

Estudios Interdisciplinarios de Historia

ANTIGUA IV

Cecilia Ames
Marta Sagristani

(compiladoras)



PRIVILEGIOS CLERICALES Y POLÍTICA SOCIAL DE CONSTANTINO¹

José Fernández Ubiña
Universidad de Granada

Pocos temas histórico han despertado tanto interés, en el pasado y en el presente, como la conversión de Constantino al cristianismo y su política de favor hacia la Iglesia y el clero. A menudo se ha calificado este acontecimiento como “revolucionario”, como el final de una época y el inicio de otra, tanto para la Iglesia como para el Estado. Pero el desacuerdo surge en cuanto a su valoración y trascendencia teológica: frente a los elogios de ortodoxos y católicos hacia este primer emperador cristiano, la historiografía protestante vio casi siempre en él a uno de los principales responsables de la degeneración materialista de la Iglesia y del clero, a la que sólo pondría fin la Reforma luterana.

Engullidos, en cierto modo, por este secular debate religioso, que aquí eludimos, se ha prestado mucha menos atención, al menos hasta fechas recientes, a las consecuencias no religiosas de la política clerical constantiniana, tema al que consagramos las páginas que siguen. A este fin, analizaremos en particular tres hechos, a) la consideración imperial del episcopado como un ordo institucionalmente privilegiado, b) el impacto social de las donaciones imperiales a las iglesias, y c) la transformación de la justicia mediante la *audientia episcopalis*, el *privilegium fori* y el rango legal otorgado a los acuerdos conciliares.

Nuestra hipótesis de partida es que los privilegios clericales no redundaron exclusivamente en beneficio material (o perjuicio moral) de la Iglesia y de su jerarquía, sino también del Imperio y de sus clases dominantes, y hasta cierto punto del pueblo, pues gracias a ellos los obispos pudieron llevar a cabo una ingente labor de asistencia social y actuar como jueces y mediadores de conflictos cotidianos, religiosos o no, dando de este modo a la justicia una dimensión popular de la que carecían las instancias judiciales del Estado.

Trasfondo histórico y objetivos de la política religiosa de Constantino.

Constantino se adueñó de la parte occidental del Imperio tras una prolongada serie de pactos y de conflictos bélicos (306-312) con diversos tetrarcas y emperadores de dudosa legitimidad, entre ellos su suegro, el emperador Maximiano, y su yerno Majencio. A éste, como es bien sabido, lo derrotó en la decisiva batalla de Puente Milvio (octubre del 312), que le abrió las puertas de Roma y le dio el control de todo el Occidente imperial. Según la tradición cristiana,

¹ Este trabajo 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 de España.

avalada por el propio Constantino, esta victoria la obtuvo gracias al apoyo de Cristo y fue la razón inmediata de su conversión al cristianismo. Aunque meses después (primavera del 313) Constantino selló en Milán un acuerdo con Licinio, emperador de la parte oriental del Imperio, que incluía el matrimonio de éste con Constancia, hermana de Constantino, y el fin de las persecuciones contra el cristianismo, al que se devolverían de inmediato las propiedades confiscadas, pronto estallaron las rivalidades entre ambos emperadores y el enfrentamiento armado se saldó, en el verano del año 324, con la victoria militar de Constantino y su conversión en emperador único de un Imperio unificado. También en esta ocasión, la guerra tuvo un fuerte componente religioso, pues la propaganda constantiniana la presentó como una especie de cruzada en favor de los cristianos de Oriente, hostigados supuestamente por Licinio, y el propio emperador creyó desde entonces actuar como una especie de vicario o prefecto del pretorio de Cristo, a quien atribuía todas sus victorias. Como consecuencia de ello, fue a partir de este año, y hasta su muerte en mayo del 337, cuando Constantino llevó a cabo una política más intensa de privilegios hacia el clero y la Iglesia, siempre en la creencia de que la debida veneración al dios cristiano y la unidad de sus sacerdotes eran requisito imprescindible del bienestar social, de la seguridad imperial y de la suya propia.

Por otra parte, Constantino fue un testigo directo de la persecución anticristiana desatada en Oriente por Diocleciano y Galerio en el año 303, y de su propagación, con menos virulencia, por diversas regiones occidentales, en algunas de las cuales (Britania, Galia, Hispania) regía su padre Constancio. Esta persecución, que Constantino percibió como una auténtica guerra civil, puso a prueba la unidad y fortaleza de la Iglesia, y supuso un auténtico fracaso para los emperadores perseguidores. Baste recordar que el principal de ellos, Galerio, no sólo reconoció en su lecho de muerte (abril del 311) este fracaso, sino también la necesidad de que los cristianos y su dios, Cristo, se convirtiesen en aliados y soportes del Imperio para asegurar su pervivencia y el bienestar de sus súbditos. Palinodia similar cantaría dos años después el emperador Maximino Daya, que se había empeñado en proseguir en sus dominios orientales una cruenta e inútil persecución de los cristianos. Así pues, vencedores o perseguidores, todos estos emperadores (no sólo Constantino) acabaron reconociendo al cristianismo y a su representación terrenal, la Iglesia, como baluartes fundamentales del Imperio. Este hecho, es, pues, fundamental para entender la política clerical de Constantino.

Tras tantas guerras y persecuciones, no sorprende que recuperar la paz militar, social y religiosa fuese el objetivo prioritario de Constantino, y que se propusiese conseguirlo con la

colaboración estrecha de los cristianos. Así lo reconoció el mismo emperador en un célebre pasaje de la biografía que le consagró Eusebio de Cesarea (*Vida de Constantino*, 2, 65):

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

Debe tenerse igualmente en cuenta, en otro orden de cosas, que la iglesia que conoció Constantino a inicios del siglo IV distaba mucho de las pequeñas y dispersas comunidades cristianas fundadas por los apóstoles, Pablo y los primeros misioneros en los siglos I y II. Su transformación nos interesa ahora, principalmente, en lo que atañe a sus dirigentes (el clero y, en especial, los obispos), cuyo papel en estos primeros siglos había sido muy modesto (en concordancia con la modestia de las comunidades entonces existentes) y supeditado al estrecho control de los fieles, que entonces eran quienes elegían y deponían a sus ministros. El prestigio y la autoridad episcopal se reforzaron considerablemente a lo largo del siglo III, tanto dentro de las comunidades y en el plano espiritual, como fuera de las mismas y en un plano más material, económico y social².

Los obispos reforzaron su autoridad en el ámbito espiritual gracias, sobre todo, a su función como maestros y transmisores de una doctrina que se consideraba apostólica, esto es, originaria de los apóstoles, y que, en consecuencia, aseguraba mediante su fe y observancia la salvación eterna. De este modo, los obispos no sólo enseñaban una doctrina salvífica, sino que podían desacreditar y condenar las doctrinas impartidas por otros cristianos y excomulgar a éstos como herejes. Fue este poder el que permitió a la Iglesia derrotar al movimiento gnóstico y a sus paladines, que de tanto prestigio gozaron en los siglos II y III. A esta autoridad doctrinal se sumó el poder de las llaves, es decir, de perdonar los pecados y asegurar así la salvación del alma. Gracias a estas dos atribuciones (doctrina apostólica y

² Aunque son innumerables los estudios de detalle, todavía no tenemos una monografía de referencia sobre la evolución del poder episcopal entre los siglos I y IV. Desde una perspectiva eclesiástica, merecen destacarse los trabajos de Dix (1946, 183-303) y Telfer (1962). Entre los más recientes, aunque rara vez abarcan el periodo indicado, cabe recordar los de Chadwick (1980, 15-22), Hunt (2001, 238-276) y Rapp (2005). Un breve estado de la cuestión puede verse en Fear, Fernández Ubiña, Marcos (2013, 1-11) y Fernández Ubiña (en prensa).

poder de las llaves) los obispos pudieron reclamar con éxito un lugar privilegiado dentro de las comunidades y hasta identificarse con ellas. Consecuentemente, como afirmaba Cipriano de Cartago (*Epístola* 66, 8,3), si fuera de la Iglesia no podría en adelante obtenerse la salvación, tampoco sería posible hacerlo si no se estaba en comunión con su obispo.

Tan extraordinarias e insólitas competencias espirituales del episcopado fueron acompañadas de otras de orden material y de incidencia social no menos importante. En efecto, la expansión y enriquecimiento del cristianismo había dado una enorme dimensión social a la caridad cristiana, gestionada por los obispos, sobre todo en las ciudades más importantes del Imperio y en aquellas donde habría logrado amplia implantación. Eran muchas las iglesias que ya en el siglo II, pero sobre todo durante el siglo III, llevaron a cabo un intenso programa de asistencia social, atención de enfermos, ayuda a viudas y huérfanos, alimentación y cuidado de menesterosos, rescate de cautivos y auxilio incluso de personas sin trabajo. Un variado y detallado muestrario de esta generosidad eclesial puede verse en la correspondencia de Cipriano, en Lactancio, en el dossier donatista, en la Historia eclesiástica de Eusebio y en la *Didascalia apostolorum*, así como en otras muchas fuentes menos relevantes. Lo que ahora importa subrayar es que esta actividad caritativa, que fue posible gracias a las donaciones de los fieles, muchos de ellos pertenecientes a los sectores sociales más acomodados, podría explicar por sí sola, como a menudo se ha señalado, la extraordinaria difusión del cristianismo en esas fechas y su profundo arraigo en las instituciones y en la vida pública de todo el Imperio³.

Esta fortaleza del cristianismo y su eficaz vertebración jerárquica dejan ver que la llamada conversión de Constantino no fue, en absoluto, una decisión errática. El Estado, entonces representado por el emperador, y la Iglesia, representada por sus obispos, se necesitaban en grado similar, y por eso su alianza fue tan importante para ambos y los transformó en similar medida, como veremos seguidamente.

Los privilegios clericales y su dimensión social y política.

La catarata de privilegios que Constantino concedió al clero cristiano es sobradamente conocida y ha sido objeto de excelentes estudios monográficos, por lo que aquí nos limitaremos a recordar los que más interesan al tema que indagamos, sin olvidar que en su mayoría más venían a reconocer legalmente una realidad que a transformarla⁴. Apenas tomó posesión de la parte occidental del Imperio, a inicios del año 313, Constantino ordenó que los

³ Stark (2009, 73 ss.).

⁴ Análisis de detalle, fuentes y bibliografía en Drake (2000, 315 ss.), Fernández Ubiña (2009, 81-119) y Barnes (2011, 131 ss.).

clérigos quedasen exentos de toda función pública, en recompensa por los beneficios que sus servicios religiosos reportaban a los asuntos públicos del Estado⁵. Aunque el propósito de esta ley fuese de índole espiritual (evitar la contaminación del clero con el politeísmo en los rituales ciudadanos), su consecuencia más inmediata fue que los cargos clericales comenzaran a ser codiciados por las oligarquías urbanas, bien por los beneficios que reportaban, bien para así eludir las onerosas cargas curiales. Y la Iglesia, como lamentó Eusebio (*Vida de Constantino*, 4, 54, 2), se pobló de impostores.

Esta politización o secularización de la cléricatura se pone de relieve en las medidas con que Constantino intentó, sin éxito, frenarla. En esencia, tenían un doble carácter: por una parte pretendían limitar el número de clérigos, como si de un *ordo* político se tratara, y, por otra, prohibían el acceso a la cléricatura a los *opulenti*, es decir, a los sectores ricos, con el fin de que éstos atendieran a las necesidades administrativas del Imperio y la Iglesia al cuidado de los pobres⁶. Estas leyes parecen confirmar las tesis de Mazzarino (1980, III, 658-61) sobre la economía dual en la que vive el Imperio tras su cristianización: por un lado, la economía estatal, basada en los impuestos y preocupada prioritariamente de asegurar la burocracia y la eficiencia militar, y, por otro, la economía eclesiástica, basada en los donativos y limosnas, y preocupada sobre todo por los pobres, que entonces eran la mayoría de la población.

Conviene, sin embargo, observar que Constantino dio un trato especialmente privilegiado tan sólo a una minoría episcopal, a la que confió la paz religiosa en todo el Imperio, a cuyo fin la colmó de riquezas y financió la construcción de basílicas que en cierto modo escenificaban su poder y autoridad. Incluso él mismo aceptó como título honorífico el de “obispo general” (Eusebio, *Vida de Constantino*, 1,44) y “obispo de los de fuera” (*Ibidem*, 4, 24). De este modo, a una cléricatura integrada por gente humilde y entregada a los servicios sociales, se superpuso una élite episcopal cuyo prestigio e influencia no desmerecían a de las clases dominantes romanas. El mismo con que Constantino trató a esta minoría episcopal se refleja ya en su carta del año 313 a Ceciliano de Cartago, en la que le informaba de un donativo de tres mil *folles*⁷ para los “ministros de la legítima y santísima religión católica” de África, Numidia y Mauritania, dinero que debía repartirse de acuerdo con un documento elaborado por el obispo Osio de Córdoba, a la sazón consejero imperial, y le sugería, además, que acudiese a las autoridades provinciales si lo estimaba necesario para solventar los

⁵ Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 10, 7, 1-2; *Código Teodosiano*, 16, 2, 1 y 2 (años 313 y 319 respectivamente); 16.2.7 (año 330); Optato, *Apéndice* 10, 37.

⁶ *Código Teodosiano*, 16.2.6 (año 326/329); 16.2.3 (año 329). Cf. Escribano Paño (en prensa).

⁷ Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 10, 6, 1-5. Según Jones (1964, 26 y 431), con un *follis* podría alimentarse una persona durante un año.

conflictos internos que entonces aquejaban a las iglesias africanas. La financiación de basílicas en Cirta y el programa edilicio llevado a cabo en Roma, Constantinopla y Tierra Santa son otras muestras de esta política imperial a favor de la Iglesia y de sus élites episcopales. Pero debe recordarse que esta generosidad imperial, incrementada tras su victoria sobre Licinio el año 324 y la consiguiente reunificación del Imperio bajo su mando, no eran sino una expresión de la creencia constantiniana en la protección imbatible que le aseguraba Cristo. De ahí que no tuviera reparo alguno en financiar estos gastos mediante el expolio de templos paganos, y que su prodigalidad pareciera por momentos inagotable, ora dotando las basílicas más importantes con cuantiosos legados para su sostenimiento, ora regalando fincas y trigo para la manutención de gente sin recursos, niños huérfanos y viudas... y enormes cantidades de ropa para los desnudos e indigentes (Eusebio, *Vida de Constantino*, 4, 28).

Aunque las medidas constantinianas en favor de la Iglesia y de su jerarquía estuviesen justificadas, en última instancia, por sus aparentes beneficios de orden político y militar, en la práctica supusieron una transformación radical del oficio episcopal, al darle una dimensión social, jurídica y ciudadana apenas esbozada en los siglos anteriores. El patrocinio episcopal y la *audientia episcopalis* fueron sus principales exponentes, como veremos seguidamente.

Las donaciones imperiales a la Iglesia y su incidencia social.

Aun cuando Constantino tuvo una llamativa inclinación, censurada por algunos historiadores antiguos, a obsequiar pródigamente a sus amigos y aliados⁸, los bienes legados a la Iglesia fueron de tal magnitud que, sin duda, constituyen una de las mayores transferencias de propiedades atestiguada en la historia de Roma desde la época de Augusto⁹. Su ejemplo fue, además, seguido por numerosos potentados cristianos, a los que el propio emperador facilitó legalmente las donaciones a la Iglesia incluso en su lecho de muerte (CTh 16,2,4, del año 321). Conocemos el caso de un tal Gallicanus, quizá el cónsul del año 330, que donó a la iglesia de Ostia tierras que rentaban cerca de 870 *solidi* (*Liber Pontificalis*, 34). De este modo, las *divitiae ecclesiarum*, que ya antes eran imponentes, experimentaron un incremento espectacular¹⁰.

Al valorar históricamente las consecuencias de la *liberalitas* constantiniana debe tenerse en cuenta que no benefició a todas las iglesias por igual, sino que se canalizó a través

⁸ Zósimo, 2, 38, 1; Eutropio *Breviario*, 10,4.

⁹ Millar (2003, 26).

¹⁰ Jones (1964, 90 y 898-99). Este autor calcula en más de 30.000 *solidi* (unas 400 libras de oro) las rentas anuales que recibían las iglesias de Roma. Según Teodoreto (*Historia Eclesiástica*, I, 10), el emperador ordenó a los gobernadores de todo el Imperio dar subsidios a las vírgenes, a las viudas y al clero en una cantidad tres veces superior a la de su época, que ya era enorme.

de algunas sedes y obispos privilegiados. Fue esta minoría la que se convertiría en breve tiempo, si ya no lo era, en una clase potentada con capacidad para decidir qué personas (clérigos o no) eran los beneficiados finales de la generosidad imperial: fue el caso de Osio en Hispania, de Ceciliano en África, de Eusebio de Nicomedia en Oriente, de Atanasio en Egipto o de los diversos obispos de Roma y Constantinopla, a todos los cuales Constantino parece dirigirse como si fueran altos magistrados religiosos¹¹. No sorprende que ellos mismos se sintieran superiores al común de los fieles y al resto de los clérigos y que así lo escenificaran sentándose en tronos elevados dentro de las iglesias (Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 10, 4,44), ni tampoco que gente poderosa e indeseable ambicionara ocupar las sillas episcopales (Eusebio, *Vida de Constantino*, 4, 54,2).

La mayoría de los obispos, sin embargo, apenas se beneficiaría de los donativos imperiales y sólo recibiría, a lo más, lo que su metropolitano u otros obispos privilegiados decidieran darle. De hecho, como ya hemos señalado, el propio Constantino dejó claro que el clero, en cuanto grupo religioso, debía pertenecer a las clases humildes y ser sostenido por la caridad de sus iglesias, y por eso prohibió que los opulentos accediesen a la cléricatura. Quizá esto explique que durante todo el siglo IV la cancillería imperial utilice el término *clerici* con gran imprecisión, en tanto que el estatus episcopal se revistió pronto de tal dignidad que nunca necesitó, ni quiso, ningún título oficial, y hasta el propio Constantino, según hemos señalado, gustaba asumirlo de modo honorífico¹².

Pero ni esta marginación política de amplios sectores clericales, ni la corrupción de numerosos obispos mermaron la extraordinaria capacidad asistencial de la Iglesia. Así lo atestigua Juliano el Apóstata, que propuso a los sacerdotes del culto tradicional asumir un servicio similar, pues sabía bien que la caridad era un pilar básico de los galileos y una carencia grave del “helenismo” (*Epístolas* 89b, 305b-d; 84 429-30), algo en lo que coincide con Lactancio (*Instituciones divinas*, 5, 9,17; 6, 12,21). De ello da igualmente fe el pagano Amiano (27,3,14-15), que contrapuso la inmoralidad y avaricia de un puñado de arribistas a la humildad y entrega de la mayoría de obispos, algo que también reconoció la Historia Augusta (*Vida de Alejandro Severo*, 45,6-7).

La eficacia y oportunidad histórica de la asistencia social queda igualmente puesta de relieve en el hecho de que Constantino y sus sucesores considerasen el patrimonio eclesiástico e incluso los negocios clericales como bienes y actividades de utilidad pública, sin duda

¹¹ Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 10, 6,1-5; 10, 2,2; *Vida de Constantino*, 2, 24,6; 2, 46,3; 3, 10; Concilio de Nicea, canon 6. Sabemos que algunos de estos obispos procedían de las clases más ricas (entre ellos Eusebio de Nicomedia, según Atanasio, *Apología segunda*, 9) y que, por tanto, nada debían en esto a Constantino.

¹² Mazzarino (1974, 171- 82).

porque, al distribuirse, en gran parte, entre los más necesitados, contribuía de manera decisiva al mantenimiento de la paz social¹³. Conviene, sin embargo, observar que esta actividad caritativa, precisamente por el aumento ingente de los bienes distribuidos y del número de beneficiarios, cambia ahora de significado. Ya no es el obispo un mero gestor de bienes comunitarios que, entre otros fines, atienden a necesidades concretas de algunos fieles. El obispo, sobre todo en las grandes ciudades, se convierte él mismo en un gran potentado que vela por el bienestar de los ciudadanos, ya en su mayoría formalmente cristianos. Actúa, pues, como un patrono de la ciudad, que protege a sus subordinados, clérigos y laicos, como lo hacía el patrono romano con sus clientes y *amici*. De este modo, los grandes jerarcas cristianos coadyuvaban a la difusión del sistema de patrocinio y clientela que por estas fechas se iba imponiendo en todo el Imperio y en todos los ámbitos de la vida pública, social y religiosa, incluso en las mentalidades y en la ideología dominante, algo que se hará evidente con los sucesores de Constantino. Es, por tanto, lógico que el pueblo, cristiano o no, viese cada vez menos a sus obispos como guías espirituales y más como protectores terrenales, como deja ver Gregorio Nacianceno (*Oratio* 42.24) al quejarse de que los fieles ya “no buscan sacerdotes... sino patronos poderosos”. De ahí que algunos clérigos prepotentes se vieran entonces envueltos en episodios mundanos, no siempre ejemplares, al frente de sus más fanáticos seguidores, como ilustran las biografías del papa Dámaso, Ambrosio, Basilio, Atanasio o Cirilo de Alejandría¹⁴. Visto en perspectiva histórica, asombra contemplar cómo la jerarquía católica, que tanto había padecido en las persecuciones anticristianas de los siglos III y IV, se ha convertido ahora en una clase privilegiada e intolerante, decidida a eliminar a sus propios hermanos de fe que no acataran sumisamente el dogma establecido, dogma que no era las más de las veces sino la norma religiosa impuesta o sancionada por el emperador de turno. Posiblemente sea esta evolución clerical la mejor ilustración de la distancia imperceptible, y tan fácilmente transitable, que separa al mártir del verdugo, como en su poema “El inquisidor” y con versos tan precisos, tiempo atrás nos hizo ver nuestro Jorge Luis Borges.

A este protagonismo socioeconómico debe sumarse, en fin, el control que los obispos ejercen a partir de ahora sobre magistrados municipales y provinciales cristianos¹⁵, lo cual no

¹³ *Código Teodosiano*, 16, 2,6 (año 326/329); 16, 2,14 (año 356); 13, 1,5 (año 364). Cf. Bajo (1986-7, 189-94).

¹⁴ Un amplio elenco de testimonios puede verse en Fernández Ubiña (2013, 21-49). Cf. además Lizzi (1987); Consolino (1989, 969-91); Teja (1993, 213-230); Lepelley (1998, 17-33) y Brown (2002, esp. 45-73).

¹⁵ Si el canon 56 de Elvira, siguiendo principios puristas, prohíbe a los *duoviri* entrar en la iglesia durante el año que duraba su magistratura, el canon 7 del Concilio de Arlés se muestra mucho más pragmático al acordar que los gobernadores cristianos recibiesen cartas eclesiásticas de comunión con la condición de que allí donde ejercieran su cargo fuesen supervisados por el obispo local, que los excomulgaba si cometían algún acto contrario a la disciplina eclesiástica. Poco después de la muerte de Constantino, a Osio de Córdoba y a sus colegas reunidos en el Concilio de Sárdica (343) les atenaza una nueva e inesperada preocupación: la avalancha

sólo les permitía influir decisivamente en la vida pública, sino que los convertía de hecho en censores y jueces supremos de la misma. El alcance potencial de esta función supervisora sólo se apreciará más tarde, sobre todo en casos como el enfrentamiento de Ambrosio con Teodosio y la condena de éste por el asunto de Tesalónica. Este poder fáctico del obispo pone, por otra parte, de relieve que las dos economías señaladas por Mazzarino, la eclesial y la imperial, no constituían dos mundos estancos, nítidamente separados, sino que se interrelacionaron y condicionaron mutua y contantemente. Y si el conflicto no estalló ya en tiempos de Constantino se debió a la estima carismática, excepcional por tanto, que los obispos tributaron a este emperador (al que igualaron a los apóstoles y a un obispo del siglo), así como al aprecio singular que éste sintió por los obispos como intermediarios divinos y garantes del bienestar y de la seguridad imperial¹⁶. Cuando esta estima y confianza mutua se rompa, con los sucesores de Constantino, el conflicto será inevitable.

La *audientia episcopalis* y la justicia romana.

Entre los privilegios otorgados al clero destacan los de naturaleza jurídica, en particular conceder rango de ley a los acuerdos sinodales, a los que Constantino estimaba de inspiración divina¹⁷, y, la llamada *audientia episcopalis*, que convertía a los obispos en el principal órgano judicial del Imperio. La primera medida, además de disminuir notoriamente la autonomía primigenia de las congregaciones, afianzó la estructura diocesana e imperial de la Iglesia, capitalizada por los poderosos obispos metropolitanos, e impulsó de este modo la jerarquización interna de las sedes episcopales y de sus titulares, a los que dio un protagonismo difícil de exagerar no sólo en el ámbito espiritual, sino también en el político.

La *audientia episcopalis*, que ya recogía de manera farragosa una constitución del año 318 (*Código Teodosiano*, 1, 27), es aclarada el año 333 en la *Constitución sirmondiana* 1, que estipulaba lo siguiente: 1) Se permite transferir al obispo cualquier proceso incoado ante un juez ordinario. La decisión podía tomarse por iniciativa de una de las partes y sin tener en consideración el momento procesal, incluso cuando la sentencia estaba a punto de emitirse. Al obispo se le otorgaba, pues, una jurisdicción *inter nolentes*, que desbordaba los límites tradicionales del arbitraje *inter volentes* (*Digesto*, 4, 8, 11, 4) y lo integraba en el organigrama judicial de Roma. 2) La sentencia dictada por un obispo era sagrada, inviolable e inapelable.

de gente poderosa y corrupta que ambiciona ocupar las sedes episcopales como culminación de su carrera pública.

¹⁶ Eusebio, *Vida de Constantino*, 2, 69; 4, 27; Optato, *Apéndice* 5.

¹⁷ *Vida de Constantino*, 3, 20, 1; 4, 27, 2; Sócrates, *Historia Eclesiástica*, 1, 9; Optato, *Apéndice* 5.

3) El testimonio de un obispo era necesariamente verídico y, en consecuencia, el juez no debía escuchar a ningún otro testigo, ni tener en cuenta ningún otro testimonio.

Es dudoso que Constantino otorgase a los obispos tan insólitas prerrogativas, que vulneraban diversos principios del derecho romano (*Digesto*, 22, 5,12), de la tradición bíblica (*Deuteronomio*, 19,15) y hasta leyes del propio Constantino (*Código Teodosiano*, 11, 39,3, del año 334), en lo que respecta a la necesaria comparecencia de más de un testigo, lo cual ha hecho dudar a muchos historiadores sobre la historicidad de esta ley¹⁸. Lo cierto es que leyes posteriores ratificarán la exigencia de que en los juicios declaren varios testigos y, además, exigirán el acuerdo de ambas partes para apelar al obispo, que sean cristianas y que el tema en disputa fuese de índole religiosa, lo que aproximaba la intervención episcopal a un simple arbitraje *inter volentes*¹⁹. Estas leyes sobre la *audientia episcopalis*, modificando y restringiendo su ámbito de aplicación, prueban su difícil puesta en práctica, sobre todo por el conflicto de intereses que las prerrogativas judiciales de los obispos podían generar con las instancias judiciales ordinarias del Imperio, incluso con el propio emperador, que siguió siendo la instancia judicial suprema a la que todos los ciudadanos podían apelar²⁰.

Sabemos, por otra parte, que en los tribunales episcopales se juzgaron, a lo largo del siglo IV, numerosos conflictos de naturaleza no religiosa (herencias, cuestiones de estatus, malos tratos a esposas, casamiento de hijas, robos...) y que gozaron de gran popularidad por impartir una justicia rápida y barata (sin abogados ni apelaciones), y casi siempre rigurosa²¹. Aunque tampoco en estos tribunales eclesiásticos faltó la venalidad y algunos ni siquiera dudaran en aplicar la tortura para obtener declaraciones fiables²², de su eficacia y función social habla el hecho de que muchos paganos acudiesen a la justicia episcopal del mismo modo que en Palestina acudían a los tribunales judíos²³. Ello pone de relieve que la trascendencia de la *audientia episcopalis* sólo se puede apreciar si tenemos en cuenta el carácter clasista de la justicia romana y la corrupción escandalosa de los tribunales ordinarios,

¹⁸ Gaudemet (1947, 25-61); Drake (2000, 323).

¹⁹ *Código de Justiniano*, 1, 4,7 (año 398); 1, 4,8 (año 408); *Código Teodosiano*, 16, 11,1 (año 399); *Novella* 35 de Valentiniano III (año 452). Estas restricciones *ratione materiae* y *ratione personae* las recoge también Ambrosio, *Epístola* 21, 2 (Patrología Latina 16, 1002 = *Epístola* 75, del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 82).

²⁰ Millar (1977, 590 ss. y 1990, 207-220). El conflicto donatista ilustra con profusión esta autoridad imperial en materia judicial (Fernández Ubiña, 2013,31-46). No es menos ilustrativo, aunque algo posterior, el enfrentamiento del papa Dámaso con el prefecto Bassus, que recientemente analizó con su impar perspicacia Clemente (2011, 111-122).

²¹ Lamoreaux (1995, 143-67. Seguramente el *Ambrosiaster* no falta a la verdad cuando aconseja acudir a este tribunal por ser más imparcial y justo que el juez civil (*Comentario a la primera carta a los Corintios*, col. 6: *Patrología Latina*, 17,210).

²² Agustín, *Epístola* 133,2; Sócrates, *Historia Eclesiástica*, 7,37.

²³ Juster (1914, II, 98).

de lo que dan fe innumerables testimonios de la época²⁴. El problema de fondo no era, al cabo, sino la concepción misma de la justicia dominante en aquella época, y largos siglos después, que la percibía no como un derecho del ciudadano, sino como un privilegio del poder y de las clases dirigentes²⁵.

En suma, la prerrogativa judicial de los obispos puso en sus manos un instrumento muy eficaz para consolidar su papel de patrocinio sobre las clases bajas, con la consiguiente secularización de su oficio, y también un arma con el que grupos clericales opuestos se combatían entre sí. Esta arma se hizo mucho más temible con la difusión del *privilegium fori*, esto es, con el derecho del obispo a ser juzgado por otros obispos, privilegio que se documenta por primera vez en el 355 (*Código Teodosiano*, 16, 2,12), y al que a veces tuvo que poner coto el emperador como instancia mediadora o de apelación. En la práctica, tampoco las sentencias imperiales fueron siempre bien recibidas. Muy al contrario, los grupos que se sintieron perjudicados por ellas, como los donatistas, no dejaron de denunciar la intromisión imperial en asuntos puramente eclesiásticos, mientras que los beneficiados, como ilustra Agustín (*Epístola* 43, 4,13; *Contra Parmeniano*, 1.8, 13), reconocerían sin tapujos que el emperador y sus delegados estaban autorizados para juzgar problemas internos de la Iglesia y que sus sentencias eran, por tanto, divinas.

Reflexiones finales.

Podemos, pues, concluir que la política eclesiástica de Constantino enriqueció a numerosas sedes episcopales, agraciadas con la construcción de basílicas y recursos económicos diversos, invistió al episcopado de competencias públicas inesperadas y, en fin, convirtió en grandes centros de poder a las iglesias de las ciudades más importantes del Imperio, en particular Roma, Alejandría, Antioquía y Constantinopla. Si la primera forma de intransigencia en el seno del cristianismo vio la luz con la represión de los herejes, las disputas entre estas sedes por razones de preeminencia no sólo provocarían luchas dramáticas entre sus fieles y dirigentes, sino que llevarían finalmente a la división de la cristiandad en grandes iglesias regionales (católica de Occidente, monofisita de Egipto, nestoriana de Siria y Persia...), cuya huella es todavía hoy perceptible²⁶.

²⁴ Por ejemplo, *Código Teodosiano*, 1,16,7 (año 331); 1, 16, 6 (año 331); 9, 1, 4 (año 325). El entonces pagano Fírmico Materno (*Mathesis*, 4, 1,1-3) dice que abandonó decepcionado la abogacía por los males insanables de la justicia.

²⁵ Sobre el carácter clasista y la arbitrariedad del sistema judicial romano, cf. Fernández Ubiña (2006, 97 ss.) y Rivière (2007, 313-339).

²⁶ Véanse detalles y una precisa valoración histórica en Sotomayor (2011, 538 ss.).

Por otra parte, el reconocimiento legal de algunas funciones episcopales (en especial la mediación *inter volentes*) y la potenciación de otras (en particular la de asistencia social gracias a la ayuda económica del emperador) supusieron en la práctica un cambio en la naturaleza de las mismas. Este cambio se vio favorecido por el extraordinario enriquecimiento y auge numérico de las comunidades cristianas, con la consiguiente merma de la fe, algo que Eusebio (*Vida de Constantino*, 4, 54,2) juzgó uno de los peores males que entonces azotó al cristianismo. Este poder inesperado del obispo fue, sin embargo, asumido, si no incentivado, por el propio Constantino, que, consciente o no, en los años finales de su reinado dio un giro significativo a su gobierno y, sin solución de continuidad, pasó de un discurso político (donde lo religioso era sólo un medio para alcanzar fines políticos, de acuerdo con la tradición romana) a un discurso religioso (donde lo político es ahora el medio, no el fin). Quizá fuese esto lo que de alguna manera percibió Eutropio (*Breviario*, 10,7) cuando lamentaba que Constantino hubiera sido “hombre comparable al principio de su reinado a los mejores emperadores, al final a los mediocres”, y lo que ha hecho pensar a tantos historiadores modernos que el emperador perdió el control de su agenda y se dejó dominar por un episcopado envalentonado y dividido²⁷.

Bibliografía citada

- Bajo, F. (1986-7). “El sistema asistencial eclesiástico occidental durante el siglo IV”, *Studia Historica* 4-5, 189-94.
- Barnes, T. (2011). *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester.
- Brown, P. (2002). *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hannover.
- Chadwick, H. (1980), “The Role of the Christian Bishop in Ancient Society”, en *Protocol of the 35th Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture: “The Role of the Christian Bishop in Ancient Society”*, Berkeley, 15-22.
- Clemente, G. (2011). “Il rossore del vescovo”, en Cagnazzi, S. et alii (eds), *Scritti di Storia per Mario Pani*, Bari, 111-122.
- Consolino, F. E. (1989). “Sante o Patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere dell'carità”, *Studi Storici* 30, 969-91.
- Dix, G. (1946). “The Ministry in the Early Church, c. A.D. 90-410”, en Kirk K. E. (ed.), *The Apostolic Ministry*, Londres, 183-303.
- Drake, H. A. (2000). *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore-London.
- Escribano Paño, M. V. (en prensa). “Curias y curiales en el s. IV d. C.: *Opulenti* a la curia, *pauperes* a la iglesia”, en Melchor, E. (ed.), *Senados municipales y decuriones en el Occidente romano*, Córdoba.
- Fear, A, Fernández Ubiña, J. y Marcos, M. (2013). “Introduction”, en Idem (eds), *The Role of the Bishop in Late Antiquity*, Londres, Nueva Delhi, Sydney.

²⁷ Así Piganiol (1932, 223) y Drake (2000, 331 ss.).

- Fernández Ubiña, J. (2006). “El Imperio romano como sistema de dominación”, *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 18, 75-114.
- Fernández Ubiña, F. (2009). “Privilegios episcopales y genealogía de la intolerancia cristiana en época de Constantino”, *Pyrenae* 40,1, 81-119.
- Fernández Ubiña, J. (2013). “Los clérigos marginados en el concilio de Elvira y el *Libellus precum*”, en González Salinero, R. (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid, 21-49.
- Fernández Ubiña, J. (2013). “The Donatist Conflict as Seen by Constantine and the Bishops”, en Fear, A, Fernández Ubiña, J. y Marcos, M. (eds), *The Role of the Bishop in Late Antiquity*, Londres, Nueva Delhi, Sydney, 31-46.
- Fernández Ubiña, J. (en prensa). “El oficio episcopal en época de Constantino”, Barcelona.
- Gaudemet, J. (1947). “La législation religieuse de Constantin”, *Revue d'histoire de l'Église de France* 33, 25-61.
- Hunt D. (2001). “The Church as a Public Institution”, en *Cambridge Ancient History*, Cambridge, vol. XIII, 238-276.
- Jones, A.H.M. (1964). *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, Oxford.
- Juster, J. (1914). *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris.
- Lamoreaux, J. C. (1995). “Episcopal Courts in Late Antiquity”, *Journal of Early Christian Studies* 3, 143-67.
- Lepelley, C. (1998). “Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique”, en Rebillard, E. y Sotinel, C. (eds.), *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité*, Roma, 17-33.
- Lizzi, R. (1987). *Il potere episcopale nell'Oriente Romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. d.C.)*, Roma.
- Mazzarino, S. (1974). “Costantino e l'episcopato”. A proposito di due lavori recenti”, en Idem, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Città di Castello.
- Mazzarino, S. (1980). *L'impero romano*, Roma-Bari.
- Millar, F. (1977). *The Emperor in the Roman World (31 BC - AD 337)*, Londres.
- Millar, F. (1990). “L'empereur romain comme décideur”, en Nicolet, C. (ed.), *Du pouvoir dans l'Antiquité: mots et réalités*, Gêveve, 207-220.
- Millar, F. (2003). *Augusto y Constantino. Dos revoluciones romanas*, Granada.
- Piganiol, A. (1932). *L'Empereur Constantin*, Paris.
- Rapp C. (2005). *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, Los Angeles y Londres.
- Rivière, Y. (2007). “Le contrôle de l'appareil judiciaire de l'État dans l'Antiquité Tardive”, en *Rome et l'État moderne européen*, Roma, 313-339.
- Sotomayor, M. (2011). “Estructuración de las iglesias cristianas”, en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (coords.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Madrid, 531-588.
- Stark, R. (2009). *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*, Madrid.
- Teja, R. (1993). “La cristianización de los modelos clásicos: el obispo”, en Falque, E. y Gascó, F. (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad Clásica*, Sevilla, 213-230.
- Telfer W. (1962). *The Office of Bishop*, Londres.