

El 'giro constantiniano' y su reflejo en las relaciones obispo-emperador de Constantino a Teodosio I*

Silvia Acerbi¹

Recibido: 15 de julio de 2018 / 2 de mayo de 2022

Resumen. En el presente artículo se analizan las transformaciones que, a partir del siglo IV, experimentan los obispos cristianos por su estrecha vinculación con el poder imperial: si en un principio Constantino quiso ponerlos a su servicio como estrechos colaboradores en la administración del Imperio, pronto algunos de ellos, con gran personalidad, se sirvieron de los honores y privilegios adquiridos para reclamar una independencia allí donde — a diferencia de lo que sucederá en Constantinopla a partir de Teodosio I— su elección no dependía del emperador.

Palabras claves: Antigüedad Tardía, Emperadores, Obispos, Elecciones.

[en] The Constantinian shift and its reflection in Bishop-Emperor relations from Constantine to Theodosius I

Abstract. In our paper we analyse the transformations experienced from the fourth century onwards by the Christian bishops due to their close relationship with the imperial power. If Constantine initially wished to intimately associate them to administration of the Empire, some strong willed bishops rapidly made use of their honours and benefits to demand an independence wherever the election did not rely on the emperor, contrary to what happened in Constantinople since Theodosius.

Keywords: Late Antiquity, Emperors, Bishops, Elections.

Cómo citar: Acerbi, S. (2023). El 'giro constantiniano' y su reflejo en las relaciones obispo-emperador de Constantino a Teodosio I, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 28, e85380. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.85380>

*Para Ramón Teja y
José Fernández Ubiña,
con gratitud*

En un estudio sobre el «monoepiscopado» y los sínodos eclesiásticos, Alberto Camplani hacía la siguiente observación a propósito del concilio de Antioquía (268) que depuso al obispo Pablo de Samosata, y del posterior recurso de los padres sinodales al emperador Aureliano para que hiciese efectivos tales acuerdos: «Questa vicenda mostra che ormai porzioni significative della comunità cristiana sono pronte ad accettare l'intervento dell'imperatore in vicende che le riguardano, ciò che prepara il terreno all'acritica accettazione della 'svolta' costantiniana»². Y más adelante: «Il caso del sinodo antiocheno serve a dimostrare come le pur scarse notizie che abbiamo sui concili del III secolo siano a volte utili per interpretare le caratteristiche di quelli di epoca costantiniana»³.

Las valoraciones del estudioso italiano venían a corroborar la opinión defendida por algunos historiadores españoles en los últimos años: a saber, la necesidad de relativizar el carácter «revolucionario» tradicionalmente atribuido a la denominada en italiano «svolta costantiniana». Ya T. D. Barnes había criticado los planteamientos de la historiografía germánica, que constituyen la base de muchas interpretaciones de las relaciones entre

* La presente investigación ha sido financiada con cargo al Proyecto PGC 2018-099798-B-I00 (MCIU/AEI/FEDER, UE)

¹ Universidad de Cantabria

E-mail: acerbis@unican.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8326-4591>

² Camplani, 2006, 107.

³ *Ibid.* 108.

Iglesia e Imperio en época de Constantino inspiradas por el modelo imperante en la Alemania del siglo XIX, la denominada *Reichkirche*, expresión con la que se designa el nacimiento de una iglesia unificada por el emperador⁴. También C. Rapp se propuso, como uno de los objetivos prioritarios de su importante monografía dedicada a los obispos tardo antiguos, relativizar la influencia del emperador y no ver en su acción política una neta divisoria en el proceso del desarrollo institucional de la Iglesia⁵. Con todo, pensamos que ha sido J. Fernández Ubiña quien más ha insistido en resaltar la continuidad entre las épocas pre y constantiniana, y en matizar el alcance del denominado también «Tournant constantinien» o «Kostantinische Wende» destacando el protagonismo social de la jerarquía eclesiástica no solo después de Constantino, sino también con anterioridad. Así se expresaba el historiador granadino: «La iglesia de finales del siglo III era ya un eficiente y popular sistema de dominación hierocrático, espiritual y material, vertebrado por una cohesionada jerarquía episcopal y capaz de competir ventajosamente, en el ámbito social, con el sistema de dominación imperial»⁶. Es indiscutible que los desafíos a los que tuvo que hacer frente la Iglesia a partir de Constantino fueron profundamente diferentes, pero lo que queremos defender aquí es que ya a finales del siglo III y a comienzos del siglo IV la Iglesia había asumido en gran medida la función institucional propia de la religión cívica romana, y por ello se encontraba preparada para asumir el papel de garante del poder imperial que oficialmente le confiará Constantino y que hasta entonces había sido desempeñado en exclusiva por el politeísmo grecorromano⁷. Si Constantino vio en la Iglesia y en sus líderes la mejor garantía para consolidar las instituciones del Imperio, ello se explica porque, al margen de los posibles méritos y virtudes personales de cada obispo, todos estaban dotados de esa especial *auctoritas* que les proporcionaba el ser portadores de poderes sobrenaturales y carismáticos que se transmitían de uno a otro mediante la ordenación sagrada⁸. ¿Hasta qué punto la autoridad y las competencias de los obispos cambiaron durante el reinado de Constantino y, en qué medida el oficio episcopal era compatible con su política imperial? Es evidente que el emperador se propuso servirse de los obispos como instrumento de su política religiosa y social realizando el prestigio del que ya gozaban mediante la atribución de una mayor *auctoritas* avalada por la nueva *potestas* de que les dotó⁹.

R. Teja ha intentado demostrar en base a la *Oratio funebris* de Basilio pronunciada por Gregorio de Nacianzo, que fue la autoridad de que gozaba el obispo de Cesarea, no definible jurídicamente, lo que le garantizó una superioridad moral sobre el emperador Valente. Se trata de un caso, entre otros muchos, en que las jerarquías institucionales —obispo y emperador— se vieron «renversées» (invertidas): sabemos bien que las pocas personas que tenían el privilegio de acercarse al emperador y disfrutar de su «divina presencia» lo hacían invadidas del terror que les infundían el rígido protocolo y el boato que rodeaban el *sacer vultus* del *basileus* en su

⁴ Barnes 1998, 14 se planteaba también la misma hipótesis de que partía Camplani, el contraste entre lo que habría podido hacer Aureliano en el siglo III y lo que habría hecho Constantino: mientras Aureliano, escribe, «could have reviewed and reversed the decisions of a third-century council», lo novedoso en la política de Constantino habría sido «the automatic enforcement of the decisions of church councils: accept and enforce the condemnation of a bishop by a council».

⁵ Rapp 2005, 13.

⁶ Fernández Ubiña 2015b, 132. Recordemos que también Blaudeau 2015, 5 ha observado que «l'affirmation de la figure ecclésiastique, discernée par Constantin, s'est opérée à compter du milieu du III^e siècle». En general sobre la figura del obispo en la Antigüedad Tardía v. el volumen Acerbi – Marcos – Torres (eds.) 2016.

⁷ Se trata de una idea que subyace en esta afirmación de G. Bonamente: «pur alimentandosi di una fede e di una dottrina proprie, i cristiani condividevano quella stessa cultura per tutto ciò che riguardava le istituzioni politiche giuridiche e sociali», Bonamente, 2001, 147. La famosa distinción acuñada por Marsilio di Padova «ante tempora Constantini-post tempora Constantini» ha llevado durante siglos a valorar el reinado del hijo de Constancio Cloro como una cesura fundamental en el desarrollo institucional de la Iglesia y a justificar el concepto «época constantiniana» asociado a la intromisión del poder secular en la Iglesia. Por ello, como ha observado con clarividencia Van Nuffelen 2015, nos resulta muy difícil no considerar a esta Iglesia constantiniana como un «avatar» del conflicto moderno entre Iglesia y Estado y, por lo mismo, obedece a una perspectiva legalista moderna la enorme importancia que se suele acordar a la legislación religiosa conservada en el Código Teodosiano. Tampoco resulta fácil, si tomamos como punto de partida la idea de la *Reichskirche* de los estudiosos alemanes, definir, a partir de Constantino, la posición institucional del emperador frente a la Iglesia y las bases jurídicas de sus intervenciones en esta: la apelación al hecho de que se extendió a la Iglesia su función tradicional del *Pontifex Maximus* no da respuesta a todas las preguntas pues presupone que el cristianismo se constituyó en religión de Estado desde Constantino, lo que no resulta tan evidente. Además, el título de *Pontifex Maximus* nunca fue aducido por ningún emperador para justificar sus relaciones con la Iglesia y, si así hubiese sido, después de su abandono por Graciano se habría producido una ausencia de fundamento jurídico. Por todo ello, creemos que, para analizar el impacto del favor imperial sobre el ejercicio 'eclesial' del poder a partir del siglo IV, es necesario olvidar los esquemas mentales de oposición o colaboración entre Iglesia y Estado, que en el pensamiento moderno designan dos sistemas de poder claramente organizados o «racionalizados», por utilizar una terminología weberiana. Por el contrario, debemos sustituir o complementar los planteamientos institucionales o jurídicos por otros más sutiles, informales y acordes con ciertos valores imperantes en la época como es el elemento de *auctoritas*, que aseguraba la legitimidad de influencia por parte de los obispos mediante las adhesiones a su persona en numerosos contextos políticos y religiosos.

⁸ Hacemos referencia a un artículo de Teja 1993, donde por vez primera contraponen los conceptos de *auctoritas* y *potestas* en la figura del obispo tardoantiguo. Un análisis eficaz de la dualidad entre un principio anómico y metajurídico, que puede ser denominado *auctoritas*, y otro normativo y jurídico, aunque no *stricto sensu*, cfr. Agamben II 124. Vid. Pisano 2019 sobre la imposibilidad de encontrar en la lengua de Homero un equivalente del término latino *auctoritas* que implica la metáfora cultural del 'acrecer' (*augere*), hacer grande, como acción ejercida desde dentro, al contrario de ἐξουσία, palabra cuyo campo semántico alude al modelo cultural de la posibilidad (del griego, ἐξἔστι «es posible»), pero, sobre todo, de la 'facultad' atribuida o concedida por una fuente externa, implicando una concepción del liderazgo que, concluye Pisano, se acerca a la que Pierre Bourdieu llamaba una "autoridad delegada".

⁹ Vid. Teja 1993 y 1997b. Con Constantino la Iglesia por vez primera se encontró con una posibilidad real de ejercer con plenitud el poder (*potestas*) que el emperador proporcionó a sus obispos, y ello conducirá a partir de la Reforma —pero no solo la luterana, sino muy especialmente gracias a los humanistas y reformadores católicos como Erasmo, Luis Vives o Tomás Moro— a idealizar, en cuanto forma de vida evangélica, la denominada «Iglesia de los mártires» preconstantiniana, partiendo, al parecer, de la idea de que no existía otra forma de contrarrestar los abusos del poder que la renuncia al ejercicio del mismo.

domus divina o *sacrarium*, como era denominado el Palacio imperial. Pero en este caso fue el propio Basilio en su *domus divina*, es decir, en su iglesia episcopal, el que, «hierático como una columna», «de pie sobre la tribuna (*bema*)» y «sin un movimiento de su cuerpo ni de sus ojos», provocó en el emperador un vértigo tal que su vista se nubló, sus piernas temblaron y estuvo a punto de caer al suelo de forma vergonzante si no hubiese sido sujetado por los clérigos que le rodeaban¹⁰. Con acierto, Leonardo Lugaresi ha calificado esta escena como «l'arroganza impotente del potere imperiale»¹¹.

Pero los casos en que un obispo se veía frente a frente con un emperador eran los menos. Lo más frecuente era que las autoridades eclesiásticas locales se enfrentasen a los funcionarios subordinados, lo gobernadores, que a veces no eran simples ejecutores de las órdenes imperiales, sino también «emperadores en miniatura», según la afortunada expresión de Van Nuffelen¹². Eran ellos los que decidían aplicar, o no, las leyes antiheréticas o las de represión de la magia, por recordar solo algunos ejemplos de las formas de coerción de que disponían, y eran ellos los que intervenían en las luchas intestinas de las iglesias locales o, como fue el caso paradigmático de Sinesio de Cirene, en la interpretación o aplicación de praxis no escritas como por ejemplo el derecho de asilo en las iglesias. Si el bien conocido enfrentamiento de Juan Crisóstomo con Eutropio por un motivo similar terminó afectando a la familia imperial de la «*basileusa polis*», el de Sinesio tuvo como protagonista al representante del emperador, el gobernador de Cirenaica, Andrónico. Se trató de un 'pulso' entre ambos que llevó a la excomunión del gobernador provincial. Pero la sucesión de los hechos constituye una buena demostración de lo sugerido anteriormente: las relaciones de los obispos con los emperadores o con sus representantes no deben ser analizadas sólo desde el punto de vista legal, normativo, sino, más bien, desde la perspectiva de lo que representaba la *auctoritas* episcopal. Sabemos que finalmente Sinesio se vio obligado a revocar la excomunión dictada contra el gobernador: estudiosos del caso como A. Garzya o D. Roques piensan que el motivo fue que el obispo de Tolemaida se habría sobrepasado en sus competencias y no habría actuado de acuerdo con la legalidad vigente, pues el derecho de asilo no estaría en aquella época todavía recogido en la ley¹³. Pensamos que se equivocan quienes plantean el tema desde un punto de vista legal: el derecho de asilo era visto, tanto por parte del pueblo como por los miembros de la jerarquía eclesiástica, como *consuetudo* basada en una ley divina, cuya fuerza era superior a la ley positiva y a la que estaban sometidos tanto los cristianos, y el gobernador Andrónico lo era, como los que no lo eran. La sanción que le impuso Sinesio era la que le estaba permitida por su condición episcopal (el anatema de excomunión implicaba una norma eclesiástica basada en el derecho divino que sólo él podía aplicar): «Andrónico ha pecado contra Dios y por ello mismo ha ofendido a los hombres» fue el argumento de Sinesio¹⁴. Y lo repite en el discurso dirigido a su comunidad para justificar la prohibición de entrar en la iglesia dictada contra el gobernador: «Una vez violada sobre la tierra la ley divina, el mal se ha extendido entre los hombres»¹⁵. Las iglesias, al igual que los templos paganos, eran recintos sagrados e inviolables y esa sacralidad e inviolabilidad era compartida por la figura del obispo a la que éstos recurrían, como fue en el caso de Basilio, en sus relaciones con el emperador o sus altos representantes.

El modelo de ejercicio del poder eclesiástico basado no tanto en las instituciones como en la influencia moral y religiosa de la figura sagrada del obispo fue una de las consecuencias de su elección por parte del pueblo. Fue precisamente esta circunstancia lo que diferenció desde los primeros tiempos al obispo de otros líderes surgidos en el mundo antiguo¹⁶. Lo puso de manifiesto muy acertadamente ya a finales del siglo II Tertuliano criticando a los gnósticos porque se regían por unos principios de igualdad muy ajenos a los de la *gravitas*, la *auctoritas* y la *disciplina* imperantes en la jerarquía que caracterizaba la sociedad grecorromana: «Qué frívolo, qué mundano, qué meramente humano, sin seriedad (*sine gravitate*), sin autoridad (*sine auctoritate*), sin control (*sine disciplina*)...»¹⁷. Continúa el apologeta africano con la denuncia de lo que consideraba más grave aún: al suprimir las diferencias entre hombres y mujeres en el ejercicio de las funciones sacerdotales, los gnósticos hacían compartir a estas algo que, por naturaleza, era incompatible con su condición femenina en cuanto carente de *auctoritas*. Desde planteamientos no jurídicos, un oriental como Orígenes identificaba la *auctoritas* con la santidad, lo que constituía otro motivo para excluir a las mujeres de los cargos eclesiásticos¹⁸. Pero el ideal de santidad auspiciado por el alejandrino se enfrentaba con la realidad social. En el siglo III, cuando escribía, la función episcopal constituía ya un honor muy apetecido que competía, como medio de promoción social, con las magistraturas locales. Y, como sucedía con estas magistraturas, todos los recursos a su alcance,

¹⁰ Gr. Naz. *Orat.* 43, 52-53 (traducción al castellano de la autora). Sobre el tema, *vid.* Teja, 2002, 283-289.

¹¹ Lugaresi 2014, 237.

¹² Van Nuffelen 2015.

¹³ Así Garzya 1986, 103: «Tutto ciò ... s'inserisce nella delicata questione del diritto d'asilo la quale, com'è noto, vide variamente contrapposte a cavallo del IV e V secolo, prassi ecclesiale e legislazione imperiale»; Roques 1987, 370: «Synésios a par conséquent travesti les faits e les lois, pour la plus grande gloire de Dieu sans doute, mais non moins pour la défense de l'ordre curial».

¹⁴ Synes. *Ep.* 72, 3 (traducción al castellano de la autora).

¹⁵ Synes. *Ep.* 41, 21. Sobre el tema, *vid.* Teja, 1997a, 241 y Lizzi, 1987, 85-112.

¹⁶ *Cfr.* al respecto, Fernández Ubiña 2015a y 2016 en Acerbi - Marcos - Torres (eds.) 2016, 37-52

¹⁷ Tert. *Praescr.* 41, 1-4; *vid. et.* 6-8.

¹⁸ Como bien expresó Scipioni 1977, 168, «Origene vuole toccare le stesse condizioni di essere dell'autorità nella Chiesa. Per Origene questa autorità si radica sulla santità». La aplicación del concepto romano de *auctoritas* a la figura del obispo tal como ha sido planteado por R. Teja ha tenido amplio desarrollo en la historiografía española. Remito de manera especial al volumen colectivo con participación de una treintena de estudiosos con el significativo título *Autoridad y autoridades en la iglesia antigua*, en F. Salvador Ventura et alii eds., 2017.

incluidos los sobornos a los electores, se consideraban útiles para lograr la elección y alcanzar el poder. Consciente de la degradación que los sistemas de elección vigentes representaban para lograr el nivel de *santidad* requerido a los obispos, Orígenes se cuestionaba la aplicación de estas praxis y, frente a la sucesión hereditaria o la votación por parte de los fieles, defendía el sistema de sorteo convencido de que, gracias a la inspiración divina, siempre sería elegido el mejor: «Que los príncipes de la Iglesia... aprendan a atenerse al juicio de Dios y, lejos de hacer la elección que le sugieren los sentimientos humanos, dejen totalmente al juicio de Dios la elección del sucesor»¹⁹. Resulta llamativo que, sin ser conscientes de ello, a siglos de distancia cronológica e ideológica, hayan coincidido con Orígenes pensadores como Rousseau o Montesquieu para quienes las elecciones poco tenían que ver con la democracia, pues el sorteo aseguraba una mejor representación. Parece más sorprendente aún que en unos momentos de crisis de los sistemas democráticos imperantes en la actualidad, en que, en contra de lo que pensaban los pioneros del sistema americano, «los votos de los ciudadanos ignorantes y sin virtud cívica escogerían a los mejores, a los más sabios y más buenos» —como escribía John Adams— algunos expertos propongan de nuevo una vuelta al sistema de sorteo²⁰.

Para comprender la importancia concedida por los antiguos a la creencia de que la voluntad divina podía manifestarse mediante la elección por sorteo se puede recordar que Cipriano de Cartago daba su total asentimiento a la utilización de un niño como *paredros* en cuanto intermediario de la divinidad: «Además de las visiones nocturnas hay entre nosotros niños inocentes (*puerorum innocens aetas*) llenos del Espíritu Santo durante el día que ven en éxtasis (*in ectasi*) con los ojos y oyen y dicen lo que el Señor se digna advertirnos e instruirnos»²¹. Se trataba de una creencia compartida por los paganos: Apuleyo afirmaba que no sólo era propia del vulgo, sino que «también las opiniones autorizadas de los hombres doctos confirman este tipo de prodigios en que intervienen los niños»²². Se explican así las numerosas narraciones que nos ha legado la literatura cristiana de los primeros siglos sobre elecciones episcopales inspiradas por la divinidad, bien mediante la voz de un niño, como en el caso de Ambrosio de Milán, o mediante la aparición de una paloma como en el caso, un siglo antes, del obispo romano Fabián. Pero, a pesar de lo arraigado de estas creencias, la Iglesia terminó por apropiarse para las elecciones episcopales del sistema político imperante en el Imperio Romano, que no era democrático al estilo ateniense, sino aristocrático y monárquico y, por lo tanto, basado en la cooptación más que en la elección popular. En el siglo III el «juicio de Dios» se manifestaba en la elección mediante el sufragio del pueblo y en el posterior acuerdo entre los obispos, pero ya en Nicea (325) se fija esta norma en la que está ya ausente el *populus*:

Es muy conveniente que los obispos sean elegidos por todos los obispos de la provincia. Pero si fuese difícil... conviene que entonces sea ordenado por tres obispos reunidos en el mismo lugar, con tal de que los ausentes estén conformes, y lo manifiesten por escrito. Y que la ratificación de lo ocurrido corresponda al obispo metropolitano de cada provincia²³.

Es una prueba de que los obispos habían pasado ya a formar parte de las aristocracias del Imperio, como testifica Eusebio de Cesarea cuando afirma que Constantino «les hizo honorables (*entimous*) y envidiables a los ojos de todos»²⁴. El término *entimoi* nos parece especialmente significativo pues desde la época griega se usaba para indicar a los personajes de más alto rango social. Pero no debe olvidarse tampoco que el mismo Eusebio en su Historia Eclesiástica se complace en resaltar el prestigio y consideración social de que ya disfrutaban los obispos cuando Diocleciano decretó la Persecución: «Era de admirar también de qué grandes favores todos los procuradores y los gobernadores consideraban dignos a los jefes de cada una de las iglesias»²⁵. Con todo, es indudable que, haciéndoles partícipes de una promoción jurídico-social, Constantino formó con ellos un nuevo *ordo* dotado de títulos y honores, es decir, una nueva aristocracia. O, como R. Teja ha escrito, creó una nueva *militia christiana* paralela a la *militia palatina* o a la *militia armata*²⁶. En un sistema tan profundamente jerárquico como el romano, en el que toda promoción social dependía del emperador, el resultado de la ‘conversión’ de Constantino fue el descrito por Pierre Maraval como una «mise en place d’une sorte de ‘nomenclatura’ épiscopal, constituée des évêques proches du prince, qui pouvaient constamment en appeler à lui et inspirer sa politique religieuse; la division de l’empire avait, de surcroît, doublé les possibilités de ‘lobbying épiscopal’»²⁷.

¹⁹ Orig. *Hom. In Numeros* 22, 4.

²⁰ «Delegar el poder de la mayoría en unos pocos entre los más sabios y los más buenos», decía John Adams. Recogemos a este respecto las palabras de F. Ovejero («Democracia, ¿para qué?») en el diario *El País* de 13 marzo 2017 comentando la obra de Van Reybrouk, *Contra las elecciones*: «Sí, el sorteo, el más clásico de los procedimientos democráticos. Sus virtudes, vistas las disfunciones de las democracias, no son desdeñables... Aunque el sorteo también tiene problemas que invitan a administrarlo en dosis y formas híbridas» https://elpais.com/elpais/2017/02/27/opinion/1488218813_694726.html [acceso: 14.01. 2021].

²¹ *Cypr. Ep.* 15, 4. Todavía en la Iglesia copta ortodoxa la elección del *Papas* de Alejandría tiene lugar por sorteo a través de la mano de un niño inocente. *Vid.* también el estimulante Celotto 2021.

²² *Ap. Apol.* 42.

²³ *CNic. Can.* 4 (traducción de la autora).

²⁴ *Eus. VC.*, 1, 3.

²⁵ *Eus. HE.* VIII, 1, 5.

²⁶ Teja 2013, 904.

²⁷ Maraval 2015, 41.

En un ensayo del 2012 Teja ha intentado explicar con una metáfora tomada de la sociedad de la época, una de las formas en las que se manifestaría de una forma externa el «lobbying» de que habla Maraval: tener acceso a la mesa del emperador, un privilegio que simbolizó eficazmente las nuevas formas de relación que se establecieron entre ciertos obispos y el emperador. Se comprende mejor la importancia que tenía el sentarse en la mesa con el *basileus* si se tiene en cuenta que «el acceso a la mesa era acordado previamente después de una adecuada y bien meditada valoración pues ello implicaba, no solo escuchar al invitado, sino también acceder a sus peticiones o prometer satisfacerlas»²⁸.

Eusebio de Cesarea en su *Vita Constantini* describe las profundas transformaciones experimentadas por la corte imperial con la presencia de los obispos, y en resaltar la diferente conducta de éstos respecto a la de otras figuras que antes frecuentaban el Palacio Imperial, como por ejemplo los miembros de la *militia palatina*. Con gran habilidad retórica presenta la corte como una especie de monasterio habitado por personas humildes cuyo atuendo no delataba su condición de obispos: «Diáconos y ministros consagrados a Dios, hombres respetables por la gravedad de su vida y distinguidos con todas las virtudes habían sido puestos por él (Constantino) como custodios de todo el Palacio»²⁹. Y en otra ocasión observa: «Ya no se veían como antes las arrogancias de hombres sin Dios en las estancias imperiales, sino sacerdotes y ministros de Dios que celebran festivamente y exaltan con himnos la piedad regia»³⁰. Hasta qué punto Eusebio pretendía presentar el Palacio Imperial de Constantino como un monasterio o lugar sagrado cristiano, se comprende muy bien en este *locus*:

Él mismo, considerándose a sí mismo maestro de todo bien, honra en las propias estancias regias a su Salvador, bien siguiendo las órdenes divinas con sus plegarias, bien educando su mente mediante la escucha de los discursos sagrados. Hombres de notable virtud y vida honorable son los guardianes de todo el patrimonio, sus ministros y servidores consagrados a Dios³¹.

Fue posiblemente Osio de Córdoba el primer obispo que disfrutó del privilegio de frecuentar el *Palatium* y de tratar de tú a tú al emperador Constantino. Pero las consecuencias de este hecho han sido valoradas por los historiadores modernos de manera muy diversa de como lo hizo Eusebio. Ya el arriano y antitrinitario Isaac Newton, en un texto que nos ha sido dado a conocer por vez primera hace muy poco tiempo, atribuyó la responsabilidad primera respecto al símbolo de fe aprobado en Nicea a la *auctoritas* de que gozaba Osio sobre Constantino, y a su influencia sobre los otros obispos: «*tanta erat huius viri influentia in episcopos tantaque auctoritas apud imperatorem, ut synodus determinationem ab eo maxime acceperit*»³². Además, las relaciones de los obispos con el emperador cristiano no fueron ni tan pacíficas ni tan «monásticas» como pretendió hacernos creer Eusebio porque la confianza que Constantino, primero, y su hijo Constancio, después, depositaron en ellos no siempre fue bien correspondida. En ningún momento de la historia los conflictos, no solo religiosos sino también sociales y políticos por temas relacionados con la Iglesia, han sido tan frecuentes como en época de Constantino y sus sucesores. Eusebio puso en boca del emperador esta petición a los obispos: «Dadme días de bonanza y noches sin zozobra, de manera que también a mí se me tenga reservado en adelante un cierto gozo de la luz pura y el disfrute de una vida tranquila»³³. La realidad fue muy diferente. El propio Eusebio de Cesarea acuñó el término *misadelfia* para expresar los enfrentamientos y odios surgidos entre obispos por motivos dogmáticos o político-eclesiásticos³⁴. Los obispos estaban en condiciones tanto de garantizar la paz como de perturbarla, y los numerosos enfrentamientos doctrinales con sus consiguientes luchas intestinas tuvieron consecuencias indeseables³⁵.

Constantino, y mucho más sus sucesores, se vieron dominados con frecuencia por un episcopado envalentonado y profundamente dividido y, como ha expresado muy bien José Fernández Ubiña: «Si los conflictos no fueron mayores en época de Constantino, se debió a la estima carismática, excepcional por tanto, que los obispos tributaron a este emperador, así como al aprecio singular que este sintió por los obispos como intermediarios divinos y garantes del bienestar y seguridad imperial. Cuando esta estima y confianza mutua se rompa con los sucesores de Constantino, el conflicto será inevitable»³⁶.

La mejor demostración de cómo evolucionaron los acontecimientos y de cómo se envalentonaron los obispos frente al emperador la ofreció el mismo Osio de Córdoba. La larguísima biografía del hispano demuestra que los obispos, después de tener acceso al Palacio Imperial, no se contentaron con el papel de simples comensales, sino que pronto se esforzaron en mostrar que su poder era complementario pero no inferior al del

²⁸ Teja 2012, 210.

²⁹ Eus. *VC.*, 4, 18 (traducción de M. Gurruchaga).

³⁰ Eus. *VC.*, 10, 5.

³¹ Eus. *VC.*, 10, 11.

³² Newton 2013, 286-288.

³³ Eus. *VC.*, 2, 72 (trad. de M. Gurruchaga).

³⁴ Eus. *Marcell.*, 1, 1.

³⁵ Tanto es así que Sócrates concluyó su *Historia Eclesiástica* con una valoración muy pesimista de la violencia que había imperado en la Iglesia y en la sociedad civil desde la muerte de Constantino un siglo antes del momento en que escribe, Socr. Sch., *HE.*, VII, 48, 7: «Si hubiese reinado la paz, quienes han escrito la historia no habrían tenido argumentos que tratar y tampoco nosotros habríamos tenido materia que escribir si los amantes de disturbios (*staseis*), hubiesen permanecido tranquilos» (traducción de la autora).

³⁶ Fernández Ubiña 2015a, 263.

emperador. Si, como hemos recordado antes, Constantino les había convertido en la nueva aristocracia del Imperio, haciéndoles, en palabras de Eusebio, [*entimoi* y envidiables a los ojos de todos], pronto quisieron demostrar también que su *auctoritas* no dependía del emperador, sino de Dios. En el único escrito de Osio que se nos ha conservado, la carta dirigida a Constancio II y conservada por Atanasio de Alejandría, el obispo cordobés intenta someter la *potestas* imperial a su *auctoritas* sacerdotal con una clara separación de poderes, muy ajena a cualquier concepción al estilo de la *Reichskirche*: «A ti Dios te dio el Imperio, a nosotros nos confió la Iglesia»³⁷. R. Lizzi ha calificado la descripción de la humillación a que Ambrosio de Milán sometió al emperador Teodosio como «una teatral *rappresentazione* cui l'imperatore volentieri si sottomise»³⁸. La realidad es que muy pronto se consolidaron los que la propia Lizzi ha denominado «poteri equipollenti», y en ello jugó un papel muy importante la rebeldía de ciertos obispos nicenos o ultranicenos frente a la política arianizante de Constancio II: fue el caso de Atanasio de Alejandría, el primer obispo que se aprovechó con gran habilidad política de la muerte de Constantino para obtener de su hijo Constante la anulación del exilio decretado por el emperador en base a la deposición acordada por un concilio, el de Tiro del 335.

Quizá los casos más conocidos de enfrentamientos entre obispos y emperadores sean los de Basilio de Cesarea con Valente y el de Ambrosio de Milán con Teodosio³⁹. Pero recordaremos otro menos conocidos porque, al igual que el ya mencionado de Sinesio con Andrónico, ilustran con eficacia que, como hemos defendido, los obispos con frecuencia se veían obligados a recurrir a su *auctoritas* en sus relaciones con los altos funcionarios del Imperio. Nos referimos a la defensa por el propio Basilio de una viuda que había buscado asilo en la iglesia de Cesarea para salvaguardarse de las amenazas de un alto magistrado, quizá el gobernador de la provincia, el cual aspiraba ardientemente a casarse con ella. El episodio de la viuda de Cesarea de Capadocia lo conocemos también, al igual que los enfrentamientos con el Prefecto del Pretorio Modesto y con el emperador Valente, por la *Oratio* fúnebre en honor de Basilio pronunciada por Gregorio de Nacianzo, la 43 de su *Corpus*. Tanto en el caso del capadocio como en el de Sinesio de Cirene, ambos obispos recurrieron a su *auctoritas* para reprimir los abusos de los gobernantes y hacer valer su capacidad de patrocinio respecto a sus fieles «junto al altar de la iglesia» y gracias a la ley divina que lo amparaba: «¿Qué otra cosa podía hacer Basilio» —se preguntaba Gregorio— «sino convertirse en defensor de ésta (la viuda), acogerla, vigilar por ella con toda solicitud en nombre de la bondad de Dios y de la ley que ordena que se preste honor a los altares?... ¿Qué podía hacer sino tender la mano, hacer y soportar cualquier cosa antes de permitir que se tomase contra ella cualquier decisión inhumana y que, de este modo, se ultrajase la santa Mesa y la fe que ponía en sus súplicas?»⁴⁰.

La actitud de firmeza de Basilio provocó un levantamiento armado de toda la ciudad en el que las mujeres tuvieron un protagonismo especial. A la vista de ello, dice Gregorio, el magistrado cesó en su insolencia y «se convirtió en un suplicante, digno de piedad, derrotado como el más humilde de los hombres»; un desenlace que recuerda las palabras con que Sinesio comunicó a su superior inmediato, Teófilo de Alejandría, el levantamiento de la excomuniación decretada contra el gobernador: «Andrónico en el pasado cometió injusticias, ahora las sufre. Pero es propio de la Iglesia ensalzar al humilde y humillar al soberbio. La iglesia ha odiado a Andrónico por sus fechorías... pero ahora tiene piedad de él porque ha soportado sufrimientos mayores que las maldiciones lanzadas contra él»⁴¹.

Concluimos con una valoración de la forma en la que evolucionaron el prestigio, la *potestas* y la *auctoritas* del obispo cristiano en la Antigüedad Tardía. Hacia el año 250 Cipriano de Cartago declaró que al emperador le habría producido más preocupación e inquietud la noticia de que en Roma había sido elegido un nuevo obispo que el saber que se había levantado contra él un usurpador: «*cum multo patientius et tōrelabillius audiret levāri adversus se aemulum principem quam constitui Romae Dei sacerdotem*»⁴². Apenas un siglo después, cuando Basilio de Cesarea se enfrentó al Prefecto del Pretorio Modesto, éste, sorprendido por la *parrhesia* de que gozaba el obispo asociada a su *auctoritas*, declaró: «Nadie hasta ahora me ha hablado nunca en estos términos y con tan gran franqueza». La respuesta del obispo capadocio fue esta: «Posiblemente porque tú no te has encontrado nunca con un obispo»⁴³. Son palabras similares a las que algunos años después, el emperador Teodosio habría pronunciado tras ser humillado por parte del obispo de Milán: «Yo acabo de conocer la diferencia que existe entre un emperador y un sacerdote, pues he tenido la oportunidad de conocer a un maestro que me ha enseñado la verdad. En efecto, Ambrosio es el único obispo digno de ese nombre que yo he conocido»⁴⁴.

Es posible que todas estas manifestaciones sean producto de la retórica que invade las fuentes cristianas al igual que sucede con toda la literatura grecorromana, pero creemos que tanto a Basilio como a Ambrosio

³⁷ Ath. Al. *H. Ar.*, 44; se puede comparar la idea de Osio con estas palabras dirigidas por Ambrosio de Milán a Teodosio I medio siglo más tarde: «*Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae*» (Ambr., *Ep.* 21) o a esta otra que Teodoro de Ciro puso en boca del mismo Ambrosio dirigidas también a Teodosio I: «La púrpura hace emperadores, no sacerdotes» (Thdt., *H.E.* V, 18, 21). De la inabarcable bibliografía sobre estos obispos tardoantiguos recordamos los estudios de J. Vilella 2020, sobre Osio y de Escribano 2017, 239-256.

³⁸ Thdt. *H. E.* V, 18. Lizzi, 1998, 98

³⁹ Boytsov 2021.

⁴⁰ Gr. Naz. *Orat.* 43, 56.

⁴¹ Synes. *Ep.* 90, 2-6 (traducción al castellano de la autora).

⁴² Cypr. *Ep.* 55, 9.

⁴³ Gr. Naz. *Orat.* 43, 50 (traducción al castellano de la autora).

⁴⁴ Thdt. *H.E.* V, 18, 24.

se les puede aplicar este juicio de P. Maraval: la crisis arriana sacó a relucir personalidades fuertes de obispos capaces de resistir casi heroicamente al despotismo imperial, aunque éste se pusiera al servicio de la Iglesia, y de testimoniar con delicadeza a veces, otras con fuerza, la libertad de expresión episcopal⁴⁵.

No fue tanto con Constantino y Constancio como con la dinastía teodosiana cuando las relaciones obispo-emperador alcanzaron en el Oriente cristiano unas praxis que las aproximan a las en uso en la denominada *Reichskirche*, pero amortiguadas por el prestigio, la *auctoritas* institucional y el poder carismático de que ya estaban rodeados los obispos. La crisis arriana demostró a los emperadores la trascendencia que para el ejercicio del poder tenía el control de los obispos que ocupaban las sedes más importantes de Oriente, Alejandría y Constantinopla especialmente. El de la sede egipcia se les escapó de las manos de una manera sistemática a todos los emperadores, pero el acceso al poder de Teodosio I en Constantinopla constituyó una especie de laboratorio en que se experimentaron y consolidaron las relaciones obispo-emperador que durante siglos regirán en la capital de la *Pars Orientis*. Cuando Teodosio se instaló en Constantinopla en el 379 ratificó como obispo de la capital a Gregorio de Nacianzo, que hasta entonces estaba al frente de la pequeña comunidad nicena de la ciudad. Pero, cuando éste presentó su dimisión por ser cuestionado su nombramiento por parte de los colegas egipcios presentes en el concilio de Constantinopla del 381, el ortodoxo y piadoso emperador hispano no tuvo escrúpulo ninguno en proponer la sustitución del ilustre teólogo, pero poco político Gregorio, por Nectario, un senador y pretor de la ciudad y que ni siquiera estaba bautizado. La propuesta imperial fue ratificada por todos los obispos presentes en el concilio cuya mentalidad estaba ya muy alejada del criterio de «santidad» propugnado dos siglos antes por Orígenes. El precedente de Teodosio fue seguido por todos sus sucesores en el trono: los obispos de la capital serán consagrados a propuesta del *basileus* del momento y el ser obispo de la capital o de una metrópolis eclesiástica proporcionará tanto prestigio que llegará a constituir una especie de culminación del *cursus honorum* de muchos aristócratas laicos del Imperio bizantino. Recordaremos, además del ya citado caso de Nectario, otro muy significativo: en el 439, tras la muerte de su obispo Firmo, los habitantes de Cesarea de Capadocia recurrieron a Proclo de Constantinopla para que les diese un obispo. Este atendió la petición y les envió a Thalasio, un nativo de aquella ciudad, senador ilustre que acababa de cesar como Prefecto del Pretorio del Ilírico y estaba a punto de ser nombrado Prefecto del Pretorio de Oriente. Su nombramiento es el último episodio narrado en su Historia Eclesiástica por Sócrates quien lo califica como algo sorprendente (*thaumastos*): no sabemos si por lo anormal de que los habitantes de Cesarea solicitasen un obispo al de Constantinopla o por la forma en que fue nombrado, arrebatándose al propio emperador («Poniendo las manos sobre él (*epibalón cheira*), en vez de Prefecto del Pretorio lo hizo obispo de Cesarea»⁴⁶), o bien porque Thalasio hubiese aceptado cambiar el puesto más importante en la administración del Imperio por una cátedra episcopal en una provincia. Vimos que medio siglo antes, el Prefecto del Pretorio de Oriente, Modesto, se había sorprendido de la *parrhesia* con que le había hablado Basilio de Cesarea. Ahora es el propio Prefecto del Pretorio de Oriente el que declina su cargo a cambio de la cátedra episcopal de esa misma ciudad. Nos atrevemos a valorar este hecho como la culminación del proceso histórico iniciado por Constantino cuando hizo a los obispos «*entimous* y envidiables a los ojos de todos», según la expresión de Eusebio de Cesarea⁴⁷.

Bibliografía

- Acerbi, S., Marcos, M., y Torres, J. (eds.), 2016, *El Obispo en la Antigüedad. Homenaje a Ramón Teja*, Madrid.
- Agamben, G., 2006, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Trad. A. Gimeno), Valencia.
- Bardy, G., 1993, *Eusèbe de Césarée: Histoire ecclésiastique, Livres VIII-X. Tome III*, réimpr. de la 1re éd. rev. et corr., 1958, SC 55, Les Éditions du Cerf, Paris.
- Barnes, T. D., 1998, “Constantine, Athanasius and the Christian Church”, en S.N.C. Lieu y D. Monserrat (eds.), *Constantine, History, Historiography and Legend*, London-New York, 7-20.
- Bernardi, J., 1992, *Grégoire de Nazianze: Discours 42-43, Introduction, texte critique, traduction et notes*, SC 384, Les Éditions du Cerf, Paris.
- Blaudeau, P., 2015, «Exercer le pouvoir dans l'Église après 313. Réflexions introductives sur une transformation», en P. G. Deleage (ed.), *Les Pères de l'Église et le pouvoir. Actes du VI Colloque de la Rochelle, 2013*, La Rochelle, 3-26.
- Bonamente, G., 2001, “La svolta costantiniana” en R. Dal Covolo y R. Uglione (eds.), *Chiesa e Impero. Da Augusto a Diocleziano*, Roma, 145-170.
- Boytsov, M.A., 2021, “The Good Sinful Ruler: Ambrose of Milan and Theodosius I”, en *The Good Christian Ruler in the First Millennium*, Berlin, Boston, 65-86.
- Bouffartigue, J., Canivet, P., Martin, A., Pietri, L., Thelamon, F., 2009, *Théodoret de Cyr: Histoire ecclésiastique, Livres III-V. Tome II*, SC 530. Les Éditions du Cerf, Paris.
- Camplani, A., 2006, «Le trasformazioni del cristianesimo orientale: monoepiscopato e sinodi (II- IV secolo)», ASE 23/1, 67-114.
- Celotto, A., 2021, *L'enigma della successione*, Milano.

⁴⁵ Maraval 2015, 52: «La crises arienne ha révéle des fortes personnalités, des évêques qui ont su résister avec héroïsme au despotisme impérial, même si celui-ci se voulait au service de l'Église, et témoigner avec forcé, si ce n'était toujours avec finesse, de la liberté de parole épiscopal».

⁴⁶ Socr. Sch. *HE.*, VII, 48 (traducción al castellano de la autora).

⁴⁷ Un desarrollo de algunas de las ideas expuestas en este ensayo puede verse en Teja, 2017, 1-52, y Fernández Ubiña 2015b.

- Escribano Paño, V., 2017, “La autoridad del obispo y el poder imperial”, en F. Salvador, P. Castillo, P. Ubric y A. J. Quiroga (eds.), *Autoridad y autoridades en la Iglesia tardoantigua. Homenaje al profesor José Fernández Ubiña*, Granada, 239-256.
- Faller, O., 1968, *Ambrosius: Epistulae et Acta. Tom. I: Epistularum libri I-VI*, CSEL 82/1, Austrian Academy of Sciences, Wien.
- Fernández Ubiña, J. 2015a, “El oficio episcopal en época de Constantino”, en J. Vilella Masana (ed.), *Constantino ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Barcelona, 257-270
- Fernández Ubiña, J., 2015b, “Conformación y poder del sistema episcopal en la Iglesia preconstantiniana”, en J. Fernández Ubiña, A. J. Quiroga y P. Ubric (eds.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Granada, 105-132.
- Festugière, A. J., Grillet, B., Sabbah, G., 2003, *Sozomène: Histoire ecclésiastique, Livres I-II*. Tome I., *Introduction, texte critique, traduction et notes*, SC 306, Les Éditions du Cerf, Paris.
- Garzya, A., 1989, *Opere di Sinesio di Cirene: epistole, operette, inni*, Collezione Classici Greci, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino.
- Gurruchaga, M., 1994, *Vida de Constantino, Traducción y notas*, Gredos, Madrid.
- Liebeschuetz, W., 2007, “L’ascesa dei vescovi nella Tarda Antichità”, en G.P. Brogiolo, A. Chavarria Arnau, *I Longobardi dalla caduta dell’Impero all’alba dell’Italia*, Milano.
- Lizzi, R., 1987, *Il potere episcopale nell’Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. D.C.)*, Roma.
- Lizzi, R. 1998, “I vescovi e i potentes della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle duo «Partes Imperii» fra IV e V secolo”, en E. Rebillard y C. Sotinel (eds.), *L’évêque dans la cité du IV au V siècle. Image et autorité*, Roma, 81-104.
- Lugaresi, L., 2014, “Il logos di Basilio: fede, cultura e amicizia nell’ Or. 43 di Gregorio Nazianzeno”, en A. Mazzanti (ed.), *Il Logos di Dio e il logos dell’uomo. Concezioni antropologiche nel mondo antico e riflessi contemporanei*, Milano, 225-246.
- Maraval, P., Périchon, P., 2007, *Socrate de Constantinople: Histoire ecclésiastique, Livre VII*, index. Tome IV. *Introduction, texte critique, traduction et notes*, SC 506, Les Éditions du Cerf, Paris.
- Maraval, P., 2015, «Les évêques du IV siècle entre recours à l’empereur et revendications d’indépendance», en P. G. Deleage (ed.), *Les Pères de l’Église et le pouvoir. Actes du VI Colloque de la Rochelle, 2013*, La Rochelle, 39-52.
- Méhat, A., 1951, *Origène, Homélie sur les Nombres, Introduction et traduction*, SC 29, Les Éditions du Cerf, Paris
- Newton, I., 2013, *Historia Ecclesiastica (De origine schismatico Ecclesiae papisticae bicornis)*, (ed. crítica y trad. esp.), Madrid.
- Noce, C., 2006, *Canoni del concilio di Nicea; Canoni del Concilio di Costantinopoli; Canoni del Concilio di Efeso; Canoni del Concilio di Calcedonia; Canoni del Concilio in Trullo; Canoni del Concilio di Nicea II; Canoni del Concilio Costantinopolitano IV*, Studia Ephemeridis Augustinianum, Roma.
- Ovejero, F., 2013, “Democracia, ¿para qué?”, https://elpais.com/elpais/2017/02/27/opinion/1488218813_694726.html [acceso: 14. 12. 2021].
- Pisano, C., 2019, *Questione d’autorità. Un’antropologia della leadership nella cultura greca*, Bologna.
- Poirer, M., 2015, *Cyprien de Carthage: Correspondance*, Les Éditions du Cerf, Paris
- Rapp, C., 2005, *Holy Bishops. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transitions*, Los Angeles.
- Refoulé, R. F., De Labriolle, P., 1957, *Tertullien: De la prescription contre les hérétiques, Introduction, texte critique, traduction et notes*, SC 46, Les Éditions du Cerf, Paris.
- Salvador, F., Castillo, P., Ubric P., Quiroga A. J. (eds.), eds., 2017, *Autoridad y autoridades en la iglesia antigua*, Granada.
- Scipioni, L., 1977, *Vescovo e popolo. L’esercizio dell’autorità nella Chiesa primitiva (III secolo)*, Milano.
- Teja, R., 1997a, “Sinesio de Cirene y el derecho de asilo en las iglesias. A propósito de un libro reciente”, *Cassiodorus* 3, 237-246.
- Teja, R. 1997b, “*Auctoritas versus Potestas*: el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardoantigua”, en *Vescovi e Pastori in epoca teodosiana*, XXV Incontro di Studiosi dell’Antichità cristiana del Istituto Patristico Augustinianum, Roma, I, 73-82,
- Teja, R., 2002, “Valores aristocráticos en la configuración de la imagen del obispo tardoantiguo: Basilio de Cesarea en la Oratio 43 de Gregorio de Nacianzo”, en J. M. Carrié y R. Lizzi (eds.), «*Humana sapit*». *Études d’Antiquité Tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Paris, 283-289.
- Teja, R., 2012, “«Quid episcopis cum palatio?». Cuando los obispos se sentaron a la mesa con Constantino”, en G. Bonamente, N. Lenski y R. Lizzi (eds.), *Constantino prima e dopo Constantino. Constantine before and after Constantine*, Bari, 209-224.
- Teja, R., 2013, “I vescovi”, en *Constantino I, Enciclopedia Costantiniana* vol. I, Roma, 899-912.
- Teja, R., 2017, «Autoridad e institución: visibilidad y ejercicio del poder del obispo en la sociedad tardoantigua», en F. Salvador, P. Castillo, P. Ubric y A. J. Quiroga (eds.), *Autoridad y autoridades en la Iglesia tardoantigua. Homenaje al profesor José Fernández Ubiña*, Granada, 1-52.
- Van Nuffelen, P., 2015, «Conclusions», en P. G. Deleage (ed.), *Les Pères de l’Église et le pouvoir. Actes du VI Colloque de la Rochelle, 2013*, La Rochelle, 322-323.
- Vilella Masana, J., 2020, *Biografía de Osio de Córdoba*, Col·lecció Instrumenta 70, Barcelona.
- Von Klostermann, E., 1906, *Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie*, GCS 14, Leipzig.