

## CONFLICTO ARRIANO Y COMPROMISO POLITICO EN EL EPISCOPADO LATINO DEL BAJO IMPERIO

José Fernández Ubiña\*

Aunque nunca dejó de impresionarse por los episodios de insensatez y agresividad que jalonaron la querrela arriana<sup>1</sup>, la historiografía moderna se ha interesado especialmente por sus connotaciones de carácter político, pues desde que E. Peterson concibió el monoteísmo radical arriano como proyección ideológica de la monarquía imperial, esta tesis no ha dejado de ganar adeptos y puede considerarse ya un lugar común contraponer a este pretendido cesaropapismo arriano el fiero independentismo de la Iglesia nicena, convertida así en heroica defensora de la "libertad religiosa y moral" frente al Estado. No estamos ante una variante restrictiva de quienes consideran al Cristianismo enemigo natural del Imperio o subrayan las diferencias sustanciales de las iglesias griegas y latinas, pues lo que aquí se trata de dilucidar es el compromiso político supuestamente inherente a un pensamiento teológico heterodoxo que, desarrollado en el Oriente griego, dejará una gran impronta en el Imperio occidental a mediados del siglo IV<sup>2</sup>. Las páginas que siguen se proponen replantear esta compleja problemática a la luz de los comportamientos políticos concretos de católicos y arrianos latinos, y verificar así la veracidad de los postulados teóricos dominantes en la historiografía contemporánea.

\* Profesor de Historia Antigua en la Universidad de Granada.

- 1 El propio Voltaire (*Tratado de la tolerancia*, Barcelona 1984, pp. 71 ss. y 118 ss.) alude a ella como paradigma de oscurantismo y perversidad religiosa, y recuerda que todavía en las cortes francesas de 1614 el cardenal Duperron había revalidado el principio de la justificación teológica del poder, advirtiendo literalmente que "si un príncipe se hiciese arriano, no habría más remedio que deponerlo" de acuerdo con las enseñanzas de los doctores de la Iglesia católica.
- 2 E. PETERSON, "El monoteísmo como problema político", en *Tratados Teológicos*, Madrid 1966, 27-66 (original alemán de 1935); E.K. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century. Especially as shown in Addresses to the Emperor*, N. York 1967; GH WILLIAMS, "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century", *Church History* 3-4, 1951, pp. 3-33 y 3-26; J. CESKA "La base politique de l'homoousios d'Athanase", *Eirene* 2. 1963, 135-154; E.W. BARNARD. "Athanase et les empereurs Constantin et Constance", en *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974, 127-143.; G. BARBERO, "La patristica", en L. FIRPO (ED.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali. II, 1. Ebraismo e Cristianesimo*, Torino 1985, 499 ss. Sobre el supuesto origen germano del Arrianismo occidental y su reinterpretación en la historiografía nazi, cf. H.E. GIESECKE, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig-Berlin 1939 y H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser: Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zollikon-Zürich 1947 (1ª ed. en holandés, 1946). Otras referencias pueden verse en M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident*. 335-430, Niort 1967, pp. 13-14 y M. SIMONETTI, "Arrianesimo latino", *Studi Medievali* 1967, 663-744. Quizá haya sido W.H.C. FRIEND quien más ha insistido en el desigual comportamiento de los occidentales (defensores de la independencia de la Iglesia frente al Estado, salvo los donatistas), y los orientales (predispuestos a la colaboración y hasta confusión de ambos): "The Roman Empire in Eastern and Western Historiography", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 194 (NS 14), 1968, pp. 19-32 y su más reciente *The Rise of Christianity*, Londres 1986, 492 ss. (en contra R. KLEIN, *Constantius II und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977, 13-15). Como ilustración del supuesto antirromanismo cristiano, nada más expresivo que la contundente afirmación de F. de MARTINO: "Il Cristianesimo, nato antiromano, tale restava" (en *Storia della Costituzione Romana*, Nápoles 1975, Vol. V, 598). Para una valoración de las fuentes y de los argumentos esgrimidos por estos autores, cf. F. PASCHOUD, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma 1967, 178-84 y M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 563 ss.

## I.- CONSTANTINO Y EL CONCILIO DE TIRO

Ya antes del Concilio de Nicea Constantino había favorecido a la Iglesia con diversos privilegios de orden económico y legal, y había mostrado profundo interés en preservar la unidad eclesiástica frente a las desavenencias donatistas en Africa. Estos mismos criterios presiden también su comportamiento ante la controversia arriana: recordemos que la convocatoria del Concilio en Nicea fue iniciativa suya, que los obispos se sirvieron del transporte público, celebraron sus reuniones en la *basileia* o *palatium*, recibieron del Estado su mantenimiento diario y al final, además de ser obsequiados según su rango, fueron agasajados en un banquete conmemorativo de la *vicennalia* imperial. Si hemos de creer a Eusebio, el propio emperador intervino en las discusiones conciliares, presidió por tanto alguna de sus sesiones y aprobó el Credo presentado por el mismo Eusebio. Para el obispo de Cesarea todo fue cual prefiguración del Reino de Cristo, aunque Constantino ni siquiera estaba bautizado, y nadie pareció extrañarse de sus medidas represivas contra los disconformes, el exilio, la confiscación de sus edificios de culto, la quema de los libros de Arrio y la amenaza de ajusticiar a quien los poseyese con el fin de aniquilar no sólo sus doctrinas sino también la memoria de este "porfiriano" (VC III, 9, 13, 64-5; Socr. 1,9; Soz. 1,21). No es menos elocuente que fuese también Constantino quien hubiese de decidir, en el 326, sobre el carácter herético o no de algunos grupos afectados por esta legislación represiva, como fue el caso de los novacianos a quienes consideró libres de sospecha y con derecho, por tanto, a retener sus propiedades (CTh XVI 5,2). La suerte de individuos y colectivos dependía tanto de una decisión personal del emperador que a partir de ahora serán innumerables las apelaciones y recursos de clérigos a la Corte, siendo vanos los intentos conciliares por limitarlos o encauzarlos al menos a través de las jerarquías eclesiásticas<sup>3</sup>.

Pero el conflicto arriano, formalmente resuelto en Nicea, no hizo sino enconarse en los años siguientes, aunque las desavenencias doctrinales parecen pasar a un segundo término en beneficio de las disciplinarias, muy especialmente la comunión con Atanasio de Alejandría. Desde su nombramiento como obispo en 328, éste había acudido en diversas ocasiones a la Corte para defenderse de las imputaciones de sus enemigos religiosos, tanto melecianos como arrianos. Las acusaciones en su contra se hicieron sin embargo cada vez más graves, sumándose a los cargos puramente religiosos otros de naturaleza criminal, que incluían la tortura, prisión y el asesinato de clérigos egipcios a los que injustamente

3 Soz. 1,22; IV 8; Soc. IV 2; Basilio, Ep. 68, 74, 75, 247... Cf. F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World*, Londres 1977, pp. 590-607; J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain (IVe-Ve siècles)*, París 1958, 607 ss. Todavía al filo del s. V, el texto arriano *Opus imperfectum in Matthaeum* (PG 56, 611-948, 659), que muestra conocer bien los procedimientos de la corte, alude a estos beneficios imperiales, al igual que CTh XI 20 1 y N.D. Occ. XII 32.

había delatado ante la autoridad civil (Soz. II 25). Constantino, que deseaba celebrar en paz las ceremonias de su *Tricennalia*, decidió aclarar la situación convocando un concilio en Tiro cuyas sesiones se iniciarían en Julio del 335. Según las normas ya habituales, la intervención imperial no se limita a la convocatoria (aunque en este caso Atanasio fue expresamente obligado a asistir), sino que además el Estado subvenciona el transporte y mantenimiento de los asistentes y las sesiones se desarrollan bajo la estrecha supervisión del *comes* Flavius Dyonisius. Los enemigos de Atanasio logran que se constituya una comisión investigadora, de la que formaron parte los occidentales Ursacio de Singidunum y Valente de Mursa, que de inmediato se dirige a la Mareótida bajo escolta militar y allí realiza su labor con la connivencia del prefecto Filagrius. Los obispos egipcios partidarios de Atanasio envían sus protestas al concilio y a las autoridades civiles y piden formalmente al *comes* que apele estas decisiones sinodales ante el emperador (Apol. 73; 75; 79), sin duda confiados en las resoluciones favorables al obispo alejandrino adoptadas anteriormente por Constantino. De hecho, fue la negativa del *comes* a tramitar esta apelación lo que provocó la huida del ya depuesto Atanasio a Constantinopla, consiguiendo nuevamente ser recibido por el emperador (Noviembre del 335), aunque esta vez, ante la acusación de obstaculizar el avituallamiento de la capital desde Alejandría, sería condenado al exilio en Tréveris (5-II-336). Según Sozomenos (II 31), Constantino creía restablecer así la paz en la Iglesia en tanto que Atanasio se cuestiona ahora si puede llamarse sínodo a la asamblea de Tiro, "presidida por un *comes*, con la presencia de un *speculator* y con la guía de un *commentariensis* en lugar de un diácono de la Iglesia" (Apol. 8, 3).

## II.- LA REVANCHA DE SERDICA

La muerte de Constantino y la división del Imperio Romano entre sus hijos acentuó aún más el trasfondo político de las disidencias eclesiásticas, pues convirtió el conflicto arriano en el factor referencial de las concepciones religiosas y culturales que siempre distanciaron al mundo clásico griego del latino. Al debate doctrinal se suma ahora la pretensión romana de asumir un papel judicial preeminente como cabeza apostólica de la cristiandad, algo que ni la tradición eclesiástica ni la sabiduría griega podían reconocer. En cuestión de años, el alejamiento se hizo irreversible, a pesar de que los obispos orientales aprobaron en el concilio antioqueno de la Dedicación (*in encaeniis*, verano del 341) cuatro fórmulas de fe de carácter conciliador, cuya ortodoxia, sobre todo la del llamado segundo Credo de Antioquía, será reconocida por ilustres Padres antiarrianos, como Hilario de Poitiers o Basilio de Ancira. Es una anécdota elocuente que fuesen estos antioquenos quienes advierten a Julio I que sería inaudito convocar un concilio sin orden imperial...

La respuesta occidental se produjo en el concilio de Sédica (343), convocado naturalmente por los emperadores Constante y Constancio, aunque siempre con la iniciativa del primero cuya intervención habían reclamado tanto el papa Julio como Atanasio. Tras retirarse los orientales -que no admitían la presencia en el Sínodo del depuesto Atanasio-, los obispos nicenos formularon unos imprecisos criterios doctrinales y concentraron su trabajo en la elaboración de diversas medidas disciplinarias que condenaban descaradamente conocidos comportamientos de sus colegas griegos o bien justificaban los propios, instituyendo además la sede romana como tribunal de apelación episcopal. El ajuste de cuentas contra los acuerdos de Tiro y Antioquía se completó con la excomunión de Ursacio, Valente y otros obispos orientales y, sobre todo, con la reposición de Atanasio, cuya excomunión por el Sínodo de Tiro nunca había sido reconocida en Occidente. El emperador senior Constante, que había estado representado por el *comes* Musonianus, hizo valer estas decisiones mediante delegados personales encabezados por el *magister militum* Salia. Constancio, acosado por otros problemas, tuvo que aceptar las disposiciones fraguadas en la corte de Tréveris, entre ellas el regreso de Atanasio y su entrada apoteósica en Alejandría el 21-X-346: en esta ocasión el santo obispo no tuvo ni una palabra de queja por la intromisión de los funcionarios imperiales en los asuntos eclesiásticos. Dada la tensión creada entonces entre Oriente y Occidente, y su condición de súbditos de Constante, la situación de Valente y Ursacio se hizo de tal modo insostenible que en 347 asisten al Sínodo de Milán y, en presencia del emperador, son perdonados tras presentar un *libellus* de retractación. No obstante, marchan de inmediato a Roma y, ante el *presbyterium* de Julio, presentan otro *libellus* exculpatorio, anatemizan a Arrio y a sus satélites y luego escriben al propio Atanasio expresándole su fraternidad. Reintegrados así en la iglesia occidental, nadie se interesó en exigirles la profesión de la fe nicena...<sup>4</sup>

### III.- RIMINI Y EL TRIUNFO ARRIANO

La muerte de Constante a mediados de siglo convirtió al filoarriano Constancio en emperador único, dando así un nuevo giro a las relaciones de fuerza de las diversas sectas cristianas. Nuevamente resulta llamativo la ausencia de imposiciones dogmáticas por parte de los arrianos, quienes una vez más consiguen la destitución de Atanasio y su exilio entre los años 356 y 362<sup>5</sup>. No obstante, el

4 Cf. A. HARNACK, *History of Dogma*, Oxford 1898, IV, 68-69; C.J. HEFELE, *Histoire des Conciles* I,2, Paris 1907, 825 ss.; H. HESS, *The Canons of the Council of Serdica*, Oxford 1958; C. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Milade à Sixte III (311-440)*, Roma 1976, I, 208 ss.; M. SIMONETTI, *La crisi ariana...* 561 ss.

5 H.I. MARROU, *Nueva historia de la Iglesia. Desde el Concilio de Nicea hasta la muerte de san Gregorio Magno*, Madrid 1982, 301.

desarrollo doctrinal experimentado desde Nicea y la heterogeneidad de Credos aprobados en los diversos concilios, exigía de modo imperativo la elaboración de una fórmula de fe conciliadora y unitaria. Con este propósito convocó Constancio los Concilios de Rímini y Seleucia el año 359, y una vez más puso a disposición de los obispos el transporte público y todo lo necesario para la celebración de las sesiones y el mantenimiento de los asistentes.

Como es bien sabido, los obispos occidentales reunidos en Rímini, mayoritariamente nicenos, optaron de inmediato por una solución simplificadora y tajante, reafirmando en sus postulados homousianos y condenando a sus contrarrestantes doctrinales, en particular los de tendencias homeas, el 21 de Julio. Creyendo que nada había cambiado desde Nicea y Sérđica, dieron así por finalizada su labor y envían confiados una delegación informativa al emperador, con el ruego de que les autorice regresar a sus iglesias de origen antes de que llegase el crudo invierno. Constancio, que buscaba fórmulas de entendimiento y compromiso, rechazó estas veleidades occidentales y no tardó en obtener sus propósitos, pues ya a inicios de Octubre esta delegación episcopal renoncó en la ciudad de Niké haber actuado erróneamente "por malignidad diabólica". Poco después, todos los obispos reunidos en Rímini, cerca de 400 según algunas fuentes, aprobaron un Credo de tendencia homea, al igual que harían sus colegas orientales reunidos en Seleucia. Este Credo, ratificado al año siguiente en Constantinopla, será la base doctrinal del arrianismo tanto para los romanos como para los bárbaros. La supuesta claudicación de Rímini y el evidente y radical cambio de actitud en apenas unos meses causó profundo estupor en contemporáneos como Jerónimo (*Dial. adv. Lucif.* 19) y puso al descubierto la superficialidad de las convicciones doctrinales en Occidente, algo que difícilmente se podía negar atribuyéndolo a pérfidas argucias arrianas o a simples amenazas imperiales, como quieren hacer creer Hilario de Poitiers o Sulpicio Severo. Precisamente Hilario nos hace saber que tras el acuerdo de Rímini, estos obispos escriben al emperador agradeciéndole haberles iluminado en el cumplimiento de sus deberes y renovándole su adhesión personal (Fr.h. IX), mientras que Sulpicio reconoce sin embages la preocupación de Constancio por los desacuerdos doctrinales en la Iglesia y su deseo sincero de lograr la unidad y la paz en Rímini, llegando incluso a chantajear al prefecto Tauro prometiéndole el consulado si consigue que los obispos lleguen a un acuerdo. Y aclara que los más recalcitrantes occidentales firmaron a la postre el Credo porque "presentado por los orientales bajo el patrocinio imperial, su rechazo implicaba un sacrilegio" (*Chron.* II, 35-45). En realidad el conflicto tenía un fuerte carácter jurídico, pues afecta a las competencias y validez que la Iglesia todavía no acierta a dar a las decisiones contradictorias de un concilio general (Nicea) y provincial (Tiro), si bien la posterior autoexculpación de los ortodoxos, necesitada de una justificación creíble para la rehabilitación de su episcopado, querrá explicarlo todo por el acoso imperial o la perfidia de sus consejeros Ursacio y Valente: "las grandes claudicaciones

colectivas conocen, como bien sabemos, el recurso liberador a estos chivos expiatorios", dice con acierto Meslin<sup>6</sup>.

#### IV.- AMBROSIO Y EL CONCILIO DE AQUILEYA

La muerte de Constancio en 361 y los años de neutralidad religiosa impuesta por los emperadores Juliano y Joviano (361-364), fueron aprovechados por el episcopado niceno para recomponer sus filas y recuperar el terreno perdido durante la gran crisis del 357-360. Recordemos que los concilios de Lutecia (celebrado en el 360 al calor de la insurrección de Juliano en la Galia) y de Alejandría (362) acordaron readmitir a los *lapsi* en sus respectivas sedes episcopales *venia ex poenitentia*. Esta autoexculpación fue acompañada de una intensa ofensiva contra los obispos arrianos instalados en sedes occidentales durante el reinado de Constancio. Los resultados alcanzados son contradictorios y de difícil valoración, pero en el balance final quizá pesaran más los fracasos que los logros: radicalismo y defección de grupos rigoristas y luciferianos, fracaso de las campañas de Hilario y Eusebio de Vercelli contra el arriano Auxencio de Milán, acentuación de las divisiones internas en Antioquía y sangrienta lucha por el papado entre ursinianos y damasianos en Roma... Dada la política filoarriana de Valente en Oriente y la neutralidad de Valentiniano en Occidente, la situación religiosa sólo cambiará sustancialmente tras la muerte de éste en 375 y la consiguiente subida al poder del joven Graciano que, como es bien sabido, actuará bajo la rigurosa tutela de Ambrosio, el nuevo obispo de Milán con el que damos fin a nuestro breve recorrido histórico.

Más que espíritu pagano convertido al cristianismo, Ambrosio es el mejor exponente del magistrado civil convertido en magistrado eclesiástico que tan frecuentemente constatamos en el Bajo Imperio: en 373, cuando ni siquiera estaba bautizado, abandonó su cargo de *consularis* de Aemilia-Liguria para ocupar la cátedra episcopal de Milán, aunque no sin antes obtener el beneplácito de Valentiniano. En sus ideas y en su comportamiento, siempre fue un *spectabilis* decidido a someter a la ley divina, esto es a la Iglesia, la ley cívica y el Estado<sup>7</sup>. Baste recordar en este sentido su eficaz empeño en el nombramiento de obispos ortodoxos y

<sup>6</sup> *Les ariens*, 272.

<sup>7</sup> Sobre el obispo milanés cf. los trabajos clásicos de H. von CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlín 1929; J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, París 1933 y F.H. DUDDEN, *The life and times of St. Ambrose*, Oxford 1935. Entre la abundante bibliografía reciente cabe destacar G. GOTTLIEB, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen 1973; J. GAUDEMET, "Droit séculier et droit de l'Eglise chez Ambroise", en *Ambrosius episcopus. Cong. int. di studi ambrosiani nel XVI cent. dell'elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milano (1974) 1976, Vol. I, 286-315; R. CANTALAMESSA, "San'Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici del suo secolo", *Ibidem* 483-539 y S. MAZZARINO, *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma 1989. Sobre el contexto social, económico y político de la Italia septentrional en época ambrosiana, J.F. MATTHEWS, *Western Aristocracies and Imperial Court, AD 364-425*, Oxford 1975, 183 ss. Para su producción literaria y ediciones, cf M.G. MARA, "Ambrosio de Milán", en *Patrologia III* (Madrid, 1981), 166-211.

fieles a su persona para las numerosas sedes situadas en torno a Milán y en las diócesis occidentales de Iliria. En estas regiones desplegaría Ambrosio una trepidante actividad, pues allí se había consolidado un fuerte bastión arriano al amparo de los emperadores orientales y, dada su proximidad y estrechas vinculaciones con la Italia septentrional, era cada vez más numerosa la presencia aquí de misioneros arrianos que amenazaban la labor ambrosiana, presencia que se acentúa ahora debido al constante flujo migratorio provocado por el avance de las tribus bárbaras en las provincias danubianas<sup>8</sup>: ya en 376-77 logra que se nombre al niceno Anemius como obispo de Sirmio, frente al candidato homeo de la emperatriz Justina, y un año después (378) denuncia ante Graciano la peligrosa presencia arriana en El Ilírico, escribiendo entonces para el emperador los dos primeros libros de su tratado *De fide*. Los hechos vinieron a darle de inmediato la razón, pues homeos procedentes de aquellas diócesis ocuparon una basílica de Milán probablemente para celebrar en ella los ritos bautismales (Pascua del 379): Graciano ordena a poco devolver la basílica (por intervención del Espíritu Santo según Ambrosio: Ep. 2, 28; De off. II 70, 136 y De Spir. S. 1, 19-21), revoca además el edicto de tolerancia de Sirmio y prohíbe a los herejes reunirse y disponer de un clero y de una jerarquía propia (CTh. XVI 5.5: Milán 3-VIII-379). Al año siguiente Graciano acentúa su política nicena y ambrosiana ordenando la confiscación de los lugares de culto de los herejes (CTh XVI 5,4: 22-IV-380<sup>9</sup>). A pesar de todo, Ambrosio hubo de enfrentarse a la intrepidez de arrianos perseguidos como el obispo de Poetovio, Julianus Valente, a quien vemos desarrollando una intensa actividad proselitista en Italia mientras se celebraba el Concilio de Aquileya. Acusándolo de llevar vestimenta goda y de contribuir a la entrega de Poetovio a los bárbaros, Ambrosio pidió a Graciano que lo expulsase de Milán.

Pero su enemigo más formidable quizá fuese el también ilírico Paladio, obispo de Ratiaria, cuya carrera oscura y paradójica sólo nos es parcialmente conocida por su *Oratio contra Ambrosium* (c. 381-84). Ambrosio lo vitupera como "una de las cabezas de la hydra infernal" (De fide I, vi, 45; Ep. X y XII) y trató de refutar, en los tres últimos libros del *De fide*, las objeciones "dialécticas" que aquel había planteado contra los dos primeros redactados en el 378. Hostigado eclesiástico y políticamente, Paladio consigue sobre el 380 que Graciano se

8 S. GREENSLADE, "The illyrian churches and the vicariat of Thessalonica", JTS 46, 1945, 17 ss; C. PIETRI, Op. cit. 776 ss. y R. LIZZI, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L'Italia Annomaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como 1989, 15 ss. EADEM, "Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy", JRS 80, 1990, 156-173; Y.M. DUVAL, "Aquilée et Sirmium durant la crise arienne (325-400)", AAAd 26, 1985, 331-79.

9 El edicto de tolerancia, que excluía a iotinianos, eunomianos y maniqueos, fue promulgado en Sirmio tras el desastre de Adrianópolis (9-8-378), pero sólo nos es conocido por Soz. HE VII 1 y por el edicto de CTh. XVI, v. 5 que lo abrogó en agosto del 379. En cuanto a la fecha de la ley del CTh. XVI 5,4 (en realidad se trataría de la ratificación por Graciano del edicto teodosiano del 27 de Febrero del 380), cf. J.R. PALANQUE, "Sur la date d'une loi de Gratien contre l'hérésie", RH 168 (1931) 87-90. Sobre los privilegios eclesiásticos en general, cf. J. GAUDEMET, *L'Eglise*, 172-179 y 595 ss. y P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain* (311-476), Roma 1972.

comprometa a convocar un concilio general para resolver las desavenencias doctrinales. Sin embargo, el concilio celebrado en Aquileya (3-IX-381) no pasó de ser un conciliábulo de 35 obispos mayoritariamente ambrosianos, cuya legitimidad apenas si podía sostenerse gracias al carácter imperial de su convocatoria<sup>10</sup>. En todo caso, Paladio se queja de haber visto burladas sus esperanzas en un concilio general, encontrándose por el contrario inerte ante un tribunal manipulado por Ambrosio y su aliado Dámaso, a quien niega la primacía de Roma y del que denuncia su *adrogantia* y un gusto manifiesto por la *adulatio*. Paladio hubo de contemplar con impotencia cómo se le condenaba por arriano basándose no en sus propios escritos, sino en un texto de Arrio. Ambrosio lo responsabiliza además de las invasiones bárbaras y hace valer la comunión con Roma por encima de los acuerdos de Rímini, cuya catolicidad ya había negado Dámaso por carecer, a diferencia de Nicea, de la aprobación de Roma<sup>11</sup>.

Así pues, Ambrosio impuso a placer sus criterios dogmáticos y disciplinarios y de inmediato se dirige al emperador Graciano para que haga ejecutar los acuerdos conciliares y permita que Paladio y el también condenado Secundiano fuesen reemplazados por obispos designados por los propios delegados sinodales (Ep. 10, 8), aunque quizá fuese en parte innecesario, pues ambos debieron verse ya afectados por el edicto del 19-VII-381 (CTh XVI 5, 8) que estipulaba la confiscación de los edificios de culto y demás propiedades arrianas. A los encausados sólo les quedaba el recurso a la protesta ante tamañas arbitrariedades: acusaron al prefecto del pretorio Syagrius de connivencia con Ambrosio (Diss. 121; PLS 1, 722) y reclamaron inútilmente un debate teológico ante *auditores* laicos, pues a ello se opuso el obispo milanés argumentando que *sacerdotes de laicis iudicare debent, non laici de sacerdotis* (Gesta 51; Ambrosio, Ep. 10, 6).

El septuagenario Paladio se vuelve entonces hacia Oriente, donde los homeos ilirios mantenían estrechas relaciones con Úlfila, que llevaba 35 años en Moesia. Ambos se dirigieron a la Conferencia de las Sectas convocada por Teodosio, con la esperanza de ver revocada la sentencia de Aquileya. Dado que

10 La fuente principal es la denominada *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* (DM), es decir, el comentario de Maximino a las Actas conciliares de Aquileya en defensa de Paladio, recogido en el Codex Parisinus 8907 (editado por F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila*, Stasbourg 1899 y PLS 1, 692-727). La parte final de la DM (folios 333-348 del Codex) bien podría ser una *Palladii contra Ambrosium oratio*. La DM incluye además fragmentos del tratado de Paladio (al que alude Vigilio de Tapso: PL 62, 230) contra el *De fide* ambrosiano así como el "Panegírico de Úlfila por Auxentio" (ampliado quizá por Maximino) seguido de la profesión de fe del obispo godo (*Epistula de fide, vita et obitu Ulfilae*: PLS 1, 691-728; escrito poco después del 383). Sobre esta literatura, cf. M. MESLIN, *Les ariens*, 111 ss., M. SIMONETTI, "Hilario de Poitiers y la crisis arriana en Occidente. Polemistas y herejes", *Patrologia* III (Madrid 1981) 38 ss. y J.M. HANSENS, "Il concilio di Aquileia nel 381 alla luce dei documenti contemporanei", *Scuola cattolica* 103 (1975) 562-644. La edición más reciente y cuidada de todos estos materiales es la de G. GRAYSON, *Scolies ariennes su le Concile d'Aquilee*, Paris 1980 (SC 267), donde también se pueden consultar las propias actas conciliares o *Gesta concilii Aquileiensis*, que tradicionalmente se han editado entre las obras de Ambrosio (por ej. PL 16, 955-990 y CSEL 82/3, pp.313-368).

11 *Nos vero christiani* (Fr. I, XIV, VIII), *Arium nec vidi nec scio qui sit* (Gesta 14 y 25) afirma Paladio para rebatir la peregrina acusación y desvelar la farsa conciliar. Ambrosio, *De fide* II 16, (PL 16, 588); Ep. XI, 4 (PL 16, 946A); *Diss.* 344 (Kaufmann 86); Dámaso, Ep. *confidimus* del 369-70 (PL 13, 349 A y Teod. HE II 17). Naturalmente, fue la presencia en Aquileya de convictos arrianos, que en sentido estricto no podían tomar parte en un Concilio ortodoxo, lo que sirvió de coartada religiosa para transformar las primeras sesiones de la asamblea episcopal en un tribunal eclesiástico: cf. G. GOTTLIEB, "Les évêques et les empereurs dans les affaires ecclésiastiques du 4<sup>e</sup> siècle", *Museum Helveticum* 33, 1976, 38-50, en especial pp. 47ss.



éste había pedido que cada secta diese por escrito su Credo, es probable que Paladio redactara entonces un informe justificativo (probablemente sus "Fragmentos teológicos"), mostrando que la fe de Rímini nada tiene que ver con herejías como las de Fotino o Macedonio. La muerte de Ulfila le privó sin duda de su principal apoyo oficial y Teodosio decidió prohibir toda *disputatio de fide* (Gesta 4). No obstante, sabemos por la *Dissertatio Maximini* que Paladio no se rinde y escribe ahora su *Oratio contra Ambrosium*, testimonio último del que sin duda fue el teólogo homeo más brillante de Iliria<sup>12</sup>.

Aunque el año 381, en el que también se ratifican las ideas nicenas por el concilio de Constantinopla, supuso la derrota definitiva del arrianismo occidental, Ambrosio consolidaría poco después el triunfo de la ortodoxia con ocasión de la postrera reacción herética en Occidente, en el conocido "conflicto de las basílicas" (primavera del 385): basándose en la legalidad de Graciano y en una impresionante movilización popular, Ambrosio se opuso con éxito a la petición de la regente Justina, cuya corte se había trasladado desde Sirmio a Milán, de que los nicenos cediesen una basílica a la comunidad arriana de Auxencio II. La emperatriz reaccionó modificando la legislación mediante un edicto que restablecía la libertad para los homeos de Rímini-Constantinopla (Enero del 386-CTh XVI I 4). El *magister memoriae* Benivulus prefirió dimitir antes que redactar esta ley inspirada probablemente por Auxencio II, pero de todas formas Justina obtuvo un nuevo y sonoro fracaso ante la resistencia indomable de Ambrosio, a quien apoya el pueblo de Milán y sectores poderosos de su aristocracia: la victoria ambrosiana se verá pronto sancionada y sacralizada por el oportuno descubrimiento (17/19 Junio 386) de los cuerpos de los mártires milaneses Gervasio y Protasio, cuyos milagros y portentos avalaron de inmediato la ortodoxia nicena.

## V.- EMPERADOR Y OBISPOS

A tenor de lo expuesto en este breve recorrido histórico, ninguna actitud política peculiar parece definir los comportamientos de sus principales protagonistas. Nicenos y arrianos apelan con frecuencia a las instancias civiles o al propio emperador, tanto para solventar problemas individuales como para hacer ejecutivos los acuerdos conciliares. El respeto y la fidelidad al Imperio Romano y a sus instituciones está, pues, fuera de toda duda para los contendientes de esta larga querrela. En lo que respecta al poder político, se constata ante todo y

<sup>12</sup> Como afirma M. MESLIN, que identifica el informe con los *Fragmenta arriana* de Bobbio (PL 13, 593-628), se trata de un testimonio singular de "la lucha de influencias vigorosamente llevada ante Graciano y Teodosio por los Arianos del Ilirico, para defender su situación gravemente amenazada por la ortodoxia milanese y romana" (*Les ariens*, 129).

constantemente su manifiesta voluntad de asegurarse el apoyo de la mayoría, propiciando para ello soluciones centristas o de síntesis y condenando sin paliativos las posiciones doctrinales extremistas de uno y otro signo.

Según pudo ya observar el historiador eclesiástico Sócrates, "desde que los emperadores comenzaron a profesar la religión cristiana, las cuestiones de la Iglesia dependen de ellos, de modo que incluso los Sínodos más importantes se han celebrado, y todavía se celebran, a su arbitrio" (HE, V, intr.), lo que equivale a reconocer que el juicio imperial vino a convertirse en el criterio último de ortodoxia y, en consecuencia, los problemas doctrinales irán siempre a la zaga de los disciplinarios y políticos. Esto es, en esencia, lo que ya podemos constatar bajo Constantino, cuya intervención en el conflicto se hizo siempre a iniciativa de alguna de las partes, todas acudieron a él en busca de un veredicto inapelable y fueron también todos los implicados quienes, en una u otra ocasión, se verían beneficiados por las resoluciones del Emperador. Bajo su reinado empezamos a tener noticias de comunidades arrianas asentadas en las ciudades más importantes del Ilírico, lugar de contacto del Occidente latino con la cultura griega del Imperio, y enclave decisivo ante el amenazante mundo de los bárbaros. Sería en estas ciudades romanas, que entonces parecen vivir años de progreso económico y demográfico al abrigo de sus importantes funciones militares y administrativas, donde las ideas teológicas arrianas tendrían su primera versión latina, y sus obispos jugarían un papel muy destacado como peones de la política religiosa imperial en Occidente: Sabaria, Poetovio, Mursa, Sirmio, Singidunum, Ratiaria, Durostorum, Marcianópolis...<sup>13</sup>.

Recordemos en primer lugar a Ursacio de Singidunum y Valente de Mursa, figuras casi legendarias, maltratadas por la literatura ortodoxa, que aparecen desde su juventud defendiendo las opciones mesuradas de los Eusebianos en el Concilio de Tiro y en su comisión de investigación sobre Atanasio. Tras la deposición de éste, también formarían parte de la delegación conciliar encargada de informar a Constantino. Los obispos ilíricos entran, pues, con fuerza en la escena político-religiosa, participando nuevamente cerca del emperador en la deposición y exilio de Marcelo de Ancira así como en la consagración episcopal de Macedonio en Constantinopla. Pero en el Occidente regido por el ortodoxo Constante su influencia fue escasa, pues sabemos que Valente no logró en 342 cambiar su obispado de Mursa por el más importante de Aquileya, siendo precisamente este intento frustrado (que se saldó con la muerte del obispo local Viator) lo que provocó la reacción occidental de Sárdica, cuyos cánones 1 y 2 prohibieron tales traslados de sedes episcopales. En este concilio se alinearon nuevamente con los orientales y con ellos firmaron la excomunión de los principales valedores de Atanasio: Julio de Roma y Osio entre otros. Ya hemos señalado cómo en el 347 debieron

13 J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris 1918; M. MESLIN, *Les Ariens*, 71 ss.

claudicar ante el emperador y el papa, pero su sonada palinodia fue de naturaleza más política que religiosa (no consta que debieran profesar la fe de Nicea), consistiendo principalmente en la expresión de su fidelidad a la política religiosa del emperador y de sus portavoces (Julio y Atanasio).

En esta lógica, la muerte de Constante cambiará radicalmente las cosas, sobre todo tras la victoria de Constancio sobre Magnencio en la sangrienta batalla de Mursa (28-IX-351), que el emperador atribuyó a la intercesión religiosa de Valente (S. Severo Chr. II 38). Ese mismo año, y por expreso deseo imperial, es nombrado Germinio (natural de Cízico) obispo de la floreciente capital tetrárquica Sirmio, sustituyendo a Fotino, un sabelianista de combate que había mantenido impertérrito su silla episcopal a pesar de las condenas formuladas en su contra por los Occidentales en 345, 347 y 348, y por los Orientales en 344 y 348: un caso elocuente del alcance ejecutivo de las decisiones conciliares... Y también ahora se reinicia la persecución de Atanasio y sus seguidores (Dionisio de Milán, Lucifer, Eusebio de Vercelli...), en la que, según el obispo alejandrino (*Hist. ar.* 31-2) participaron funcionarios imperiales, *notarii* y *palatini*, asistidos por el clero arriano.

Fuese o no así, sigue siendo esclarecedor que el principal objetivo imperial sea la persona de Atanasio y no las cuestiones doctrinales. De hecho, la teología antioquena del 341 estará vigente hasta que los concilios de Sirmio, Rímini y Seleucia formulen un nuevo Credo como propuesta para la reconciliación y la unidad eclesial, según vimos anteriormente. En ellos se consagró la victoria de las posiciones moderadas y unitarias del Trio Ilirio, y Constancio pudo inaugurar el 1 de Enero de 360 su décimo consulado en la tan ansiada paz religiosa. No era, en realidad, una apreciación equivocada, pues a pesar de las críticas que ahora formula Atanasio en la *Historia Arianorum*, no podemos olvidar que él mismo había reconocido poco antes, en su *Apología ad Constantium*, el derecho imperial a inmiscuirse como juez en asuntos eclesial: la hostilidad es, pues, coyuntural tanto para los nicenos como para los arrianos, pues a la postre todos creían entonces que, de facto y quizá de iure, el emperador era la cabeza efectiva de la Iglesia y el único con poder para convocar concilios y hacer válidas sus decisiones<sup>14</sup>.

Es posible que la división del Imperio entre emperadores de credos dife-

14 Gregorio de Elvira, *De fide* IV 14-18 (vid. nota 3). Según Atanasio (*H. Ar.* c.33 = PG 25, 732), en el concilio de Milán (355) Constancio habría afirmado: "mi deseo es el canon", y en cierto modo esa misma convicción podría deducirse de la difamación del príncipe como "Anticristo", por ejemplo en Lucifer (*de Sancto Athanasio*, L.1 = CSEL 14, 76, VII) o de las críticas menos radicales de Hilario (*De syn.* 4; 63; 78. Ad. Const., PL 10, 483, 522; 530; 557...) y Osio (carta a Constancio en *Atan. H. Ar.* 44 = PG 25, 744-48). No en vano Constancio reconocía que la estabilidad estatal dependía "magis religionibus quam officiis et labore corporis vel sudoris" (CTh 16, 2, 16, del 361). Cf. M. SIMONETTI, *La crisi*, 563 ss H. NORDBERG, *Athanasius and the Emperor*, Helsinki 1963, ejemplifica esta interdependencia político-religiosa en los acontecimientos de los años 351 (Concilio de Sirmium y victoria sobre Magnencio) y 357 (victoria sobre los persas y nuevo Concilio de Sirmium), en el apoyo de Galo a los Anomeos y motin y asesinato en Alejandría del obispo arriano Jorge por la muchedumbre pagana a la muerte de Constancio. El propio W.H.C. FRIEND ("Athanasius as an Egyptian christian leader in the Fourth Century", *New College Bulletin*, VIII, 1, 1974, 20-37, en especial pp. 34-35) reconoce que la actitud política de Atanasio dependió no sólo de los emperadores sino también de la coyuntura histórica, lo que contradice su tesis central sobre los diferentes contenidos políticos de las teologías de Oriente y Occidente.

rentes (Valentiniano y Valente) influyese de alguna manera en las desavenencias internas que alejaron a Germinio de Singidunum de otros obispos ilíricos, en especial de Ursacio y Valente. Aunque desgraciadamente desconocemos los pormenores de la ruptura, el hecho es de suma importancia, dado que Germinio había formado con éstos el temido y denostado Trío Ilírico (especie de gabinete de consejeros privilegiados de Constancio en asuntos religiosos), fue corredactor del Credo de Sirmio del 357, fecha en que Liberio le envió la carta *Quia scio vos* suplicándole su intercesión ante Constancio para regresar del exilio (Hilario, Fr. h. VI, 8) y cuando Constancio cambió de criterios teológicos, firmó la tercera fórmula de Sirmio o compromiso del verano del 358 y, en fin, también formó parte de la comisión redactora del Credo fechado (22-V-359), siendo excomulgado en Rímini el 21-VII. Artífice, pues, de la victoria del homeísmo, sus ideas moderadas se reflejan en la llamada *Altercatio Heracliani*, que narra su enfrentamiento dialéctico (13-I-366) con los laicos nicenos Heracliano, Firminiano y Aureliano, ante un vociferante pueblo y clero de Sirmio deseoso de que los acusados fuesen llevados ante la justicia del gobernador y condenados a muerte *quia seditionem fecerunt et de uno populo duos fecerunt*<sup>15</sup>. Pero Germinio no acepta entregar al consular estos cristianos tozudos que no admiten la fe de Rímini, pero sí su bendición episcopal. Sorprendentemente, poco después redacta una fórmula de fe homeousiana, claramente opuesta a la de Rímini, que despierta cierta inquietud en sus colegas Valente, Ursacio, Paulus y otros, y aunque Germinio se ratificó en el Credo datado, los obispos ilirios consideran esto insuficiente y, tras reunirse en Singidunum, le mandan una carta de reproches. Por consejo de Vitalis, funcionario de la Prefectura del Pretorio, Germinio -que siempre contó con el apoyo de su clero- se explica en carta a ocho obispos<sup>16</sup>. A su muerte (c. 375) le sucedió Anemius, el candidato de Ambrosio. Con él desaparece uno de los últimos miembros de esta generación de teólogos políticos formados por los eusebianos de los años 30, de los que han aprendido la fe basada en la Escritura y el arte de la prudencia y del compromiso, actuando más como administradores que como intelectuales. Sus sucesores occidentales del último cuarto de siglo e inicios del s.V, de tendencias más sectarias ante el triunfo imparable niceno, serán los encargados de hacer una reflexión teológica ante las persecuciones que sufren, y esta vez de carácter marcadamente arriano: de hecho, ésta es la auténtica teología arriana de Occidente<sup>17</sup>.

El Ilirico dejó de ser el bastión de la fe arriana y con él desaparecen lentamente los restantes focos heréticos de Occidente. En realidad, de éstos apenas tenemos informaciones esporádicas y no siempre fiables que sólo nos permiten

15 Texto en P. CASPARI, *Kirchenhistorische Anekdota nebst denen Ausgaben patristischer und kirchlichmittelalterlicher Schriften*, I, pp. 133-147, Christiana 1883 y, menos cuidado, en PLS I, 345-350.

16 Hilario, Fr.h. XIII; XIV, 1-2 (Estos *Fragmenta* tal vez sean restos de un *Adversus Ursacium et Valentem*). Cf. SIMONETTI, 109-10.

17 M. MESLIN, *Les ariens*, p. 299 y cap. 2.

conocer de modo impreciso anécdotas y personajes de valor muy desigual. En lo que aquí nos interesa, valga con recordar a Gaius de Sabaria, fiel a la fe de Rímini y enemigo de Hilario, de Atanasio y de Martin (a quien quizá azotó en Sabaria), que fue excomulgado en Rímini (21-VII-359) y Lutecia. Formó parte de la delegación a Constancio tras el protocolo de Niké y firmó la carta pidiendo explicaciones a Germinio de Sirmio sobre el comportamiento(?) de sus sacerdotes con él y Paladio en 366. Estos datos aislados apenas permiten considerarlo como un peón más de la política de Constancio, al igual que constatamos con los obispos de la parte más occidental del Imperio, en especial Potamio de Lisboa, Saturnino de Arles, Paterno de Perigueux o los italianos Zósimo de Nápoles, Epicteto de Centumcellae (Civita-vecchia), Auxencio I de Milán o el niceno Felix de Roma: todos fueron de algún modo personajes mejor informados que sus colegas sobre los problemas teológicos y políticos de la época, y más hábiles por ello en sus relaciones con el poder. Nada hay en su teología que se pueda denominar con rigor heterodoxo y mucho menos arriano en sentido estricto. Baste con recordar en este sentido que los escritos de Potamio son unánimemente reconocidos como ortodoxos, pensándose por ello que los escribió antes o después de su "conversión al arrianismo": sin embargo Meslin cree ver una evolución doctrinal y política desde su ortodoxa *Carta a Atanasio*, escrita en 346-350, hasta su *De substantia patris et filii et spiritus sancti*, carta posiblemente dirigida a los obispos españoles el año 353, que "marca su alineamiento con las tesis subordinacionistas de los Eusebianos" y lo delata como "un activo agente de la política religiosa de Constancio II en el Extremo Occidente", aunque el propio Meslin continúa diciendo que sobre este particular nada sabemos hasta el 357 (!)<sup>18</sup>.

La vinculación política de la mayor parte de estos obispos al emperador Constancio parece sin embargo indiscutible: aparte de las referencias más o menos fiables en este sentido del *Libellus Precum* sobre Potamio o Zósimo, sabemos que Epicteto, de posible origen capadocio, ocupó la sede de Centumcellae en los años 352-54 por su amistad personal con Constancio (Lucifer, *De non conv.* VII; Atanasio, H. Ar. 75), como también sería el caso de Felix en Roma y de los orientales Germinio en Sirmio o Auxencio en Milán. Como consejero imperial, Epicteto jugó un destacado papel en el asunto de Liberio (Teodoreto, HE II 16; Atanasio, loc.cit.; Hilario, Fr.h. IV, VI 9) y es una muestra singular de la confusión entonces reinante entre los compromisos políticos y religiosos: junto a su participación en Rímini y en la embajada de los homeos occidentales a Constancio, destaca su designación por éste como delegado ante Juliano para significarle que no se ratificaba su nombramiento imperial por el ejército de las Galias, aunque se le garantizaba la vida<sup>19</sup>.

18 *Les ariens*, 32-33. Las desavenencias interpretativas son frecuentes entre los historiadores modernos mejor documentados y en cuestiones fundamentales, como es el caso de M.SIMONETTI que, en contra de las tesis de M.Meslin, niega que Paladio sea el verdadero teórico del Arrianismo, considera que este papel lo desempeñó Ulfila, califica a éste de arriano "radical" y cree demostrar que Maximino no fue autor de las obras que le atribuye Meslin ("Hilario de Poitiers...38 ss).

19 Juliano. Ep. ad Ath. XV. Amiano Marcelino (XX 9), en cambio, habla de otro delegado, el cuestor Leonas.

El caso de Felix confirma una vez más el peso de las decisiones imperiales y la pretensión de encontrar la paz religiosa en torno a una sólida mayoría eclesiástica: promovido al pontificado de Roma por voluntad de Constancio, contó sin embargo con el beneplácito mayoritario del clero romano, aunque no de la aristocracia (Teodoreto II 14). Esto y su ortodoxia nicena provocó una embarazosa situación a la vuelta del exiliado Liberio: a petición de Constancio, los obispos reunidos en Rímini el 358 ordenan al clero romano que acepte a ambos como obispos de Roma. Sabemos que hubo conflictos (Felix intentó tomar la basílica de Julio en el Trastévere) y quizá para evitarlos ninguno asistió al concilio de Rímini del 359. Al final Felix se retiraría a sus dominios en Porto, conservando la dignidad episcopal, y su clero sería aceptado por Liberio. No obstante, la división debió persistir y ocasionar el cisma de los primeros años de Dámaso (366-71).

Una situación similar encontramos en Milán, residencia imperial, donde Constancio había designado obispo el año 355 a Auxencio, un oriental que ni siquiera hablaba latín y que hubo de tomar posesión de su cátedra episcopal con apoyo del ejército. Como Epicteto, su actuación como consejero fue más política que religiosa: excomulgado en Rímini (21-Julio-359) y Lutecia (360), nada perturbó seriamente su episcopado, siendo significativo que Valentiniano lo mantuviese como obispo de Milán, con el fin de preservar la paz religiosa. En esta ocasión serán los nicenos Hilario y Eusebio de Vercelli quienes tratarán de destituirlo en los años 364-65, haciendo que Auxencio compareciese ante dos altos funcionarios, el *Quaestor* y el *Magister officiorum*<sup>20</sup>. Pero ni esto ni las quejas de Atanasio en 369 ni la nueva condena del concilio romano del 372 impidieron que acabase su vida como obispo milanés en 374 rodeado del afecto de su comunidad. Su larga carrera episcopal en una sede tan importante como Milán nos muestra claramente los sólidos pilares que sustentaban, entre los años 360 y 374, las iglesias arrianas: la neutralidad imperial, el apoyo clerical y popular y, en fin, la legitimidad emanada de los anteriores concilios generales que, para ellos, ni requerían el refrendo de Roma ni mucho menos podían ser cuestionados por asambleas provinciales. Cuando Auxencio reclama la unidad, la catolicidad y la paz eclesiástica asentada en Rímini, frente al "puñado de obispos agitadores y condenados en concilios", Hilario sólo puede replicar acusándolo de mantener la unidad en la impiedad gracias al beneplácito imperial (c. Aux. 15; 1).

Sabemos bien hasta qué punto de dramatismo se elevaron bajo el episcopado ambrosiano los enfrentamientos entre la iglesia que él representaba y el poder político. Pero destaquemos de inmediato que estos enfrentamientos tuvieron lugar no sólo con la regente arriana Justina sino también con los nicenos Máximo y Teodosio, es decir, las relaciones del Cristianismo occidental con el Estado

20 La apelación de Auxentio a Valentiniano se ha conversado en Hilario, *Contra Auxentium* 7.

desbordan el ya de por sí amplio y complejo marco doctrinal. Además, en estas fechas también se ratifica la legitimidad del recurso a la jurisdicción civil (el can. 11 del Concilio de Roma del 378 autoriza al papa a defenderse ante un tribunal imperial en caso de que no quede satisfecho ante la asamblea eclesiástica) y el propio Ambrosio se vio con frecuencia beneficiado por los poderes públicos, apeló a ellos para hacer ejecutivas sus ideas de disciplina y de doctrina eclesiástica, y aceptó medidas tomadas por el Estado en contra de los herejes o en provecho de los ortodoxos, como vimos ya en el caso del Concilio de Aquileya y con la legislación de Graciano. Y así fue de hecho como se fraguó el triunfo del Cristianismo niceno<sup>21</sup>.

## VI.- EL PODER POLITICO DE LA IGLESIA DE OCCIDENTE

La legislación y la política pronicena de Graciano y Teodosio responden no tanto a motivaciones de fe personal cuanto a la correlación de fuerzas presentes en Occidente, nítidamente escorada a favor de la Iglesia desde la época de Ambrosio, según se constata en los amplios apoyos sociales conquistados por el obispo milanés. Su capacidad de movilización, perceptible desde su proclamación popular en el 374, se hará particularmente evidente y temible en su enfrentamiento con Justina a propósito del conflicto de las basílicas, donde Ambrosio se vio protegido por una muchedumbre de pobres (*aerarii, pauperes Christi*) a la que repartía monedas de oro y excitaba con proclamas bíblicas en pro del martirio. Negándose a ser juzgado por una tribunal de honor (Ep. 21), Ambrosio hizo valer su razón como un típico patrono rodeado de clientes y arropado por la solidaridad clasista de los sectores más poderosos de Milán. Pero su abierta insubordinación al poder cívico lo convertía también en un auténtico *tyrannus* (Ep. 20), y en este sentido sus apelaciones a un cierto nacionalismo milanés frente a las tropas godas leales a la Corte sólo puede entenderse como la afirmación de fidelidad a Roma por quien se cree investido de una autoridad tanto o más legítima que la de sus gobernantes. Así lo entendieron de hecho el *corpus mercatorum* (sancionado con una multa de 200 libras de oro), los *negotiatores* (arrestados) y los *honorati* a los que Justina amenazó con multas de 14.400 solidi,

21 Como es sabido, Teodosio actuará de modo sistemático en este campo, promulgando decenas de constituciones antiheréticas, de las que cabe recordar el edicto de Tesalónica (CTh. 16,2,25-28-II-380) que condenaba todas las herejías y proclamaba al cristianismo religión oficial, sin previa petición eclesiástica o conciliar, el decreto de 10-1-381 (CTh XVI 5,6), que daba todas las iglesias a los ortodoxos y prohibía a los herejes reunirse en el interior de las ciudades y, en fin, las promulgadas tras el fracaso de la conferencia del 383 (CTh. 16,5,11-13). Y en ocasiones hostigará a los arrianos a instancias de obispos ortodoxos como Anfiloco de Iconio (Soz. 7,6; Teod. 5,16), amén de la intromisión teodosiana en el nombramiento de obispos (en Constantinopla, por ej., designó primero a Gregorio Nacianzeno y más tarde a Nectario). Para una radical valoración del intervencionismo estatal como factor decisivo del triunfo cristiano, cf. Y. THEBERT, "A propos du triomphe du Christianisme", DHA 14, 1988, 277-345.

diez veces superior a las mayores previstas en el CTh, pero que, lejos de arredrarlos, les incita a expresar su disposición a pagar el doble con tal de mantener su fidelidad doctrinal (Ep. 20)<sup>22</sup>. La rendición final de la Corte suponía reconocer oficialmente la legitimidad de un poder religioso autónomo y basado en un amplio consenso social. Y no sorprende por tanto que la Iglesia, salvadora de almas, asuma desde ahora responsabilidades cada vez más importantes en la salud de un Estado asediado de peligros. Lo cierto es que Ambrosio supo responder a este reto con indudable acierto, seguramente porque ya desde su nombramiento como gobernador de Aemilia-Liguria creyó con toda sinceridad el consejo que le dio su protector y *amicus* el prefecto Sex. Petronius Probus: "*vade, age non ut iudex sed ut episcopus*", y quizá por ello será luego invocado como el *vir sanctus* que asegura la victoria de Arbogasto sobre los francos y el fracaso del usurpador Gildo en Africa: es un abismo lo que separa esta nueva cratofanía católica de los trágicos vaticinios que años atrás hacía el monje Isaac a Valente si no devolvía a los ortodoxos las iglesias que les había confiscado...<sup>23</sup>.

En un Occidente fragmentado por el fácil éxito de usurpadores como Máximo (que contó desde un principio con el beneplácito de los católicos galos) y donde la Italia annonaria vivía atemorizada por la proximidad de los bárbaros, la mejor tabla de salvación no era ya otra que la ofrecida por la Iglesia ambrosiana, o al menos así lo creyeron los sectores sociales más diversos de la época. El fracaso político y militar de Justina y Valentiniano, acogidos finalmente en el regazo teodosiano, vino a revalidar esta revolución histórica, que sella de algún modo el fin del Mundo Antiguo. Ambrosio no fue un caso excepcional, sino tal vez el más relevante paradigma de un episcopado comprometido en tareas políticas ante la incapacidad de los poderes públicos. El proceso se había iniciado años atrás y no madurará hasta siglos después, pero la rapidez con que se precipitan ahora los acontecimientos desveló casi de improviso la realidad de una Iglesia con más capacidad y prestigio que las instituciones del Estado, incluyendo la propia autoridad imperial que ya dependía sobremanera de la legitimación religiosa cristiana. Estas circunstancias históricas ejercerán un fuerte impacto en la reflexión teológica de finales del s. IV entre los vencedores nicenos y los vencidos arrianos, aunque en direcciones divergentes. Para los primeros, la esporádica y oportunista oposición al intervencionismo imperial en asuntos eclesiológicos se transforma en una teología política basada en la fe de Nicea. Esta es, en realidad, la gran aportación de Ambrosio, pues sólo ahora encontramos a una Iglesia que formula su proyecto político y religioso en torno a una ortodoxia doctrinal. Casi

22 L. CRACCO RUGGINI, "Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo", en *Ambrosius episcopus*, 230-265; S. MAZZARINO, *Storia sociale*, 21 ss. Ambrosio suele calificar a la familia regia de arriana y extranjera, protegida por los soldados godos que, según se reconoce, no comparten en su mayoría la fe homea (Ep. XX 2. 12; *In Lc V* 71; VIII; Paulino, *Vita Ambr.* 15; Soz. HE VII 13) mientras que al Emperador (13 años) lo llama catecúmeno adolescente, le recuerda que se debe preferir a Dios sobre los padres y considerar a Teodosio como su verdadero ancestro en la piedad (Ep. 17,12).

23 Paulino de Milán, *vita Ambrosii*, 8, 21, 30; Soz VI 40.



podríamos decir, que hasta entonces sólo el Estado había sido confesional y a él se habían plegado, de mejor o peor grado, los diversos grupos cristianos, con Ambrosio, es la Iglesia quien se hace confesional e impone al Estado su Credo niceno<sup>24</sup>. Para los derrotados, en cambio, la teología era ya tan sólo un ámbito de consuelo espiritual.

## VII.- LA ESCATOLOGIA DE LOS PERDEDORES

Calumniados, condenados y con sus obispos depuestos o exiliados, los arrianos de finales del siglo IV quedan reducidos a grupos sectarios que tratan desesperadamente de afirmar la ortodoxia de su pensamiento teológico. Es ahora cuando, al radicalizar sus posiciones doctrinales, podemos calificarlos de auténticos arrianos y, a fortiori, de herejes, condición que sólo abusivamente puede aplicarse a sus antepasados eusebianos triunfadores en Rímini y Seleucia. Incapaces de influir en las condiciones reales de su existencia, estos grupos se refugian en elucubraciones de carácter soteriológico y escatológico que prometen una reparación postrera a sus actuales infortunios. De ahí que, según creo, resulte poco esclarecedor parangonar las especulaciones políticas de estos marginados, ancladas en una perspectiva idealista y de pureza religiosa, con las de un episcopado niceno que ha asumido de hecho amplias competencias en la administración del Imperio.

Si Ambrosio deja oír su voz en la promulgación de leyes, en la propiedad de edificios culturales, en las medidas represivas del poder político contra delitos como los consumados en Calínico o Tesalónica, si puede actuar además y por propia iniciativa como embajador o como intermediario ante poderosos usurpadores y proponer soluciones que serán siempre muy tenidas en consideración por sus aliados y por sus contrincantes, otro muy diferente será el papel que cabe jugar a sus más preclaros oponentes del episcopado arriano, como ya hemos visto en Paladio o en la *Dissertatio* redactada por Maximino para denunciar las calumnias de Aquileya y reivindicar la memoria del obispo de Ratiaria.

Dado que en el 427 vemos nuevamente a Maximino desembarcando en Africa como "capellán militar" de la armada imperial dirigida por el *magister militum* homeo Sigisvulto, encargado de reprimir la revuelta de Bonifacio, resulta

---

24 H.von CAMPENHAUSEN, *Les Pères latins*, Paris 1967, 107 ss. A.E. WARDMANN, "Usurpers and conflicts in the 4th century", *Historia* 33 (1984), 220-37 y G.W. BOWERSOCK, "from Emperor to Bishop: the self-conscious transformation of political power in the fourth century A.D.", *CL. Ph.* 81,4 (1986), 298-307. No por ello desaparece definitivamente en Occidente el oportunismo político-religioso; baste recordar que mientras Ambrosio se niega a dar una iglesia a los arrianos porque *ea quae sunt divina imperatoria potestati non esse subjecta* (Ep. 21) o más concretamente *ad imperatorem palatia pertinere, ad sacerdotem ecclesias* (Ep. 20,9), Agustín reclama las propiedades eclesiásticas de los donatistas apelando a la propiedad eminente del emperador sobre las mismas... (Ep. 93,50; 185,35).

incongruente que fuese él quien escribiese, como propone Meslin, el *Opus imperfectum in Matthaeum*, dada su despectiva referencia a la actividad misionera ortodoxa entre *populi ineruditi, indisciplinati et barbari*<sup>25</sup>. En todo caso su autor debió ser un obispo arriano acosado por los católicos, seguramente depuesto y exiliado, que considera a Constantino y Teodosio como figuras del Anticristo con las que habían comenzado toda clase de males espirituales, y anuncia la reparación del juicio final que condenará a los poderosos perseguidores y dará inicio a una nueva era... Una teología, pues, de la persecución y del martirio donde son probados los mejores. Puesto que *cathedra non fecit sacerdotem sed sacerdos cathedram* (Op. imp. 876), la única Iglesia verdadera es la suya, ahora perseguida, atacando además el primado de Roma (como ya hizo Paladio) y la jerarquía eclesiástica, tesis "cuya autoridad es tanto mayor cuanto a finales del s. IV, los problemas de constitución interna de la Iglesia sólo se encuentran planteados en un plano jurídico, regulados solamente por las decisiones conciliares, pero todavía no fundados sobre principios doctrinales"<sup>26</sup>.

Si parece obvio que para estos arrianos militantes no hay más perspectiva que la de un pasado añorado e idealizado o un futuro escatológico, quizá no les fuese tan evidente que su concepción dualista del mundo y sus proclamas teológicas milenaristas, su defensa de una Iglesia de santos y perfectos, imagen de la Jerusalén celestial rodeada de herejes y paganos malignos, su radicalismo doctrinal en suma, no hacía sino condenarlos a la marginación política y social, pues les imposibilitaba una visión optimista de la Iglesia como medio de salvación para las masas, una Iglesia atractiva para el pueblo y no sólo para unas minorías imbuídas de sabiduría bíblica y más preocupadas del autofortalecimiento que de la conversión de la sociedad y de sus príncipes<sup>27</sup>. En una época que contempla con impotencia el derrumbe de sus fronteras y la inseguridad política e institucional, no extraña que hombres aislados como los heréticos arrianos mediten mucho más sobre Dios y el mundo del Más Allá que sobre posibles soluciones humanas para un Imperio gobernado por pecadores.

25 Op. imp. 824. Sobre la polémica atribución a éste de obras anónimas de finales del siglo IV e inicios de V, cf. M. MESLIN, *Les ariens*, 150 ss. y, en contra, P. NAUTIN, "L'Opus imperfectum in Matthaeum' et les ariens de Constantinople", RHE 67, 1972, 381-408 y 745-66 y M. SIMONETTI, "Hilario de Poitiers..." 113 ss.; IDEM, "Note sull'Opus Imperfectum in Matthaeum", *Studi Medievali* 10, 1969, 117-200.

26 M. MESLIN, *Les ariens*, 342-3. La alusión a una *civitas terrena* opuesta a una *civitas coelestis* podría muy bien haber sido sugerida por la lectura del libro XI de la Ciudad de Dios, redactado en 417, según este autor (*Ibid.* 169).

27 En su *Contra paganos* (ed. de A. Spagnolo y C.H. Turner en JTS xvii, 1916, 321-37 y, menos cuidada, en PL 57, 781-93: ambos la atribuyen a Maximo de Turin), Maximino critica el monoteísmo astral pagano y su coro angelical, cuya imagen terrenal es el emperador y su Corte (donde sólo los "usurpadores o tiranos no rinden pleitesía), pero ni siquiera llega a utilizarlo como metáfora para sus planteamientos sobre la figura del Anticristo encarnada en los "usurpadores" o emperadores infieles... Sobre este monoteísmo pagano, cf. F.CUMONT, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid 1987, 177.

## VIII.-LA DEFENSA DE ROMA

Fueron lógicamente los ortodoxos, responsables a menudo de la seguridad del Estado y de sus Instituciones, quienes a la postre se sintieron obligados a infundir ánimos en la defensa de la vieja Roma. Sólo en esta perspectiva cabría atribuirles un más acendrado espíritu patriótico o más sentidos recelos hacia los pueblos bárbaros. En realidad, campesinos y soldados de origen germánico formaban ya parte consustancial del Imperio, aunque inspiraban sentimientos contradictorios a los viejos ciudadanos romanos, pues tanto se les rechaza y se les teme como se acude a ellos para solventar situaciones de emergencia... normalmente provocadas por otros bárbaros. Pacato, por ejemplo, se refiere a los godos instalados en el Imperio como un hecho positivo para el ejército y la agricultura (XXII 3) y alaba a Teodosio porque "a las poblaciones bárbaras que deseaban aportarte su ayuda voluntaria les concediste el favor de combatir en tus filas para alejar de las fronteras unas tropas poco seguras y para dar un refuerzo a tus soldados" (XXXII 3. Tr. de F. de P. Samaranch). No se trata de alabanzas vanas propias de un panegirista, pues tampoco oculta el descontento militar provocado a veces por el reclutamiento de bárbaros (XXIII, 4), y es paradójicamente Ambrosio quien ratifica el papel decisivo protagonizado por los soldados francos y sajones del ejército teodosiano en su victoria sobre Máximo (Ep. 40, 22), mientras que el pagano Zósimo (IV, 45) prefiere subrayar la escasa fiabilidad de estas tropas, algunas de las cuales defecionan en favor del usurpador.

En todo caso, algo bien documentado es el terror que la proximidad de los bárbaros infundía entre los habitantes de la Italia annonaria: durante el verano del 373, el prefecto del pretorio Probo, que mantenía lazos de *amicitia* con Ambrosio, sintió pánico ante las devastaciones de Sármatas y Quados en Panonia y pensó en huir a Sirmio; en Noviembre del 375, en un estallido de ira ante los legados Quados, fue asesinado Valentiniano (Am. 30,6) y ese mismo año, en el que ni siquiera se nombraron los cónsules, Símaco padre escribe a Uranius Saturus, hermano de Ambrosio, aconsejándole que se fuese con él a Campania... para salvarse de las amenazas bárbaras, situación de inquietud a la que también aludirá en diversas ocasiones el propio Ambrosio. Al año siguiente cunden rumores sobre una gran migración de pueblos bárbaros, sobre todo Godos de Fritigerno y Alavivo, que sembraron la inquietud hasta ser acogidos en el Imperio y desplazarse así el temor hacia la parte oriental<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Ambrosio, de *excessu fratris* I, 32; De fide II 40 y 142; Coment. Ev. de Luc. X, 10. Am. 31, 4,2. En su Ep. 59, Ambrosio aludirá de nuevo a la tranquilidad de Campania frente a los riegos de Milán seguramente ante las amenazas de Alarico en 391 (luego enrolado por Teodosio en su lucha contra Eugenio en 394), y en Ps. 119, 7-8 contraponen el salmista pacífico a los bárbaros amantes de la guerra. Sobre la presencia de los godos en Pannonia, cf. P.J. HEATHER, *Goths and Romans*. 332-489, Oxford 1991, 334 ss.

Ante semejantes amenazas para la indefensa Italia, difícilmente podía pasar desapercibida la circunstancia de la creciente difusión del arrianismo entre los pueblos godos, en especial tras la memorable batalla de Adrianópolis que tan profundamente impresionó a todos los coetáneos<sup>29</sup>. Es, por tanto, comprensible que ahora se generalice la identificación del arrianismo con el mundo bárbaro, y que Ambrosio intensifique sus pérfidas insinuaciones contra los líderes sectarios que desde la ocupada Iliria dejaban ejercer su influencia sobre Milán: "donde se pierde la fidelidad a Dios, se rompe también el Estado romano". A fin de cuentas, ya era obvio para todos que los herejes sólo podían encontrar cobijo seguro entre esos pueblos germanos y fue de hecho en sus territorios donde los últimos arrianos latinos llevarían a cabo su rica producción literaria de finales del siglo IV e inicios del s. V<sup>30</sup>. Pero esto no es sinónimo de traición a Roma, como a veces se ha afirmado, pues en modo alguno se percibía entonces al bárbaro como un bloque uniforme enemigo del Imperio: si Pacato o Ambrosio señalaban su contribución positiva en la producción y en la milicia, bueno será recordar que fueron los ortodoxos quienes elaboran el mito del buen salvaje frente al mundo pecaminoso romano y que, a un nivel más práctico, no faltaron las voces sensatas de quienes propugnaban la reconciliación y el compromiso de los pueblos y creencias como mejor vía para salvar a Roma<sup>31</sup>. Además, también entre los arrianos menudean las referencias despectivas hacia los bárbaros y fueron ellos, según observa Meslin, quienes formularon por vez primera el concepto de Romania como contrapunto del territorio bárbaro. Quizá se haya planteado mal este problema histórico, pues lo que en el fondo se estaba cuestionando no era el sentimiento

29 Am. 3,10; 31,13; Amb. Com. al ev. Lc. 10,10. Incluso para los más fanáticos arrianos latinos, debió ser motivo de estupefacción, no de consuelo, saber que entre los vencedores de Adrianópolis se hallaban los visigodos del príncipe Frigiterno que compartían esa misma fe, habían sufrido persecuciones a causa de ella... y también por sus tendencias prorromanas, de las que siempre participó Ulfilá (Am. 27.5.9; 31.4.13. Cf. 31.3.4.; Soc. 4,33; Soz. 6,37). Para un pormenorizado estado de la cuestión sobre las fuentes y fechas de la conversión visigoda al Cristianismo, cf. Z. RUBIN, "The Conversion of the Visigoths to Christianity", *Museum Helveticum* 38 (1981), 34-54 y S. TEILLET, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1984, 41 ss.

30 *De fide* 2,16; Ep. 10,9; K. DESCHNER, *Historia criminal del cristianismo*, Barcelona 1991, vol. 2, 59 ss. M. SIMONETTI, "Hilario de Poitiers...", 112. También para Rufino, la imagen vergonzante del bárbaro cristiano era la del godo arriano, coincidiendo con Ambrosio y Gregorio Nacianzeno en su valoración de Adrianópolis como el castigo divino a la impiedad de Valente (pues trató a los católicos como si fuesen bárbaros...), de manera que sólo la ortodoxia aseguraba la paz con los bárbaros, cuya conversión entendía él como una especie de foedus de la palabra de Dios. Cf. F. THELAMON, *Pāïens et chétiens au IV<sup>e</sup> siècle. L'aport de l'"Histoire ecclésiastique" de Rufin d'aquilée*, Paris 1981, 152 ss. Sin embargo Ambrosio nunca cuestiona la condición episcopal de sus contrincantes arrianos más o menos barbarizados según él, como J. Valente o Auxencio (C.Aux.22).

31 Cf. L.J. DALEY, "Themistius'plea for religious tolerance", *GRBS* 12 (1971) 65-79 y F. PASCHOUD, *L'Église dans l'Empire romain: tendances dans l'Église contre et pour l'Empire*, VII<sup>e</sup> Con. de la FIAEC, Budapest 1984, Vol. II, 197-207.

de fidelidad a Roma sino la posibilidad misma de su supervivencia<sup>32</sup>. Es en todo caso algo singular que los Arrianos iniciaran su andadura histórica bajo sospecha de ser dóciles vasallos del Imperio y la terminaran como sus enemigos más ladinos.

## IX. EL IMPERIO Y SU IGLESIA

A tenor de los datos analizados, esta contradictoria sospecha no es al cabo sino una simplificación de la realidad político-religiosa del siglo IV, de la que también han participado algunos historiadores modernos estimulados sin duda por circunstancias propias de nuestro tiempo. Si Gregorio de Elvira (*De fide* I, 7 ss.) no vio otra diferencia entre católicos y arrianos que la sincera aceptación del concepto *homousios* (¡y eso era lo peligroso!, decía él), nada prueba que de este concepto puedan derivarse visiones políticas, sociológicas y eclesiológicas de alcance tan diferente como el pretendido por la historiografía moderna. En mi opinión, la hipótesis de una especial connivencia (o traición ¿?) de los arrianos con el Imperio tiene toda la inconsistencia de los grandes mitos historiográficos, se basa en una lectura sesgada de las fuentes y olvida aspectos fundamentales del comportamiento político y religioso del hombre antiguo. Hasta muy avanzada la segunda mitad del s. IV, todos los protagonistas de la querrela arriana reconocieron la jurisdicción imperial sobre los asuntos eclesiásticos, desde la convocatoria de los Concilios y la ratificación ejecutiva de sus decisiones hasta los privilegios políticos, judiciales y económicos otorgados a los clérigos. Ni siquiera faltó, entre los ortodoxos, quien pidiera expresamente el ejercicio de la coacción estatal como medio de cristianización ni quien afirmara sin ambages que no es el Estado quien está sometido a la Iglesia sino la Iglesia al Estado<sup>33</sup>. En su actitud frente al poder político, el Cristianismo del siglo IV no podía romper con las

32 Carta de Auxencio a Ulfila (en Diss. Max. nº 307); cf. Orosio III, 20, 11 y VII, 43, 5. Las apreciaciones negativas sobre los bárbaros aparecen en el ya mencionado Op. imp. 824, 626, 864 y en el Anónimo *Tractatus in Lucam* (Ed. de A. Mai en SVNC, III, 2, pp. 191-207): *Ut hostes et barbari inimici et contrarii nostri spicas evellit agris et messibus facitis legionem...* (VI 1,2 = p.206) de c. 398. Cf. J. ZEILLER, "L'apparition du mot 'Romania' chez les écrivains latins", REL 7, 1929, 194 SS.; M. MESLIN, "Nationalisme, État et Religions à la fin du IV siècle", *Arch. de Soc. des Rel.* 18, 1964, 3-20 y *Les ariens*, 97-99, para quien estos homœos latinos intentaron lo imposible: asociar una doble fidelidad cívica y religiosa propuganando una rigurosa separación de la Iglesia y el Estado, y por eso se les hizo un juicio de intenciones. Pero recuérdese también que las grandes invasiones fueron el estímulo de las especulaciones cristianas sobre el providencialismo, como ya señaló F. PASCHOUD en su citada *Roma aeterna* y, más recientemente, en "Le rôle du providencialisme dans le conflict de 384 sur l'autel de la Victoire", *Museum Helveticum*, 40 (1983), 197-206.

33 Firmico Materno reclama la intervención a Constancio y Constante (*De errore profanarum religionum*, 16, 4); el obispo de Numidia Optato de Milevi escribe sobre el 370: *non enim respublica in ecclesia sed ecclesia in respublica est. idest in Imperio romano, cum super imperatorem non est nisi solus Deus*, por lo que critica la oposición de Donato al *catholicus imperator* Constante, subrayando el orden imperial frente a la inseguridad bárbara (*adversus Parmenianum* III, c.3 = CSEL 26, p. 74), e ideas similares aparecen en Ambrosiaster, *Quaestiones* 35 y 91 (CSEL, L p. 63 y 157) y en el donatista moderado Ticonio, que censura a los católicos por su afirmación: *nos non habemus regem nisi Caesarem* (en E. FLOREZ, Beato de Liébana, *In Apoc. Comm.* Madrid 1770, 409). Cf. C.A.FORBES, "Firmicus Maternus and the secular arm", *CJ Journ.* 55, 1960 y S.L. GREENSLADE, *Church and State from Constantine to Theodosius*, Londres 1954, 32.

viejas concepciones del clasicismo de las que participaban mayoritariamente los fieles y el episcopado. Lo novedoso, como señala F. Millar, es que ahora el ejercicio del sacerdocio depende de una creencia determinada y, por ello, se reclama a los emperadores que impongan determinadas sanciones a los disidentes, a la par que se fomenta la delación, las acusaciones se hacen públicas y se busca a los sospechosos a instancia de la autoridad civil. En consecuencia, las apelaciones de éstos a la corte imperial (o al concilio y al papa) se harán también sin otro criterio que el tradicional recurso a la *supplicatio*. En fin, a nadie se le podía ocultar que esta intromisión civil en los conflictos eclesiásticos daba inevitablemente una grave dimensión jurídica y política a querellas de naturaleza puramente religiosa.

Las apelaciones de los clérigos al emperador traducían simplemente la vieja concepción de que él era "fuente de justicia y beneficios", y daba además por supuesto el compromiso imperial con los valores de la cultura clásica, de manera que "por una parte, la conversión de Constantino supuso en efecto un compromiso personal de carácter completamente novedoso y, por otra, este compromiso sólo podía expresarse en formas esencialmente tradicionales"<sup>34</sup>. En todo caso, esta es la concepción que apreciamos entre los herejes y paganos de la época al igual que entre los ortodoxos: la *Altercatio Heracliani* nos mostraba, en efecto, al pueblo y clero de Sirmio vociferando la condena a muerte de los nicenos *quia seditionem fecerunt et de uno populo duos fecerunt*, es decir, porque rompían la unidad ciudadana en la fe, tal y como denunciará después Ambrosio contra los arrianos. Estamos, pues, ante una conciencia colectiva que ni sabe ni quiere delimitar ámbitos propios para lo político y lo sagrado, y que considera por tanto asimilable toda transgresión de uno u otro. En este sentido, lo realmente novedoso bajo el Imperio cristiano es la consideración de la disidencia religiosa como *crimen publicum*... proclamándose así la confesionalidad del Estado romano mucho antes de que ello fuese legalmente sancionado por Teodosio.

Lo que históricamente importa no es, en efecto, el reconocimiento oficial del Cristianismo como religión única del Estado, sino la afirmación del Credo niceno, de la doctrina occidental, como teología política irrenunciable de la Iglesia triunfante: no era el Imperio, sino la Iglesia, quien se hacía confesional. Pero la aniquilación del arrianismo suponía también el fin del monoteísmo como modelo especular y justificación de la monarquía política, y Roma perdía así unas referencias religiosas que a la postre resultarían vitales. Conviene, sin embargo, precisar que en este tiempo de catofanías, la derrota arriana no se consumó en los debates sinodales de Aquileya o Constantinopla, sino en el campo de batalla de Adrianópolis, pues fue aquí donde el dios de los arrianos manifiestamente abandonó al ejército romano para dar la victoria al de los godos: ya no podía

---

34 F. MILLAR, ERW, 613-14 y 606. Ideas compartidas por Cf. R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy* .318-381, Edinburgh 1988, 849 ss.

ser un simple dios de los bárbaros, sino el dios de los enemigos de Roma. Quizá fuese éste un sentimiento compartido por ortodoxos y herejes, pues la acogida que todos dieron al mito agustiniano de las dos ciudades muestra una quiebra significativa en la contemplación de su propio pasado: si Roma fue siempre el tema estelar y acaso único de la historiografía latina, tan privilegiado lugar será desde ahora compartido por la ciudad de Dios; la Jerusalén celestial, y nadie confiará ya plenamente en las solas fuerzas de la Roma Eterna.