secular para imponer sus doctrinas. Arrio, con algunos de sus seguidores más importantes, fue exiliado y se obligó contundentemente a los demás a aceptar el nuevo credo⁵ e incluso se sancionó la posesión de los escritos de Arrio con la pena de muerte (Sócrates Escolástico, *HE* 1.9).

3. Véanse los problemas de Antioquía en Eusebio, *VC* 3. 59.

4. Eusebio, *VC* 3.13. Muchos años después, Basilio de Cesarea (*Ep.* 81) dirá que el credo lo formuló Hermógenes, un monje de Capadocia.

5. Se añadieron diez *capita* al *census* de quienes rechazaron el Credo aprobado en Nicea. Y a los clérigos disidentes se les consideró aptos para el servicio en la Curia en calidad de curiales, lo que entonces suponía una onerosa carga financiera.

Desde el punto de vista de Constantino, Nicea debía de traerle todo lo que quería: un Imperio unido por la alianza entre la Iglesia y el Emperador. Sin embargo, al final de su vida dio un notable viraje a su política religiosa. Hizo volver de su exilio a Arrio, exilió a su archienemigo Atanasio y el propio emperador se hizo bautizar, en su lecho de muerte, por un arriano convencido, el obispo Eusebio de Nicomedia, que había sido exiliado tras el Concilio de Nicea (Jerónimo, *Chron.* s.a. 337). Este cambio no fue un capricho de un anciano moribundo, sino que su política sería continuada tras su muerte. Su hijo Constancio II, en efecto, demostró ser un arriano convencido, que no vacilaba en aplicar la fuerza del Estado contra los que se oponían a su doctrina religiosa. Los que entonces se llamaban «Trinitarios» pudieron volver del exilio durante el reinado del pagano Juliano el Apóstata (lo hizo sólo para fomentar la disensión entre los cristianos) y de su efímero sucesor Joviano. Sin embargo, el siguiente emperador, Valente, renovó la política de Constancio e impuso de nuevo el arrianismo como la confesión oficial del estado. Valentiniano, su socio occidental, sintiéndose seguro gracias al apoyo de su ejército, fue el Galión de su época y no se interesó en disputas religiosas. La caída del arrianismo como una fuerza potente en la política imperial solo ocurrió a la muerte de Valente en 378. No fue, pues, una derrota intelectual ni religiosa, sino militar, sufrida irónicamente a manos de arrianos, los Godos de Fritigerno que vencieron al emperador en la batalla de Adrianópolis.

El cambio tan radical de Constantino exige una explicación, sobre todo porque su hostilidad a Arrio y a sus partidarios perduró hasta el año 333. Es muy probable que el emperador experimentase una auténtica conversión al arrianismo. Era un cristiano sincero que se interesaba intelectualmente en su fe⁶. El arrianismo era una doctrina bien desarrollada, que podía aducir para sus dogmas más testimonios bíblicos que el trinitarianismo (Wiles, 1996), y lo que sabemos de las creencias personales de Constantino acerca de las personas de la Deidad se conjuga mejor con el arrianismo que con el trinitarianismo⁷. Quizás

6. Eusebio, *VC* 1.19, 4.20; Juan Lido, *De Magistratibus Reipublicae Romanae* 3.33.

7. Por ejemplo en su discurso a la Iglesia en Antioquía en el Viernes Santo en el año 325 y en su *Oratio ad sanctum Coetum* (*Oración a la Asamblea de los Santos*) donde habla de un «Dios primero» y un «dios segundo». Véase Lane Fox (1986: 643).

después de una amplia exposición de su mensaje, durante las disputas inacabables dentro de la iglesia, por fin decidió que se había equivocado y que Arrio tenía razón.

Ayudaron mucho al Emperador a llegar a esta proto-sensibilidad arriana las actitudes acerca de la autoridad que encontraba en la Iglesia. El cristianismo, a diferencia de las diversas formas de paganismo antiguo, había desarrollado una jerarquía rigurosa que exigía obediencia a sus creyentes. De aquí surgió el problema clave para el Imperio: ¿dónde se situaba el emperador mismo en este nuevo sistema? ¿Y cómo se regularizarían las relaciones entre las dos partes? Un emperador romano ni esperaba ni se esperaba que obedeciera a otra autoridad. Comportarse así no solo iba en contra de las inclinaciones personales de Constantino sino que era políticamente peligroso. El emperador no era un clérigo, menos todavía un obispo. Sin embargo, Constantino nunca tuvo la intención de ser un simple y humilde laico de la Iglesia. Se presentó al Concilio de Nicea, convocado por él mismo, no por las autoridades eclesiásticas, como un participante importante, no como un espectador piadoso. La solución a los problemas de la Iglesia que allí se promulgó fue la *suya* (Sócrates *HE* 1.8; Teodoro *HE* 1.12). Se comportaba en sus relaciones con la Iglesia como un hombre con autoridad, y adoptó los títulos «obispo de los de fuera» y, quizás más significativo, «obispo común» (Eusebio *VC* 4.24, 1.44). Los significados de estas frases son objeto de discusión desde que se formularon, pero implican que el emperador se consideraba a sí mismo una especie de «obispo sin cartera», que era por lo menos igual que los otros e incluso, tal vez, superior a ellos. No cabe duda de que el emperador tuvo la firme convicción de que había sido llamado por Dios de una manera muy especial (Eusebio *VC* 2.28). Es probable que asimilase su visión antes de la batalla de Puente Milvio a la experiencia de S. Pablo camino de Damasco⁸, y que considerase sus relaciones con la jerarquía cristiana como las de este santo con los otros apóstoles: como alguien que había llegado tarde a la fiesta sin que por eso fuese en modo alguno inferior⁹. Su sepulcro en la Iglesia de los Santos Apóstoles mostraba perfectamente estos sentimientos. El sarcófago

8. Describió la visión de Constantino Eusebio, *VC* 1.28.

9. Parece que al emperador le gustaba considerarse también un segundo Moisés. Véase Eusebio, *VC* 1.12, 1.19, 1.38 y Rapp (1998).

imperial se colocó bajo el domo central del edificio, rodeado por los cenotafios de los doce apóstoles. Todo eso implicaba que Constantino era el decimotercer apóstol y la culminación de la misión apostólica.

Hubo otro problema además del de la autoridad: la cuestión de la misión de la Iglesia. Para Constantino, la fe Cristiana era un vehículo (el vehículo que Dios quiso) para crear unidad, la *concordia*, dentro de un Imperio que formaba una parte fundamental de los planes de Dios para el mundo.¹⁰ Para alcanzar este objetivo, la Iglesia debía de estar abierta a todos. En este aspecto, el emperador veía al cristianismo como un instrumento parecido, aunque superior, al cuasi-monoteísta culto solar del siglo anterior, que consideró fallido en su práctica, pero válido en sus intenciones.

La Iglesia, por su parte, tenía otra visión mucho más exclusiva y sectaria. Una carta de Constantino al obispo Atanasio, escrita en 328, subrayaba estas tensiones: «De acuerdo con mi voluntad, admite libremente a todos los que quieran entrar en la Iglesia. Si se me informa que has impedido o excluido a cualquier persona que quería estar en comunión con ella, de inmediato enviaré un funcionario que te depondrá por orden mía» (Atanasio, *Apol. c. Ar.* 59). Se observa la misma cólera imperial en una carta mandada a Arrio, después de que éste pidiese al emperador una iglesia en Alejandría en el 333. En su carta, Constantino denuncia a Arrio muy amargamente, no ya por errores doctrinales sino por su deseo de dividir la Iglesia.

En el fondo el problema radicaba en que los obispos tenían ideas muy distintas a las de su emperador. A su parecer, conservaban todos los derechos de mandar en cuestiones religiosas, incluso el de decidir quién era admitido o no a comunión. En el campo de la fe, para ellos el emperador debía ser un súbdito fiel de la Iglesia e imponer sus decisiones a través del Imperio. Era una visión de una diarquía donde el emperador mandaba en asuntos seculares y ellos en los religiosos.

Es difícil averiguar si tal propósito era naíf o disimulado. Probablemente surgió de una mezcla de ambas cosas. La Iglesia no era entonces una institución meramente privada, sino, *de facto*, una parte del Estado. Como tal, no se podía separar el mundo secular del religioso, y por eso el emperador no podía permitirle ser independiente. El poder siempre

10. Eusebio, *VC* 1.28. Se ve este concepto de un imperio cristiano más desarrollado en Orosio, *Hist.* 2.3.5.

tiene su precio, y muchos eclesiásticos creían entonces que el que se les pedía era demasiado alto. Aproximadamente tres siglos antes, el emperador Augusto inventó una ficción cortés que le permitió a él tener el poder absoluto y a los senadores salvar las apariencias. Desgraciadamente, Constantino se enfrentó a un grupo motivado por dogmas en lugar de por dignidad, y curtido por siglos de persecución estatal, y no dispuesto a someterse tan fácilmente.

Enfrentado a esta resistencia de una parte considerable del clero, pero convencido de que había sido elegido por Dios, Constantino descubrió en el arrianismo pruebas teológicas que justificaban su actitud. Si Arrio tenía razón acerca de la naturaleza del Cristo, disminuía fuertemente el valor de la sucesión apostólica, que era la base fundamental de la autoridad obispal. Además, como se rebajaba teológicamente el estatus de los obispos, subía el del emperador. Si en el pasado Dios había mandado al mundo un poderoso corregidor, es decir su Hijo, ¿por qué no ver en el propio emperador a otro enviado, menos poderoso, pero con un mismo propósito general? Según esta línea de pensamiento, el emperador tenía una relación más ligada a Dios que el clero. Se ve esta actitud en los escritos del historiador preferido del emperador, Eusebio de Cesarea, un hombre de profundas simpatías hacia el arrianismo. Como dice Barnes, su *Panegírico a Constantino* consiste, en su mayor parte, en «variaciones y elaboraciones sobre un tema único: la semejanza de Constantino con Cristo» (Barnes, 1981: 254). La continuación de estas ideas dio lugar a una relación que reflejaba en la tierra la relación entre Dios Padre y su Hijo, donde el emperador ocuparía el sitio del Padre y la Iglesia el del Hijo. En suma, todo esto produjo argumentos cristianos, no seculares, para que los obispos obedecieran al emperador, y no al revés, incluso en asuntos de fe. La unidad espiritual y secular del Imperio se centró así en la persona del emperador mismo. Constantino nunca descartó el título pagano de *pontifex maximus*. A su manera de ver, la religión del Imperio había cambiado, pero el emperador seguía siendo el intercesor principal del pueblo con la Deidad.

Nunca conoceremos los pensamientos del propio Arrio acerca de estos asuntos. Murió en 336. Sin embargo, a sus seguidores no les molestaba acomodarse al poder secular en la manera que se ha dicho. Como es notorio, la idea de que Constantino era un hombre especialmente elegido de Dios era el mensaje esencial de Eusebio de Cesarea (*VC* 1.24). Aunque triunfaron en la batalla interna de la Iglesia, como el propio

Constantino, no es probable que las acciones de los arrianos estuvieran motivadas por el cinismo puro. La exitosa carrera de Constantino habría sugerido a muchos que realmente tenía el favor especial de Dios (Eusebio *VC* 1.4, 1.6-8, 1.48). En el Concilio de Jerusalén del 335, un delegado asimiló Constantino a Cristo, y a pesar de que sus palabras fueron rechazadas por el propio emperador, el incidente demuestra que esta idea tenía un alcance largo y sincero (Eusebio *VC* 4.48).

Un producto de este estilo arrianizante puede verse en un mosaico hallado en Hinton St. Mary, en Inglaterra. Se fecha a mediados del siglo cuarto y originalmente era el suelo de un gran salón de una villa romana. En su medallón central se presenta un retrato masculino delante de un crismón. Es de un hombre joven, rubio, afeitado y con un mentón partido. En el pasado se aceptó como el retrato más antiguo de Cristo encontrado en Inglaterra. Sin embargo, recientemente se acepta que en realidad representa al emperador Constantino o a uno de sus sucesores inmediatos (Pearce, 2008; Ling, 2013). Hay argumentos en favor de ambas tesis. Parece que la figura lleva el *pallium*, que no es normal en representaciones imperiales. Sin embargo, físicamente, sobre todo en su mentón y cabello, el retrato es muy similar a otros de Constantino y su familia. En realidad, las dos teorías podrían ser correctas. El medallón es un retrato de Cristo, pero realizado conscientemente para subrayar la relación íntima que tiene el emperador con la Deidad. Elisiones entre lo humano y lo divino eran comunes en la iconografía pagana del pasado y tenían precisamente la intención de presentar al público una imagen y una visión mental en las que lo mortal y lo divino se mezclaban. En Hinton St. Mary se observa simplemente un ejemplo cristianizado del mismo proceso.

Constancio II continuó la nueva política de su padre. Fue un emperador muy piadoso que exigió que todo su ejército se bautizase antes de enfrentarse a las fuerzas del usurpador Magnencio y no titubeó en imponer su voluntad a la Iglesia (Teodoreto, *HE* 3.3). Al igual que su padre, no tenía ninguna duda de que Dios hablaba al mundo a través de su persona y no a través de la jerarquía eclesiástica. Así se explica su peculiar entrada en Roma en 357 cuando se presentó como un especie de icono viviente¹¹. Como su padre, quiso una Iglesia unida por una

11. Amiano Marcelino, 16.10.10. El pagano Amiano no entendió completamente el simbolismo de la entrada del emperador, ni las otras formas de su «arrogancia», que derivaban también de su creencia en ser el representante especial de Dios.

doctrina única: *per orbem terrarum firma pax ecclesiastica* (Eusebio de Vercelli, *Ep.* 1.1). Su coacción contra los obispos que se le oponían no era el acto de un tirano furioso, como lo dibujaban sus enemigos eclesiásticos, sino el de un cristiano convencido intentando suprimir una terquedad blasfema e injustificable. Atanasio acusaba a Constancio de traicionar a su padre, pero se sabe que el emperador era un hijo muy leal (Humphries, 1997: 450-452) y es más probable que Atanasio, que tenía una memoria bastante selectiva de los actos de Constantino, hubiese escogido un insulto que bien sabía dañaba al emperador, y que en realidad Constancio estaba implantando, como un hijo y Cristiano fiel, la última política de su padre¹². Como decía su antagonista, Juliano el Apóstata (*Or.* 1.9a.), «parece que todavía reina su padre». La muerte de Constancio a causa de la peste constituye uno de los grandes enigmas de la historia e inició la caída del arrianismo como sistema político. Fue un general hábil, por lo que no es cierto que hubiera sido vencido por el rebelde Juliano si hubiera vivido lo suficiente para confrontarlo. Con tal victoria el arrianismo hubiese pasado, como ocurrió con Augusto, de ser un sistema basado solamente en el prestigio personal a otro fundado en procesos concretos, y de este modo se habría asentado como el sistema habitual del imperio. Pero la historia tomó otro curso.

Para la mente antigua era lógico que la bendición especial de Dios pasase de padre a hijos, y el nombre de Constantino retuvo su atractivo hasta el siglo quinto¹³. Sin embargo, al final el hijo no conoció los éxitos del padre y de ahí seguramente surgieron las dudas acerca de su fe. ¿Por qué permitió Dios que triunfase el enemigo de la fe, Juliano, sino porque le disgustaba el arrianismo? A Valente, el último emperador arriano, le faltó el nombre «mágico» de los Flavios y sus éxitos militares. El arrianismo no pudo recuperarse de este doble fracaso e inmediatamente después de su muerte los propagandistas trinitarios propagaron que el emperador había sido castigado por su herejía¹⁴. Para muchos fue algo bastante convincente. Además, dado que los Godos

12. Atanasio, *Hist. Ar.* 50-51. Atanasio dice aquí que la traición de Constancio consistía en decir que estaba siguiendo la política de su padre. Por lo tanto, es claro que Constancio afirmaba que era el continuador de su padre y es muy probable que se comportaba precisamente así.

13. Lo usó, por ejemplo, el usurpador Constantino III en 407.

14. Los comentarios de Orosio, 7.33.13-19 son típicos de estas denuncias.

eran arrianos, se podía presentar el arrianismo como antipatriótico y herético. Aparte de estos problemas, habían entrado en las filas de la Iglesia aristócratas que no se intimidaban ante el poder secular y que se sentían, por su origen familiar y por su fe, con derecho a ejercer el poder. Es significativo que después de la masacre de Tesalónica en 390 el emperador Teodosio aceptase ser reprendido por el obispo Ambrosio. Es inconcebible que Constantino se hubiera sometido de este modo.

La llegada al poder de Constantino fue una auténtica revolución religiosa que desequilibró las relaciones entre el Estado y la religión. Constantino era la Pandora de su generación que abrió una caja de novedades inesperadas e inquietantes. Sobre todo, por primera vez se admitió un elemento de poder en el Estado fuera del control directo del emperador. Constantino afrontó este problema y descubrió una forma de su fe que preserva, incluso que justifica, el *status quo ante* político. Esa forma fue el arrianismo, al que previamente odiaba como fuente de la discordia pero que al final abrazó como baluarte del orden que conocía y quería. Con esta confesión el emperador podía retener sus creencias sinceras y su posición predominante en el Estado. A mediados del siglo cuarto el Estado estuvo a punto de subordinar a la Iglesia, no por la fuerza, sino con argumentos intelectuales. Pero finalmente, como se ha visto, fracasó el intento. Este fracaso fue debido al azar. El arrianismo político se basaba en el presupuesto de una relación especial entre Constantino y Dios. Quedó dañado por la muerte inesperada de su hijo y recibió el *coup de grace* en la batalla de Adrianópolis, antes de tener la posibilidad de evolucionar y convertirse en un sistema con una sólida base ideológica. Esa ideología sí apareció entre los bárbaros arrianos, sobre todo entre los Godos (Fear, 2013), pero en el Imperio romano se sustituyó por un acuerdo inestable e inconstante entre el Estado y la Iglesia. Es lo que ha perdurado en la mayoría de Europa hasta nuestros días. Se discute con pasión todavía hoy si la Iglesia independiente ayudó o frenó la libertad del hombre. Lo que no se puede discutir es que su creador, Constantino, nunca imaginó que estuviese creando tal cosa, ni tuvo luego el placer de recrearse en su creación.