

## LA IMAGEN DEL HERÉTICO EN LA *CONSTITUTIO* XVI,5,6 (381) DEL *CODEX THEODOSIANUS*<sup>1</sup>

MARÍA VICTORIA ESCRIBANO PAÑO  
Universidad de Zaragoza

### RESUMEN

El propósito de este trabajo es la contextualización y análisis de la *constitutio* CTh.XVI,5,6 dirigida por Teodosio al prefecto del Ilírico, Eutropio, el 10 enero de 381. En ella, con la fuerza de «performance» y coerción propia del lenguaje legal, el emperador perfiló el retrato intelectual, moral y religioso del herético en términos que después se repitieron, a modo de una constante estilística, en sus dictados posteriores y en los de sus sucesores. A través de la norma elaboró un discurso de exclusión, dotado de una eficaz coherencia repetitiva, y con las palabras construyó un estereotipo de intimidación con el que pretendía amedrentar al herético e inspirar temor a ser asociado con ellos.

### ABSTRACT

This article aims to analyze the historical background and examine the *constitutio* CTh XVI,5,6, addressed to Eutropius, prefect of *Illiricum*, by Theodosius on January 10<sup>th</sup>, 381. In it, with the «performance» force and usual coercion of legal language, the emperor shaped the heretic's intellectual, moral and religious image in terms that were later repeated, like a stylistic leitmotiv, in his orders and his successors orders. By means of this law he produced a type of exclusion, endowed with effective and repetitive coherence, and verbally he developed a stereotype of intimidation, in order to terrify heretics and inspire fear of being associated with them.

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del proyecto de Investigación HUM05-00209, subvencionado por la DGICYT del Ministerio de Educación y Ciencia.

El título *De hareticis* es el más amplio de los 11 que componen el libro XVI del *Codex Theodosianus*. Sus 66 *constitutiones* contrastan con las 25 puestas bajo la rúbrica *De paganis, sacrificis et templis*, aunque después de 313 no fueron más los hereáticos que los seguidores de los cultos tradicionales. Si a estas 66 se suman las que tratan directa o indirectamente de hereáticos en los restantes títulos<sup>2</sup>, se comprueba que la herejía fue uno de los temas preferentes de la legislación imperial y que los compiladores del Teodosiano hicieron de las cuestiones relacionadas con la disidencia herética el contenido primordial del libro XVI.

Junto a esta constatación cuantitativa, se observa una particularidad cualitativa, como es la utilización reiterada de un vocabulario execratorio y mancillante para designar al hereático<sup>3</sup> por parte de los redactores. *Nefas, scelus, pollutio, sacrilegium, superstitio, perfidia, furor*, que habían conformado el campo semántico del ilícito religioso<sup>4</sup> tradicionalmente y habían servido para descalificar en el plano moral y religioso al que atentaba contra la cosa pública en materia de *pietas*, aparecen antropomorfizados en la figura del hereático, convertido así en paradigma de la peoría moral.

Sin embargo no se ha reparado suficientemente en que fue Teodosio, de cuyos *scrinia* salieron 19 de las 66 leyes que componen el título *de haereticis*, el que más énfasis puso en esta denigración del hereático<sup>5</sup>. Sus predecesores cristianos habían legislado preferentemente sobre el estatuto de la iglesia y el personal eclesiástico<sup>6</sup>.

El número y el tenor de sus leyes haría sospechar que fue un celoso y constante perseguidor de hereáticos<sup>7</sup>.

Sabemos que no fue así. En el 383, tres años después de la *Cunctos populos*, mediante la cual declaraba hereáticos a todos los que no observaran el credo niceno, y dos tras la *constitutio Episcopis tradi*, que daba fuerza legal a los acuerdos del primer concilio de Constantinopla, Teodosio convocó el que el historiador Sócrates denomina «sínodo de todas las herejías»<sup>8</sup>. El emperador

---

2 Vid. K. L. NOETLICH, *Dies gesetzgeberischen Massnahmen der christlicheh Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln 1971; y R. DELMAIRE, «Introduction», en *Les Lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II, I, Code Théodosien Livre XVI*, Paris 2005, 37-52.

3 Vid F. ZUCCOTTI, *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992; H. ZISNER, «Religio, Secta, Haeresis in den Häresiegesetzen des *Codex Theodosianus* (XVI,5,1/66) von 438», en M. HUTTER, W. KLEIN, U. VOLLMER (eds.) *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 34*, 2002, 215-219.

4 J. SCHEID, «Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine», en *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome 1981, 117-171.

5 Sobre la legislación antiherética de Teodosio I vid. entre otros, A. EHRHARDT, «The First Two Years of the Emperor Theodosius I», *JHE 15*, 1964, 1-17; G. BARONE-ADESI, «Primi tentativi di Teodosio il Grande per l'unità religiosa dell'Impero», *AARC 3*, 1979, 49-55; D. VERA, «Teodosio I tra religione e politica: i riflessi della crisi gotica dopo Adranopoli», *AARC 6*, 1986, 223-239, esp. 226; R. LIZZI, «La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica», *Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche dell'Accademia dei Lincei 9*, 7, 1996, 323-361; R. M. ERRINGTON, «Church and State in the First Years of Theodosius I», *Chiron 27*, 1997, 21-72; Id. «Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I», *Klio 79*, 1997, 398-443; H. LEPPIN, *Theodosius der Grosse: auf dem Weg zum christlichen Imperium*, Darmstadt 2003, 35-86.

6 Vid. D. GEMMITI, *La chiesa privilegiata nel Codice Teodosiano. Vescovo, clero e monaci: aspetti emblematici*, Napoli/Roma 1991; R. KLEIN, «Theodosius der Große und die christliche Kirche», *Eos 82*, 1994, 85-121.

7 J. ERNESTI, *Princeps christianus und Kaiser aller Römer: Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen*, Paderborn/München 1998.

8 Soc. HE 5,10,2. Dedicó a su exposición más espacio que al de Constantinopla del 381. Vid. al respecto M. WALLRAFF, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Diss. Theol Heidelberg 1996, 309-317. Vid. también Soz. HE 7, 12 que depende directamente de Sócrates. Sobre la reunión,

pretendía restablecer la concordia religiosa a través del debate y con este propósito invitó a los jefes de las principales sectas a contrastar abiertamente sus puntos de vista con el fin de alcanzar la unanimidad teológica consensuada tras la discusión. Acudieron los homousianos Nectario y Agelio —éste, en realidad, novaciano—, Demófilo por los homeos, Eleusio de Cízico por los macedonianos y Eunomio por los eunomianos. La insólita iniciativa despertó un gran entusiasmo entre los arrianos, macedonianos —Teodosio había intentado antes reconciliarlos sin éxito— y, sobre todo, entre los eunomianos, y provocó la alarma entre sus protegidos los defensores del Nicænum, que vieron en peligro su recién adquirida hegemonía. Gregorio, «la voz de la conciencia» en palabras de McLynn, severamente crítico con la permisividad teodosiana desde su retiro en la lejana Nazianzo, se dirigió por carta al prefecto del pretorio de Oriente, Postumiano, advirtiéndole de la inutilidad de otro concilio, a la vez que señalaba el castigo de los intrigantes como único método eficaz para pacificar la iglesia<sup>9</sup>.

El mismo Gregorio deja constancia en su poema autobiográfico de que la primera impresión que tuvo de Teodosio, tras su entrada en Constantino la fue la de que pretendía convencer, no oprimir a sus oponentes teológicos, un método que el de Nazianzo parece desaprobar desde su experiencia con los arrianos<sup>10</sup>. También Temistio subraya la preferencia de Teodosio por la persuasión frente a la violencia en sus tratos con los godos<sup>11</sup>.

Además de esta iniciativa, que demuestra el pragmatismo de Teodosio y su sentido de la conveniencia política, más que su tolerancia —noción, por otra parte, ajena a la mentalidad antigua<sup>12</sup>— existe una doble evidencia historiográfica y jurídica de que las leyes de Teodosio contra los heréticos no fueron aplicadas con el rigor que permitiría sospechar la dureza del lenguaje.

Sócrates, que apenas concede espacio en su *Historia Ecclesiastica* a la legislación antiherética de Teodosio<sup>13</sup>, en el capítulo que dedica a arrianos, novacianos, macedonianos y eunomianos, dice taxativamente que Teodosio no persiguió a ninguno de ellos, con excepción de Eunomio, que fue exiliado por celebrar reuniones en casas privadas de Constantinopla en las que leía sus escritos causando gran daño al pueblo con sus enseñanzas<sup>14</sup>. Sin embargo, sabemos por Filostorgio, un neoarriano admirador de Eunomio<sup>15</sup>, que, a pesar de las numerosas leyes suscritas

---

M. WALLRAFF, «Il sinodo di tutte le eresie a Costantinopoli (383)», en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana, XXV Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana*, II, Roma 1997, 271-279.

9 Greg. Naz. *Ep.* 173,6. Vid. N.B. MCLYNN, «The Voice of Conscience: Gregory Nazianzen in Retirement», en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana, XXV Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana*, II, Roma 1997, 298-308. Al final, ante la presión de los nicenos, sólo aceptó el credo de los homousianos, aunque Sócrates se esfuerza por presentar la reunión bajo el lema de la concordia. Más tarde se construyó una iglesia para conmemorar el concilio y fue llamada *homonioia* (Theodor. *Fragmenta*, PG 86, 225A y Evagr. *HE* 2,13). Vid. R. LIM, «Religious Disputation and Social Disorder in Late Antiquity», *Historia* 44, 1995, 205-231, esp. 221-223.

10 Según Gregorio, Teodosio con sus leyes no perseguía la *coercitio*, sino la persuasión: Greg. Naz. *Carm.* 2,1, 11, 1293-1294; 1304.

11 Themist. *Or.* 16, 304, 3-4 (212d).

12 Sobre el concepto cristiano de intolerancia vid. P. F. BEATRICE, «L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani: un problema storiografico», en P. F. BEATRICE, *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna 1993, pp. 7-13; F. PASCHOU, «L'intolleranza cristiana vista e giudicata dai pagani», *ibid.* 151-188.

13 Sólo menciona una ley contra los novacianos que no fue recogida por los compiladores del Teodosiano. Vid. ERRINGTON, «Christian Accounts», 403-406.

14 Soc. *HE* 5,20, 4-5.

15 A.E. NOBBS, *Philostorgius' view of the Past*, en T.G. CLARKE (ed.), *Reading the Past in Late Antiquity*, Rushcutters Bay 1990, 251-264; Id. *Philostorgius' Ecclesiastical History: an Alternative Ideology*, *Tyndale Bulletin* 42, 1991, 271-281; Id. *Philostorgius' Place in the Tradition of Ecclesiastical Historiography*, en D.W. DOCKRILL, R.G.

por Teodosio para impedir el predicamento social de los eunomianos, normas que llegaron incluso a la prohibición de debatir en público sobre asuntos *de religione* en 388<sup>16</sup>, su líder sólo fue exiliado en 389, cuando la infiltración de sus partidarios en palacio alcanzó a los eunucos encargados del *sacrum cubiculum* y fue considerado sospechoso de actividades subversivas que rozaban la traición al emperador (*crimen maiestatis*)<sup>17</sup>.

Por su parte, el historiador Sozomeno, que tenía formación jurídica, conocía el *Codex Theodosianus* e incluye el tratamiento de las leyes en su programa historiográfico<sup>18</sup>, distingue entre el rigor de las leyes y su real aplicación y atribuye a Teodosio la utilización de la ley como medio de aterrorizar. En el libro 7 de su *Historia Ecclesiastica*, al referirse a la ley promulgada por Teodosio después de celebrarse el concilio de 383, tras detallar las sanciones impuestas —prohibición de celebrar reuniones, enseñar *de fide*, ordenar obispos, expulsión de las ciudades y campos y, para algunos, el estigma de la infamia— comenta que, aunque prescribió graves penas en las leyes, sin embargo no ordenó su ejecución y, a título de explicación, señala que Teodosio no pretendía castigar a sus súbditos, sino aterrorizarlos, de manera que ellos mismos se convirtieran espontáneamente<sup>19</sup>.

Lo que Sozomeno con perspectiva de historiador emplazaba en 383, lo confirma una ley dada por el prefecto del pretorio Rufino en 395. En ella evocaba las medidas legislativas de Teodosio contra los heréticos y los paganos para advertir que, a partir de entonces, las penas —multas o suplicio—, serían aplicadas con más rigor, lo que equivalía a reconocer tácitamente que no había sido así en el pasado<sup>20</sup>.

---

TANNER (eds.), *Tradition and Traditions* (Manly 1994), 198-206; E.I. ARGOV, «Giving the Heretic a Voice: «Philostorgius of Borissus and Greek Ecclesiastical Historiography», *Athenaeum* 89, 2001, 497-524.

16 Vid. M.V. ESCRIBANO, «*De his qui super religione contendunt: la constitutio 16,4,2 (388) del Codex Theodosianus*», *Antiquité Tardive* 13, 2005, 265-279.

17 Philostorg. *HE* 10,6. En el verano de 389 Teodosio ordenó detenerlo en Calcedonia y deportarlo a Halmyris, junto a Tomi, a orillas del Mar Negro, en Mesia. Sin embargo la toma de la ciudad por bárbaros ultradanubianos, obligó a transferirlo de Mesia a Capadocia, su provincia natal, probablemente en 390, pero no a un lugar cualquiera, sino a Cesarea, la ciudad que había sido sede del niceno Basilio. Seguimos la cronología de R.P. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000, 356. Cfr. MCLYNN, «The Voice of Conscience», 305, que sitúa el traslado de Mesia a Capadocia en 386.

18 *HE* 11,8,14. Se refiere en ocho ocasiones distintas a leyes teodosianas o a la actividad legislativa del príncipe. Vid. ERRINGTON, «Christian Accounts» 398-443, donde detalla el contenido de dichas alusiones. Un análisis comparativo de Sozomeno y Sócrates se encuentra en T. URBAINCZYK, «Observations on the Differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen», *Historia* 46, 1997, 355-373. Sobre la actividad de Sozomeno como abogado en Constantinopla mientras se estaba compilando el Códice, J. HARRIES, «Sozomen and Eusebius: The Lawyer as Church Historian in the Fifth Century», en Chr. HOLDSWOORTH-T.P. WISEMAN (eds.), *The Inheritance of Historiography, 350-900*, Exeter 1986, 45-52; G.F. CHESNUT, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris 1986, 199ss.; H. LEPPIN, *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoretus*, Göttingen 1997; Id. «The Church Historians (I): Socrates, Sozomenus, and Theodoretus», en G. MARASCO, *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity, Fourth to Sixth Century*, Leiden 2003 219-254.

19 Soz. *HE* 7,12,12. Las leyes a las que hace referencia Sozomeno figuran en el CTh XVI,5, 11 (383 iul. 25); 12. (383 dec. 3) y 13 (384 ian. 21). Vid. M.V. ESCRIBANO, «Disidencia doctrinal y marginación geográfica: los exilios de Eunomio de Cízico», *Athenaeum* 94, 2006, 197-227. Las *constitutiones* imperiales pretendían incidir en el comportamiento de los heréticos no sólo con la apelación a la razón, también con el temor a la sanción. Así se reconoce en CTh XVI,5,63. 425.

20 CTh XVI,10,13 (395 aug. 7): *Igitur universi, qui a catholicae religionis dogmate deviare contendunt, ea, quae nuper decrevimus, properet custodire et quae olim constituta sunt vel de haereticis vel de paganis, non audeant praeterire, scituri, quidquid divi genitoris nostri legibus est in ipsos vel supplicii vel dispendii constitutum, nunc acrius exsequendum.*

Errington, uno de los mejores estudiosos de la legislación del emperador hispano, a la vista del limitado interés que la actividad normativa de Teodosio había despertado en sus historiadores y panegiristas, llegaba a la conclusión de que muchas de sus leyes eran mera propaganda<sup>21</sup>. De hecho, la repetición de *constitutiones* de contenido similar separadas por escaso espacio de tiempo ya es indicativa de su falta de eficacia<sup>22</sup>.

Por mi parte, después de constatar la discordancia entre la violenta retórica de la represión vertida en el enunciado de las leyes y su real aplicación, creo que Teodosio I se sirvió de la ley para crear una imagen abominable del herético y que esta estrategia fue simultánea a los intentos de integración de los heréticos en su régimen ortodoxo.

Para argumentarlo procederé al análisis y contextualización de la *constitutio* XVI,5,6 dada por Teodosio en enero de 381, que considero una suerte de manifiesto a estos efectos. En ella con la fuerza de «performance» y coerción propia del lenguaje legal<sup>23</sup> perfiló el retrato intelectual, moral y religioso del herético en términos que después se repitieron, a modo de una constante estilística, en sus dictados posteriores y en los de sus sucesores. A través de la norma elaboró un discurso de exclusión, dotado de una eficaz coherencia repetitiva, y con las palabras construyó un estereotipo de intimidación con el que pretendía amedrentar al herético e inspirar temor a ser asociado con ellos.

Cuando Teodosio promulgó la *constitutio Nullus (locus) haereticis*, el 10 de enero de 381, habían transcurrido dos años desde su designación como Augusto para Oriente por Graciano y mes y medio, aproximadamente, desde su *ingressus* en Constantinopla (24 de noviembre de 380)<sup>24</sup>. Para entonces ya había tenido ocasión de comprobar directamente la complejidad de la discordia religiosa generada por la crisis arriana en sus dominios, había hecho de la *religio* de Pedro materia legislativa y había ordenado distinguir entre los *christiani catholici*, a quienes reservaba el derecho a la posesión de las iglesias en Constantinopla, y los que debían cargar con la infamia del dogma herético<sup>25</sup>.

La *pietas* era el primer asunto entre los *agenda* políticos de los romanos y esta situación no cambió con la conversión de Constantino. Esa unión intrínseca entre política y religión convirtió la batalla de Adrianópolis en el comienzo del triunfo del nicenismo<sup>26</sup> como desenlace de la larga disputa sobre la relación entre el Padre y el Hijo que había dividido al episcopado de Oriente desde la época de Constantino<sup>27</sup>. La derrota militar de Adrianópolis significaba a la vez

---

21 R. M. ERRINGTON, «Church and State», 21-72.

22 En ausencia de una ley codificada, repetir era un manera validar el dispositivo de la norma y de añadirle fuerza. Vid. J. HARRIES, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge 1999, 77-98; F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, «Sulla repressione dell'eresia in età tardoantica», en F. LUCREZI - G. MANCINI, *Crimina e delicta nel tardo antico*, Milano 2003, 255-266.

23 V.R. CHARROW, J. A. CRANDALL, R.P. CHARROW, «Characteristics and Functions of Legal Language», en R. KITREDGE, J. LEHRBERGER (eds.), *Sublanguage: Studies of Language in Restricted Semantic Domain*, Berlin-New York 1982, 175-190.

24 Soc. HE 5, 6-7 y Soz. HE 5,5,5-7. Vid. G. DAGRON, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 450.

25 Vid. infra.

26 Vid. N. LENSKI, *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley-Los Angeles-London 2002, 263, donde señala de qué manera el caos político y militar que rodeó la muerte de Valente contribuyó a la victoria del partido niceno y a la reunificación de la iglesia.

27 Sobre el desarrollo de la crisis arriana vid M. SIMONETTI, *La crisi arriana nel IV secolo*, Roma 1975. El estado actual de la cuestión se puede leer en H.C. BRENNECKE, *Studien zur Geschichte der Homöer, Der Osten bis zum Ende der hömoischen Reichskirche (Beiträge zur historischen Theologie 73)*, Tübingen 1988 y R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God: the Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988.

el fracaso del homeísmo y de la mayoría teológica que había inspirado la política religiosa de Valente. Su sucesor en Oriente debía distanciarse de su arrianismo<sup>28</sup>. Teodosio era cristiano y, como occidental, seguidor del credo de Nicea, pero no traía de Hispania el proyecto político-religioso de imponer la ortodoxia nicena en Oriente<sup>29</sup>. Ni siquiera estaba bautizado cuando fue designado co-Augusto por Graciano. Sin embargo, al cabo de un año de estancia en Tesalónica y con la colaboración de su obispo Acolio<sup>30</sup> decidió entrar con fuerza en los asuntos eclesiásticos con la firme determinación de integrar a la jerarquía nicena en la construcción de su régimen y no correr el riesgo de que vieran en Graciano a un mejor valedor<sup>31</sup>. Por otra parte, los nicenos, relegados durante decenios a minoría, cuando no perseguida, desplazada y, casi siempre, acosada por la política religiosa de la corte oriental, necesitaban para su rehabilitación un emperador ortodoxo y no desperdiciaron la ocasión que se les presentó con la designación de Teodosio. Esta convergencia de intereses, que el obispo Acolio de Tesalónica, mediante el consejo, supo transformar en alianza, y no las convicciones religiosas de Teodosio<sup>32</sup>, explican su determinación a favor de la ortodoxia nicena y la emisión, en febrero de 380, de la *Cunctos populos*, con la cual, como explica Sozomeno, Teodosio pretendía preparar su entrada en Constantinopla, anticipando a sus habitantes, mayoritariamente arrianos, su preferencia por el *Nicaenum* y su intención de desalojar a los arrianos de las iglesias de la ciudad.

El texto fue objeto de una cuidada redacción, perceptible incluso después de pasar por el filtro de los compiladores. Con él Teodosio anunciaba el programa de restauración nicena basado en la teología de Occidente y daba una nueva definición legal de *religio*<sup>33</sup>, aunque en

---

28 La historiografía nicena interpretó y celebró el fracaso y la muerte de Valente como el castigo divino de un perseguidor. El episodio de la profecía de Isaac, recogido por Soz. *HE* 6,40,1; Theodoret. *HE* 4,34, sintetiza esta visión de los hechos. Vid. G. DAGRON, «Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile Chalcédonie», *Travaux et Memoires* 4, 1970, 232-233. Cfr. Liban. Or. 24,1 para quien el final de Valente obedecía la voluntad divina de castigarlo por el asesinato de Juliano. Vid. L. CRACCO RUGGINI, «The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles», *Athenaeum* 55, 1977, 107-126 y N. GÓMEZ VILLEGAS, *Gregorio de Nazianzo en Constantinopla*, Madrid 2000, 62. También Orosio, *Adv. Pag.* 7,33,18 carga al arrianismo de Valente el desastre de Adrianópolis (*divina indignatio*).

29 Vid. desarticulación de estos puntos de vista en N. MCLYNN, «Genere Hispanus: Theodosius, Spain and Nicene Orthodoxy», en M. KULIKOWSKI-K. BOWES (eds.), *Hispania in Late Antiquity: Current Perspectives*, Leiden-Boston 2005, 77-120. Desde el principio hubo de atender el doble frente político-militar y religioso, una dualidad señalada por cuantos han estudiado los primeros años de Teodosio en el poder: EHRHARDT, «The First Two Years», 1-17; BARONE ADESI, «Primi tentativi di Teodosio» 223-239; ERRINGTON, «Church and State», 21-72; Id. «Christian Accounts», 398-443. Vid. análisis del contexto histórico en T.D. BARNES, «Religion and Society in the Age of Theodosius», en H. A. Meynell, *Grace, Politics and Desire. Essays on Augustine*, Calgary, Alberta 1990, 157-160 y N. MCLYNN, «The Transformation of Imperial Churchgoing in the Fourth Century», en S. SWAIN - M. EDWARDS (eds.), *Approaching Late Antiquity: the Transformation from Early to Late Empire*, Oxford 2004, 235-270.

30 Soz. *HE* 7,4,5-6.

31 H. LEPPIN, *Theodosius der Grosse auf dem Weg zum christliche Imperium*, Darmstadt 2203, 66-74.

32 Su filocristianismo no vino determinado por experiencias previas a su acceso al poder, sino por la peculiar coyuntura política en la parte oriental del imperio después del 378 y la necesidad de integrar a la jerarquía eclesiástica en la arquitectura de su régimen. Así lo ha argumentado N. MCLYNN, «Theodosius, Spain and the Nicene Faith», en C. Pérez - R. Teja (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio I*, Salamanca 1997, 171-176, quien niega los nexos entre la fe del príncipe y su origen hispano; cfr. LIZZI, «La política religiosa de Teodosio I», 323-361.

33 Entre el s. I y el III el senado perdió la prerrogativa tradicional de decidir la licitud o no de un culto o secta y se la arrogaron los emperadores. Vid. E. VOLTERRA, «La costituzione di Diocleziano e Maximiano contro i Manichei», en *La persia e i mondo greco-romano*, *Accademia Nazionale dei Lincei* 76, 1966, 45 ss. Antes que Teodosio, Diocleciano, Galerio y Constantino habían insertado en sus leyes definiciones de *religio* y *superstitio*. La cuestión ha sido tratada por E. Moreno Resano en su Tesis inédita, *Constantino y los cultos tradicionales*. Con estos antecedentes, la



términos prudentes y hasta cierto punto elusivos. En la primera parte, se evitaba el uso de un verbo imperativo y se expresaba el deseo —*volumus*— de que los súbditos vivieran en la religión que el apóstol Pedro había transmitido a los romanos y en el presente seguían el obispo de Roma, Dámaso, y Pedro de Alejandría, que así eran identificados como referentes de la ortodoxia. A continuación, se explicitaba la *religio* en cuestión, mediante la inserción de una fórmula trinitaria que se acreditaba por haber sido la enseñada por los apóstoles y la doctrina evangélica, pero se evitaba la expresión *fides Nicaena* y el polémico término de *homooúsios*, la misma substancia<sup>34</sup>. No obstante, por primera vez, las creencias, se convertían, así y entonces, en materia del ordenamiento legislativo. Ni Constancio ni Valente, declarados homeos, habían osado legislar indicando a sus súbditos qué credo debían observar<sup>35</sup>. Tampoco lo había hecho Graciano, a pesar de señalar abiertamente que legislaba *pro religione catholicae sanctitatis*<sup>36</sup> y de invocar la *fides* y la *traditio* de los evangelios y los apóstoles para prohibir los usos donatistas sobre el bautismo<sup>37</sup>.

En la segunda, y es la parte que nos interesa, Teodosio, con un verbo de poder —*iubemus*— establecía una dicotomía entre los seguidores de esta ley, a los que reservaba el *nomen* de cristianos católicos, y los *haeretici*, a los que amenazaba con la discriminación civil e incapacidades jurídicas derivadas de la *infamia*<sup>38</sup> y la pérdida de sus iglesias, pues éste era el verdadero problema en Constantinopla, la ocupación de todas las iglesias por los arrianos, un monopolio que no había conseguido romper Gregorio de Nazianzo un año después de su llegada<sup>39</sup>. Para justificar esta disposición se tachaba a los *haeretici* de *dementes* y *vesani* y sus reuniones se veían degradadas a *conciliabula*.

*Dementia* y *uesania* formaban parte del tradicional léxico de la denigración política tal y como atestigua la profusa utilización que Cicerón hace de estos términos en su invectiva política. Connotaban la irracionalidad y son un rasgo distintivo de los *improbi*. Pero, como veremos

---

verdadera novedad de la iniciativa de Teodosio residió en la exclusividad reconocida al nicenismo como *religio*. Teodosio no fue el primero en legislar contra los heréticos, tampoco en hacer de la fe católica materia legislativa, pero sí fue el primero en incorporar una definición de ortodoxia a la ley. Vid. G. L. FALCHI, «Legislazione e politica ecclesiastica nell'impero romano dal 380 d.C. al Codice Teodosiano», *AARC* 6, 1986, 179-212. Aunque en la ley de Graciano contra los donatistas CTh XVI, 6, 2. 377 ya se invocaba la *fides* de los evangelios y de los apóstoles.

34 La inspiración intelectual del dictado se atribuye a Acolio de Tesalónica. Vid. LIZZI, «La politica religiosa», 346-347. CTh. XVI,1,2. *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumperimus, ultione plectendos. Dat. III kal. mar. Thessalonicae Gratiano a. V et Theodosio a. I cons. (380 febr. 28).*

35 MCLYNN, «Genere Hispanus: Theodosius», 80.

36 CTh. XVI,5,4 (376).

37 CTh XVI, 6,2. 377.

38 CTh. XVI.1.2. *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. ...Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere .... Dat. III kal. mar. Thessalonicae Gratiano a. V et Theodosio a. I cons. (380 febr. 27).*

39 Vid. GÓMEZ VILLEGAS, *Gregorio de Nazianzo*, 79 ss. y la bibliografía que recoge al respecto.

después, suponían un insulto menos agresivo que *furor*, que significa la locura furiosa, implica el castigo divino y la intervención de las *Furiae*. Además, las palabras pertenecientes a la familia del *furor* eran asociadas por los romanos con la imagen del fuego, puesto que, como es sabido, las *Furiae* atormentaban a sus víctimas con antorchas ardientes. *Furiosus* es un adjetivo frecuente para acusar al mal ciudadano que inflama con sus palabras a la masa y prende fuego a la ciudad. En el lenguaje político e histórico *furor* es empleado para designar el desorden previo a las guerras y deviene sinónimo de *bellum civile*. Es un término violento, cuya virulencia intensifica la fricativa inicial<sup>40</sup>, que se predicaba del bárbaro<sup>41</sup> y el tirano<sup>42</sup>.

Ya bajo los emperadores, la ausencia de razón y la obcecación se convierten en una constante del ataque a los cristianos<sup>43</sup>. Tan arraigada estaba la imputación, que en el Edicto de tolerancia de Galerio de 311 se encuentra la expresión *ad bonas mentes redire* para indicar la vuelta a los *mores* desde la *dementia* cristiana<sup>44</sup>.

Los cristianos, por su parte, desde Ireneo de Lyon, atribuyen la locura y la estolidez mental a los hereáticos, que explican como consecuencia y síntoma de la posesión demoníaca<sup>45</sup>.

En cuanto a *conciliabula*, cuando se usaba con sentido peyorativo, connotaba el secreto y la sospecha de malignidad e ilicitud<sup>46</sup>.

Sin embargo, la agresividad atenuada del lenguaje y la deliberada criminalización de la herejía, que conocemos gracias a un fragmento de la misma ley transmitido como norma independiente<sup>47</sup>, no iba acompañada de una verdadera cláusula punitiva, pues se encomendaba a la venganza divina el castigo contra los infractores, tras la cual, sin precisar cuándo, y por lo tanto en un futuro imperfecto, se emplazaba la del emperador<sup>48</sup>.

La ley no tuvo un efecto inmediato y la prueba más elocuente de su nula aplicación la proporciona la continuación en su sede del obispo arriano Demófilo hasta después del *ingressus* de Teodosio en Constantinopla, que tuvo lugar el 24 de noviembre del 380.

---

40 G. ACHARD, *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours optimates de Cicéron*, Leiden 1981, 242-243.

41 Vid. Y.A. DAUGE, *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles 1981.

42 Vid. J.R. DUNKLE, «The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic», *TAPhA* 98, 1967, 151-171; Id. «The Rhetorical Tyrant in Roman Historiography: Sallust, Livy and Tacitus», *CW* 65, 1971, 12-20.

43 Plin. *Ep.* 10, 96 alude a *pertinacia et inflexibilis obstinatio* y *amentia*. Tertuliano en el *Apologeticum* 27,2 se defiende de la *dementia* que se les atribuye y también en las Actas de los Mártires es usual la referencia a la *dementia* y *obstinatio* de los cristianos: *Acta Carpi, Papyli et Agathonicae* 9.

44 Lact. *De mort. pers.* 34 transmite el texto original que Euseb. *HE* 8,17,3-10 traduce al griego. Vid. P. SINISCALCO, «L'editto di Galerio del 311. Qualche osservazione storica alla luce della terminologia», *AARC* 10, 1995, 41-53.

45 Iren. *Adv. Haer.* 5,9,1; 9,12. Vid. Y. DE ANDÍA, «L'hérésie et sa refutation selon Irénée de Lyon», en *XIII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Eresia ed eresiologia nella chiesa antica*, Roma 1985, 609-644.

46 Cfr. CTh.XVI.8.1.1: *Si quis vero ex populo ad eorum nefariam sectam accesserit et conciliabulis eorum se adplicaverit, cum ipsis poenas meritas sustinebit. Dat. XV kal. nov. Murgillo Constantino a. IIII et Licinio IIII cons.* (315 oct. 18).

47 CTh XVI,2,25: *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius AAA.. Qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut neglegendo violant et offendunt, sacrilegium committunt. Dat. III kal. mart. Thessalonicae Gratiano a. V et Theodosio a. I cons.* (380 febr. 27). En sentido contrario MCLYNN, «Genere Hispanus» 84, que aprecia un sentido figurado en la expresión *sacrilegium committunt*.

48 En el ordenamiento republicano y clásico los delitos religiosos son dejados a la venganza de la divinidad ofendida, el derecho de los hombres interviene para reprimir los aspectos civiles del *scelus*. La persecución de la heterodoxia por el legislador se encuadra, desde el punto de vista jurídico, en la normal exigencia estatal de tutelar el orden público. Vid. ZUCCOTTI, *Furor haereticorum* 273 ss.



Teodosio intentó, en primera instancia, negociar, pues no convenía en una situación de crisis militar abrir un frente interno. Con este fin se entrevistó con el jefe de la mayoría, es decir con el obispo Demófilo, ofreciéndole la permanencia en el desempeño a cambio de su confesión pública del credo niceno, propuesta que el arriano rechazó, por lo que fue depuesto y expulsado de la ciudad, aunque no deportado. De hecho se le permitió seguir celebrando su culto fuera de los muros de la ciudad<sup>49</sup>. No era una muestra de tolerancia, sino de prudencia política, pues no convenía buscar el enfrentamiento directo con la mayor parte de la población constantinopolitana. Pero al mismo tiempo, fracasada la vía del consenso, Teodosio necesitaba afirmar su *auctoritas* y un obispo para la ciudad, por lo que el 27 de noviembre, con la ayuda de los soldados y en medio de las protestas de la multitud, instaló a Gregorio como obispo en Constantinopla, en la iglesia de los Santos Apóstoles<sup>50</sup>, en un acto que simbolizaba el traspaso de poderes —en forma de iglesias— de los arrianos a los nicenos en la ciudad, y la declaración de facto de la ortodoxia nicena como religión del príncipe. En cualquier caso, había sido necesaria la presencia del príncipe y la coerción de sus soldados para dar cumplimiento a la ley.

No obstante, la ciudad seguía siendo mayoritariamente arriana, más que por convicción, por fidelidad al que había sido su líder. Teodosio necesitaba integrar más que excluir, de manera que mediante un gesto que denotaba su disposición al diálogo con los disidentes<sup>51</sup> manifestó su deseo de encontrarse con Eunomio, el líder de los neoarrianos, cuya reputación como maestro en el arte de la disputa había llegado a sus oídos. Pero la intervención de la emperatriz Flacila, que tenía las dotes para la sofística de Eunomio más de lo que confiaba en el arte de la persuasión de su esposo, impidió el encuentro<sup>52</sup>.

Aunque la legislación romana era esencialmente casuística y no programática y la constante no se rompió con Teodosio, esta experiencia sin duda influyó en la preparación de la *Nullus (locus) haereticis*, la segunda de las leyes teodosianas contra los arrianos de 10 de enero de 381. Pero no fue el único factor.

La ley está dirigida a Eutropio, a la sazón prefecto del Ilírico, y se inscribe en el contexto de las tensas relaciones entre Graciano y Teodosio por el control religioso de las diócesis ilirias<sup>53</sup>.

---

49 Soc. HE 5, 7; Soz. HE 7,5. Vid. GÓMEZ VILLEGAS, *Gregorio de Nazianzo*, 125-126, que considera apócrifa la noticia del historiador.

50 Greg. Naz. *Carm.* 2,1,11, 1342-1391. Debemos a GÓMEZ VILLEGAS, *Gregorio de Nazianzo*, 130, la precisión de obispo *en* y no *de* Constantinopla. Para ser obispo *de* Constantinopla hubo de esperar hasta el concilio de mayo de 381.

51 El propio Gregorio de Nazianzo, al referirse a las primeras medidas religiosas de Teodosio, una vez instalado en Constantinopla, alaba su prudencia y su inclinación por la persuasión mejor que por el temor como método de conciliación, Greg. Naz. *Carm.* 2, 1,11, 1291-1295 y 1304. Vid. supra.

52 Soz. HE 7,6. Cf. Philostorg. HE 9,8; Greg. Nys. *Oratio funebris in Flaccillam Imperatricem*, PG 46, 892 C.

53 La opinión convencional que presenta a Graciano y Teodosio como aliados teológicos y estrechos colaboradores en la imposición de la ortodoxia nicena en el Imperio, después de la muerte de Valente (378), carece de fundamentos sólidos. Vid. D. VERA, «La carriera di Virius Nicomachus Flavianus e la prefettura dell'Ilirico orientale nel IV secolo d. C.», *Athenaeum* 61, 1983, 24-63 y 390-426; N.B. MCLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley-Los Angeles 1994, 111 ss.; J. VANDERSPOEL, *Themistius and the Imperial Court. Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*, Michigan 1995, 187 ss.; LIZZI, «La politica religiosa di Teodosio I. 323-361», que niega la existencia de cualquier atisbo de política religiosa concertada entre Graciano y Teodosio. Para Y. M. DUVAL, «La presentation arienne du concile d'Aquilée del 381», *RHE* 76, 1981, 317-33, la doble convocatoria de los concilios de Aquileya y Constantinopla (381) sería la expresión de la concurrencia religiosa ente ambos emperadores; cf. M.V. ESCRIBANO, «Graciano, Teodosio y el Ilírico: la *constitutio Nullus (locus) haereticis* (CTh. 16,5,6. 381), *RIDA* 51, 2004, 1-34. El punto de vista tradicional se puede leer en W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius der Grosse*, München 1953, 7; J.H.W. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops. Arms, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990 157-165. Cf. A. Di MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione religiosa del IV secolo*, Roma, 1990, 107-112.

Recientes estudios han venido a demostrar que la designación de Teodosio por Graciano no fue del todo voluntaria ni instantánea<sup>54</sup>. Y que ambos Augustos no actuaron como aliados teológicos y estrechos colaboradores en la imposición de la ortodoxia nicena en el Imperio después del desastre de Adrianópolis y la muerte de Valente (378), sino que mantuvieron una soterrada rivalidad.

Le ceremonia de proclamación tuvo lugar en Sirmium, el 19 de enero de 379. En ella Graciano cedió a Teodosio la parte del Imperio que había estado bajo el control de Valente y con ella, la obligación urgente de conducir la guerra contra los godos. Pero no fue entonces, sino el 1 de septiembre de 379 cuando la prefectura del Ilirico —con las diócesis de Dacia y Macedonia<sup>55</sup>— pasó a depender administrativamente del Augusto de Oriente<sup>56</sup>. La decisión tenía como fundamento la amenaza militar, pero comportaba la renuncia por parte de Graciano a una amplia zona estratégica para la defensa del Imperio y a los recursos económicos y humanos, en forma de hombres movilizables, que tradicionalmente había venido aportando.

Es difícil de creer que en septiembre de 379 el traspaso al Augusto de Oriente se hiciera de buen grado y de forma espontánea, si se tiene en cuenta que comportaba un reforzamiento extraordinario de Teodosio y dejaba a Graciano, con otro Augusto —aunque fuese un niño y su poder meramente nominal— en Occidente, en condiciones de desigualdad y debilidad. Más bien hay que sospechar duras negociaciones durante los meses que ambos permanecieron en Sirmium, en cuyo transcurso la cuestión del plazo<sup>57</sup> para su devolución a Occidente no sería la menor. De hecho, Graciano abandonó la ciudad con sus efectivos en la primavera de 379 —según Sócrates<sup>58</sup>, reclamado por las incursiones de los alamanes en la línea del Rin— sin prestar ayuda militar alguna a su nuevo colega, que se enfrentaba a la ingente tarea de reconstruir el ejército del medio y bajo Danubio<sup>59</sup>.

---

54 Temistio, la fuente contemporánea más próxima, limita la intervención de Graciano al consentimiento: Them. Or. 14, 182b-183a. También Soc. HE 5,2 y Soz. HE 7, 2 reconocen que Teodosio había sido juzgado digno del Imperio por sus méritos militares antes de su designación por Graciano. Sobre los discursos de Temistio vid. además de Vanderspoel, R. MAISANO, *Temistio, Discorsi* 1995; R. M. ERRINGTON, «Theodosius and the Goths», *Chiron* 26, 1996, 8 ss, quien, sin embargo, considera que Teodosio y Graciano colaboraron estrechamente desde enero de 379, aunque no volvieron a verse en persona después de la primavera de 379 (1 ss.); Id. «Themistius and his Emperors», *Chiron* 30, 2000, 893.

55 Y también Panonia, según ERRINGTON, «Theodosius and the Goths», I, n. 4 con base en Sidonio Apolinario *Carm.* 5, 107. Vid también argumentos a favor de la fecha de transferencia en Appendix, 22-27.

56 Sozomeno, HE 7,4,1 es la única fuente que alude a esta división de responsabilidades entre Graciano y Teodosio. Su alcance y duración ha sido objeto de un largo debate. Vid los términos del mismo en V. GRUMEL, «L'Illyricum de la mort de Valentinien Ier à la mort de Stilicon (408)», *REByz* 9, 1951, 5-46; E. DEMOUGEOT «Le partage des provinces de l'Illyricum entre la pars Occidentis et la pars Orientis de la tétrarchie au règne de Théodose», en *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet*, Leiden 1981, 229-253. D. VERA, «La carriera di Virius Nicomachus Flavianus», 390-426 y ERRINGTON, «Theodosius and the Goths», Appendix: «Illyricum: 378-382», 22-27.

57 D. VERA, «La carriera di Virius Nicomachus Flavianus», que ha estudiado magistralmente la centralidad de la prefectura del Ilirico en las relaciones entre Teodosio y Graciano durante el período que va del 379 al 384, apunta (417 ss.) que es difícil de creer que Occidente, al renunciar temporalmente a sus provincias, no pusiese alguna condición. Probablemente la cesión tenía como límite en el tiempo la paz con los godos. Al cabo, en septiembre de 382, el Ilirico volvió al área de gobierno de Graciano. Vid. ERRINGTON, «Theodosius and the Goths», Appendix: «Illyricum: 378-382», 22-27.

58 Socr. HE 5,6,2.

59 Graciano permaneció en Sirmium desde agosto del 378 hasta la primavera de 379. La última ley que dio en Sirmium lleva la fecha del 24 de febrero (CTh VI,30,1) y la primera que suscribió en Tréveris, la del 5 de abril (CTh XI,36,26). En cuanto a Teodosio estaba con seguridad en Tesalónica el 17 de junio 379 (CTh. X,1,12). Vid. O. SEECK, *Regesten der Kaiser und Päpste*, Stuttgart 1919, 250-251. Graciano colaboró con medios militares sólo en 381 (Zos. 4,33,1-2).

Sin embargo, la cuestión religiosa no quedó resuelta en las conversaciones relativas a la transferencia territorial de las diócesis de Dacia y Macedonia. Dado el carácter provisional de la cesión y la intención de Graciano de recuperar el Ilírico una vez superada la situación de emergencia, probablemente no se trató la pertenencia de las iglesias, omisión que daba por sobreentendido que las iglesias de Dacia y Macedonia seguían dependiendo del patriarcado occidental y de su Augusto<sup>60</sup>.

Así lo interpretó Graciano. Después de la muerte de Valente y antes de la proclamación de Teodosio, es decir, entre agosto de 378 y enero de 379, mientras se encontraba en Sirmium y era el único Augusto para todo el Imperio, mediante sendas leyes, revocó las órdenes de exilio de Valente y autorizó a todas las sectas a reunirse en sus iglesias, con la excepción de eunomianos, fotinianos y maniqueos<sup>61</sup>. Ni una ni otra normas fueron incluidas en el Teodosiano por lo que se ignora su destinatario, pero Sozomeno, que toma la información de Sócrates<sup>62</sup>, precisa que fueron dos las provisiones normativas<sup>63</sup>. La primera obedecía, seguramente, a la costumbre de amnistiar a los exiliados que solía ponerse en práctica tras los desastres militares y los cambios de liderazgo. Dada su finalidad, más política que doctrinal, pudo tener un carácter general y no consistió en una repetición innecesaria de la llamada a los exiliados decidida por Valente en 377<sup>64</sup>, cuyo alcance, a tenor de su aplicación, no excedió el territorio de Antioquía y sus proximidades<sup>65</sup>. La segunda, por el contrario, trataba de paliar los conflictos por las iglesias que pudiera originar la primera, razón por la cual omitía —clamorosamente— la mención de los homeos, es decir de los arrianos, entre los excluidos de la libertad de culto<sup>66</sup>, y creemos que iba dirigida exclusivamente al Ilírico. Como veremos a continuación, su contenido motivó el tenor de las *constitutiones* CTh.XVI,5,6 y 7 de 381 de Teodosio, dirigidas al prefecto del Ilírico, Eutropio.

---

60 Es la tesis de S.L. GREENSLADE, «The Illyrian Churches and the Vicariate of Thessalonica 378-395», *JThS* 46, 1945, 17-24, y de VERA, «La carriera di Virius Nicomachus Flavianus», 421 ss.

61 Vid. ERRINGTON, «Church and State», 27-30, para quien la ley de Graciano pretendía extender al Ilírico la norma promulgada por Valente un año antes en Antioquía.

62 Soc. *HE* 5,2.

63 Soz. *HE* 7,1, 3. Teodoreto (*HE* 5,2,1) ignora la segunda medida y confunde la llamada ley de tolerancia con CTh XVI,1,2. 380 y XVI,5,5. 381 de Teodosio.

64 Valente, había llamado del exilio a los nicenos antes de marchar a la guerra contra los godos, según informan Jerónimo y Rufino. Hier. *Chron. Ad ann. 378: Valens de Antiochia exire compulsus sera poenitentia nostros de exiliis revocat*. Ruf. *HE* 11,13: *tum vero Valentis bella, quae ecclesiis inferebat, in hostem coepta converti, seraque poenitentia episcopos et prebyteros relaxari exiliis, ac de metallis resolvi monachos iubet*; cf. Prosper. *Chron* 1164; Oros. *Adv. Pag.* 7,33,12; Socrates (*HE* 4,35,2-3) se limita a señalar que dejó de enviar a quienes creían en el *homoousion* al exilio; Sozomeno (*HE* 6,37,17), que conoce la noticia de Sócrates, no presta atención a la cuestión. Vid. R. SNEE, «Valens' Recall of the Nicene Exiles and Anti-Arian propaganda», *GRBS* 26, 1985, 395-419, donde pone en duda la llamada de Graciano a los exiliados. Cf. N. LENSKI, *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, en particular, el cap. 5: «Religion under the Valentiniani», 211-263.

65 Vid. argumentación de R.P. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000, 305-307. T. D. BARNES, «The Collapse of the Homoeans in the East», *Studia Patristica* 29, 1997, 1-16, esp. 4-6 cuestiona la historicidad de la medida de Valente.

66 Esta ley, conocida como «edicto de tolerancia» de Graciano, no es el rescripto, dado en Sirmium, que se revoca en la ley CTh. XVI, 5,5 (379), dirigida contra los donatistas, según demostró G. GOTTLIEB, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen 1973, 52 ss.

Ese mismo año, 378, probablemente cuando se dirigía a *Castra Martis* para ayudar a Valente<sup>67</sup>, Graciano había atendido la solicitud que le presentó el obispo homeo Palladius de Ratiaria<sup>68</sup> (*Dacia Ripensis*), que temía perder su sede sin ser oído<sup>69</sup>, y se había comprometido con él a celebrar un concilio general, en el que habrían de participar obispos de Oriente y Occidente, para dilucidar la cuestión<sup>70</sup>. Es posible que Graciano, al omitir la mención de los arrianos en su llamado edicto de tolerancia, pretendiese, además de evitar las disputas por las sillas episcopales en un territorio afectado por la grave crisis militar posterior a Adrianópolis, fijar la posición imperial<sup>71</sup>. De hecho, todavía a comienzos del 379 permitía a los homeos celebrar en una basílica de Milán<sup>72</sup>. Por otra parte, en la sinodal *Benedictus*, redactada por Ambrosio al terminar el concilio en cuestión en septiembre de 381, dirigida a los tres Augustos según los usos protocolarios, pero escrita pensando en Graciano<sup>73</sup>, se reclamaba la intervención de la autoridad civil contra los fotinianos de Sirmium, aún muy numerosos, se decía, a pesar de una ley anterior —*superiori lege*— que había prohibido sus reuniones<sup>74</sup>, y que no es otra que la emitida por Graciano en 378 para el Ilírico<sup>75</sup>.

Ésta era la situación religiosa en el Ilírico cuando Teodosio asumió su control en septiembre de 379, pero fue un año después, en septiembre de 380, coincidiendo con un encuentro en Sirmium con su colega de Occidente<sup>76</sup>, cuando tuvo ocasión de comprobar que Graciano seguía

67 La marcha de Graciano a *Castra Martis* en el verano de 378 le llevó muy cerca de Ratiaria. Vid. MCLYNN, *Ambrose*, 113, n. 127. Vid. discusión en torno a la fecha en R. GRYSON, *Scoties ariennes sur le Concile d'Aquilée*, Paris 1980, 124ss. Los movimientos de Graciano en 378 en T.D. BARNES, «Ambrose and Gratian», *Antiquité Tardive* 7, 1999, 165-174, esp. 167.

68 El más relevante de los teólogos homeos del Ilírico. Sobre su obra teológica vid. M. MESLIN, *Les ariens d'Occident*, 335-430, Paris 1967, 111-134. Durante la celebración del concilio de Aquileya (381), Palladius fue acusado por el obispo Valeriano de haber sido fotiniano —había sido ordenado por ellos— antes de volverse arriano, acusación que rechazan MESLIN, *Les Ariens*, 92 y 123-124 y HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 595-596.

69 En otoño de 378, mientras estaba en Sirmium, después de la batalla de Adrianópolis, Graciano recibió de Ambrosio el *De fide* 1-2 que le había solicitado poco antes. El único ilirio mencionado por su nombre en el *De fide* entre los heréticos «a los que era preciso dar respuesta» (Ambros. *De fide* 1, 45-46) era Palladius. Sobre la fecha del *De fide* y las relaciones entre Graciano y Ambrosio vid. T.D. BARNES, «Ambrose and Gratian», 173.

70 Sobre el concilio de Aquileya y sus preparativos vid. G. GOTTLIEB, «Das Konzil von Aquileia», *AHC* 11, 1979, 287-306; R. GRYSON, *Scoties ariennes sur le Concile d'Aquilée*, Paris 1980; AA.VV., *Atti del Colloquio internazionale sul concilio di Aquileia del 381*, Udine 1982; MCLYNN, *Ambrose of Milan*, 123-128; D.H. WILLIAMS, *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, Oxford 1995, 154-184; Y.M. DUVAL, «La convocation du concile d'Aquilée de 381», en *Studia Ephemeridis Augustinianum* 78, *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V, XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 2002, 421-437; y M. ZELZER, «Bemerkungen zum Konzil von Aquileia 381», *ibid.* 439-446.

71 ERRINGTON, «Church and State», 49 añade como motivo, el deseo de no ofender a los godos cristianos que formaban en las filas del ejército romano y que habían sido convertidos por obispos homeos.

72 T.D. BARNES, «Ambrose and Gratian», *Antiquité Tardive* 7, 1999, 173.

73 La carta contiene un vocativo con su nombre: *Benedictus* 10: ...*clementissime principum Gratiane*.

74 *Ep. Benedictus* 12. *Photinianos quoque, quos et superiori lege censuistis nullos facere debere conventus, et ea quae de sacerdotum concilio data est congregando removistis*.

75 Así lo estimaba ya J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933, 91, n. 92.

76 Graciano viajó a Sirmium al final del verano de 380. Así se deduce de una ley dada por Teodosio el 8 de septiembre en esta ciudad que no pertenecía al área de su incumbencia y dirigida a Neoterio, *PPO Orientis* (CTh VII,22,11 = CJ XII,47,2.). La estancia de Teodosio fue breve, pues estaba en Tesalónica el 31 de agosto (CTh X,10,13). y de vuelta el 20 de septiembre (CTh X,10,14). SEECK, *Regesten* 1919, 254. La urgencia pudo tener motivaciones militares. Así lo estima F. PASCHOUD, *Zosime Histoire nouvelle*, Paris 1971, II, 2, 401, n. 160, que con base en Zos. 4, 32, 1, *Cons. Const.* 380 y Philostorg. *HE* 9,19 sugiere que los dos emperadores pudieran colaborar en una breve campaña militar. ERRINGTON, «Theodosius and the Goths», 25 n. 140 prefiere creer que hubo razones económicas para el viaje relámpago: Sirmium era la tradicional capital administrativa de la prefectura del Ilírico y septiembre el comienzo del año financiero.

ejerciendo el patronazgo imperial sobre las iglesias de las diócesis de Dacia y Macedonia y protegiendo a los arrianos. Durante su visita a la ciudad, el Augusto de Occidente recibió en audiencia a Palladius de Ratiaria y le dio garantías de que, a pesar del cambio administrativo y político en el Ilírico, celebraría el concilio general prometido en Aquileya<sup>77</sup>, una ciudad accesible por tierra y por mar, y que permitiría a los orientales —es decir a los homeos— participar en los debates. Cuando el concilio tuvo lugar, el 3 de septiembre de 381, Palladius, invocó el compromiso fehaciente de Graciano de invitar a los obispos orientales, aduciendo como prueba que de no haber existido esa promesa ellos no hubieran comparecido<sup>78</sup>.

A la vista de los acontecimientos, Teodosio, optó entonces por actuar por su cuenta y, antes de trasladarse a Constantinopla, concibió la idea de convocar un concilio en la ciudad del Bósforo, restringido a los obispos orientales<sup>79</sup>, que permitiera visualizar la alianza entre el emperador y los obispos de las provincias bajo su dominio y, además, la autonomía del Augusto y la iglesia de Oriente respecto a Occidente<sup>80</sup>.

Y ya en Constantinopla, a finales de 380 o comienzos de 381 convocó el concilio —cursó invitación a 150 obispos— y de manera prácticamente simultánea decidió intervenir en la situación religiosa del Ilírico, donde los arrianos Palladius de Ratiaria y Secundianus de *Singidunum* mantenían sus iglesias y seguía en marcha el proyecto de Graciano de invitar a los orientales al concilio de Aquileya —y en el espíritu de Palladius, admirador de Demófilo y de Auxencio de *Durostorum*, estos eran los homeos fundamentalmente<sup>81</sup>— mediante la promulgación de la *Nullus (locus haereticis)*<sup>82</sup>.

Éste es el enunciado de la ley.

CTh.XVI.5.6. *Idem* AAA. *Eutropio praefecto praetorio. Nullus haereticis mysteriorum locus, nulla ad exercendam animi obstinatoris dementia pateat occasio. Sciant omnes etiam si quid speciali quolibet rescripto per fraudem elicitum ab huiusmodi hominum genere impetratum est, non valere. Arceantur cunctorum haereticorum ab illicitis congregationibus turbae. Unius et summi dei nomen ubique celebretur; nicaenae fidei dudum a maioribus traditae et divinae religionis testimonio atque adsertione firmatae observantia semper mansura teneatur; fotinianae labis contaminatio, arriani sacrilegii venenum, eunomianae perfidiae crimen et nefanda*

77 Después de su celebración, Ambrosio que había dirigido los debates, en carta a Teodosio, no duda en denominar *Dacia Ripensis* y *Moesia* como *occidentales partes*. Ambros. Ep. *Quamlibet* 3: *...equidem per occidentales partes duobus in angulis tantum, hoc est in latere Daciae Ripensis ac Moesiae fidei obstrepi videbatur.*

78 *Acta concil Aquil.* 6: *Vestro studio factum est ut non esset generale et plenum concilium; absentibus consortibus nostris nos de fide dicere non possumus. Ambrosius: Qui sunt consortes vestri? Palladius: Orientales episcopi. 8: Imperator noster Gratianus iussit orientales venire; negas tu iussisse eum? Ipse imperator nobis dixit se orientales iussisse venire...Sed ne venirent tua petitio fecit; sub specie falsae voluntatis hoc impetrasti et dilatasti concilium. 10: Episcopi dixerunt: «Imperator cum praesens esset Sirmio, tu illum interpretellasti an ipse te compulit?» Et adiecerunt: «Quid ad ista respondes?» Palladius dixit: «Dixit mihi: 'Vade', diximus: Orientales conventi sunt?' Ait: 'Conventi sunt'. Numquid si orientales non fuissent conventi, numquid nos convenissemus?».*

79 Dam. Ep 5 (PL 13, 368).

80 BARNES, *Ambrose of Milan*, 123 habla de sabotaje del concilio de Aquileya por Teodosio.

81 DUVAL, «La convocación», 428.

82 CTh XVI,5, 6. La ley fue dada un día antes de la llegada a Constantinopla del viejo Atanarico. Vid. SEECK, *Regesten*, 257; M. PAVAN, *La politica gotica di Teodosio nella pubblicistica del suo tempo*, Roma 1964, 5 ss; y nueve antes de que Temistio pronunciara su *Oratio* 15 en presencia de Teodosio, vid. VANDERSPOEL, *Themistius and the Imperial Court*, 198 coincidiendo con la celebración del *dies imperii* del príncipe.

*monstruosis nominibus auctorum prodigia sectarum ab ipso etiam aboleantur auditu. Is autem nicaenae adsertor fidei, catholicae religionis verus cultor accipiendus est, qui omnipotentem deum et christum filium dei uno nomine confitetur, deum de deo, lumen ex lumine: qui spiritum sanctum, quem ex summo rerum parente speramus et accipimus, negando non violat: apud quem intemeratae fidei sensu viget incorruptae trinitatis indivisa substantia, quae Graeci adsertione verbi ousia recte credentibus dicitur. Haec profecto nobis magis probata, haec veneranda sunt. Qui vero isdem non inserviunt, desinant adfectatis dolis alienum verae religionis nomen adsumere et suis apertis criminibus denotentur. Ab omnium submoti ecclesiarum limine penitus arceantur, cum omnes haereticos illicitas agere intra oppida congregationes vetemus ac, si quid eruptio factiosa temptaverit, ab ipsis etiam urbium moenibus exterminato furore propelli iubeamus, ut cunctis orthodoxis episcopis, qui nicaenam fidem tenent, catholicae ecclesiae toto orbe reddantur. Dat. IIII id. ian. Constantinopoli Eucherio et Syagrio cons. (381 ian. 10).*

CTh XVI, 5,6 (10 janvier 381)

Que l'on n'ouvre aux hérétiques aucun lieu pour célébrer leurs mystères, aucune occasion d'exercer la folie de leur esprit plein d'obstination. Que tout le monde sache que, même si ce genre d'hommes avait obtenu quelque faveur grâce à un rescrit particulier arraché par fraude, elle n'a aucune valeur. Que l'on empêche la vile populace de tous les hérétiques de tenir ses assemblées illicites. Que le nom de Dieu, Un et Très-Haut, soit partout célébré; que la foi de Nicée, transmise depuis longtemps par nos aïeux et confirmée par le témoignage et l'affirmation de la religion divine, soit toujours tenue dans une perpétuelle observance. Que la souillure de la tache photnienne, le venin du sacrilège arien, le crime de l'infidélité eunomienne et les horreurs des sectes, abominables à cause des noms monstrueux de leurs auteurs, disparaissent et qu'on n'en entende même plus parler. On doit recevoir pour tenant de la foi de Nicée et vrai fidèle de la religion catholique celui qui confesse en un seul nom le Dieu Tout-Puissant et le Christ Fils de Dieu, Dieu né de Dieu, Lumière née de la Lumière; celui qui n'outrage point par ses négations l'Esprit Saint que nous attendons et recevons du Créateur Suprême; celui qui honore d'une foi sans tache la substance indivise de l'incorruptible Trinité, celle que les croyants appellent correctement, se servant du mot grec *ousia*. Ces croyances sont assurément pour nous tout à fait fondées; elles doivent être vénérées. En revanche, que ceux qui ne les reconnaissent pas cessent d'usurper le nom, étranger à leurs fourberies manifestes, de la vraie religion, qu'ils soient notés d'infamie à la découverte de leurs crimes. Qu'ils soient éloignés et tenus absolument à l'écart du seuil de toutes les églises, puisque nous interdisons à l'ensemble des hérétiques de ternir dans les villes leurs assemblées illicites. Nous ordonnons que, si une agitation factieuse tentait de faire quelque chose (d'interdit), ils soient chassés hors même des murailles des villes, leur folie en étant éliminée; que dans le monde entier les églises catholiques soient rendues à tous les évêques orthodoxes tenants de la foi de Nicée.

Donnée le 4 des ides de janvier, à Constantinople, sous le consulat d'Eucherius et de Syagrius<sup>83</sup>.

---

83 Trad. J. ROUGÉ, *Les Lois religieuses des empereurs romains, 235-237*.



El destinatario de la ley era su dilecto Eutropio<sup>84</sup>, el primer prefecto del Ilírico bajo Teodosio —desde 380<sup>85</sup>— y, en consecuencia, su ámbito de aplicación se limitaba a este territorio<sup>86</sup>. El historiador había desarrollado una larga carrera administrativa en Oriente<sup>87</sup>, estaba presente en Sirmium en el momento de producirse la designación de Teodosio como Augusto<sup>88</sup>, y había sido su más directo colaborador durante los dieciocho meses que Teodosio había pasado en Tesalónica, antes de entrar en Constantinopla. De las treinta leyes emitidas por Teodosio entre enero y mediados de noviembre de 380<sup>89</sup>, durante su residencia en la capital de la diócesis civil de Macedonia, catorce están dirigidas a Eutropio en su calidad de prefecto del Ilírico<sup>90</sup>, quien, en un día, el 17 de junio, recibió nueve<sup>91</sup>.

La ley en cuestión, tenía como objetivo último no sólo corregir en el plano doctrinal el edicto de Graciano y extender al Ilírico su concepción de la ortodoxia, también reivindicar para sí el derecho a legislar en materia religiosa para las iglesias de Dacia y Macedonia y, sobre todo, condicionar el resultado del concilio de Aquileya. Con este fin, se daban instrucciones a la autoridad civil de la prefectura para que las iglesias fuesen restituidas a los nicenos, después de que los heréticos, incluidos los arrianos, fueran puestos al margen de la comunión eclesiástica

---

84 En la Sirmondiana 7, no datada, que contiene la primera remisión pascual, Teodosio se dirige a él como *Eutropi parens carissime atque amantissime*.

85 Lo fue por lo menos, hasta septiembre de 381 (CJ V,34,12, de 28 de septiembre de 381).

86 ERRINGTON, «Church and State», 49 sugiere que pudo ser el propio Eutropio el que le advirtiese de la necesidad de la ley. A pesar de ese carácter restringido, contiene expresiones que son pruebas de la voluntad teodosiana de hacer del nicenismo la ortodoxia en todos los territorios que le estaban encomendados: *qui nicaenam fidem tenent, catholicae ecclesiae toto orbe reddantur*

87 Ya O. SEECK, *Q. Aurelii Symmachi quae supersunt*, MGH AA VI, 1, Berlin 1883, CXXXII y RE, s.v. *Eutropius*, 1520-1521 lo identificó con el homónimo retor de Cesarea de Palestina, alumno y corresponsal de Libanio y defendió su origen oriental. En la misma línea G. BONAMENTE, «La dedica del Breviarium e la carriera di Eutropio», *GIF* 29, 1977, 274-297; Id. «La biografia di Eutropio lo storico», *AFLM* 10, 1977, 161-210 y H.W. BIRD, «Eutropius: His Life and Career», *Echos du Monde Classique/Classical Views* 7, 1988, 51-60. Para MATTHEWS, NERI, CRACCO RUGGINI, y JONES era occidental. Vid. el resumen del debate historiográfico en R. LIZZI, «L'ascesa al trono di Teodosio I», en C. PÉREZ-R. TEJA, (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio I*, Salamanca 1997, 135-148, n. 50. ERRINGTON «Theodosius and the Goths» 24, n. 134 vuelve sobre su procedencia occidental. Vid. la noticia de las actividades de Eutropio, antes del ascenso de Teodosio, en *Symmachus Ep.* 3, 47 y J. HELLEGOUARCH, *Eutrope: Abregé* Paris 1997: había participado en la expedición contra los persas en 363, estaba presente en la corte Constantinopolitana en 364, fue *praeses* de Cilicia entre 367 y 369, *magister scrinii memoriae* en 369-370 —fue entonces cuando publicó el *Breviarium*, que dedicó a Valente— y *proconsul* de Asia en 370-371. Su carrera política se vio interrumpida por el affaire de Theodorus y, como Teodosio, aprovechó la desaparición de Valente para recuperar su posición.

88 Para BIRD, «Eutropius: His Life and Career», 51-60 y LIZZI «L'ascesa al trono», 139, la complejidad del encargo que recibió en 380 como prefecto del Ilírico exigía una gran confianza por parte de Teodosio.

89 T. HONORÉ, *Law in the Crisis of Empire 379-455 AD. The Theodosian Dynasty and its Quaestors*, Oxford 1998, 41, n. 71.

90 CJ I,54.4; CTh VI.10.1; CTh III.5.11; CTh III.5.10 = CJ V.1.3; CTh III.6.1; CJ VI.23.16; CJV.9.1 = CJ VI.56.4; CTh IV.19.1; CTh IX.27.2; CTh IX.42.8; CTh IX.42.9; CTh XII.12.7; CTh XV.1.21 (datada en Hadrianopolis); CTh X.10.15.

91 CTh III,5,11; III,5,10= CJ V,1,3; CTh III,6,1 (*de sponsalibus*); CJ VI,23,16 (*de testamentis*); CJ VI, 56, 4; CTh IV,19,1 (*de usuris rei iudicatae*); IX,27,2 (*crimen de repetundis*); IX,42,8 y 9 (*de bonis proscriptorum*). En el mismo día dirigió leyes al prefecto del pretorio de oriente, Neoterio (CTh III,11,1), al *magister officiorum*, Floro (CTh VIII,15,6) y a Tatiano, tesorero. El conjunto legal constituye una especie de mini-código, en palabras de HONORÉ, *Law in the Crisis of Empire*, 42.

por los obispos. A ellos correspondía establecer la rectitud o desviación de las creencias, según había fijado la *Cunctos populos*<sup>92</sup>.

Así, en oposición a la indefinición del edicto de Graciano en relación con los arrianos, y a diferencia de la redacción hasta cierto punto elusiva de la *Cunctos populos*, puntualizaba casuísticamente quiénes eran los heréticos: taxativamente declara que fotinianos, arrianos —se hacía eco así del lenguaje de los nicenos— y eunomianos —era la primera vez que los seguidores de Eunomio recibían este nombre— debían ser considerados heréticos; de esta manera introducía la categoría jurídica de arriano y creaba la base legal para su persecución judicial<sup>93</sup>. Los maniqueos del Ilírico, cuya disidencia nada tenía que ver con la controversia arriana, fueron objeto de una ley complementaria y específica cuatro meses después<sup>94</sup>. En segundo lugar, fijaba la ortodoxia, y ordenaba devolver las iglesias a los observantes de la fe nicena. En consecuencia, se ponían los fundamentos jurídicos para la exclusión de quienes hasta entonces habían controlado las iglesias y sus fondos y eran reconocidos como líderes locales por la población beneficiaria de los subsidios caritativos.

Pero tan importante como el contenido, es la forma de exponerlo. El cambio que comportaba esta ley respecto a la situación previa era profundo y exigía una exposición clara y un lenguaje contundente. La *Cunctos populos* había tenido un carácter anticipatorio. Ya en Constantinopla, era preciso disuadir a los arrianos y cambiar las adhesiones y lealtades personales de la población<sup>95</sup>.

El texto es un buen ejemplo de la retórica jurídica. La finalidad concreta de la ley se enuncia mediante sendas proposiciones en el encabezamiento y el epílogo de la norma: que ningún herético tenga ni lugar ni ocasión para ejercer y que en todo el orbe —*toto orbe*— las iglesias católicas sean devueltas a todos —*cunctis*— los obispos ortodoxos, a los que se identifica con exactitud: *qui nicaenam fidem tenent*.

Con este propósito anula los rescriptos que Graciano hubiese podido suscribir a petición de parte autorizando expresamente la continuación del culto arriano, y declara ilícitas sus asambleas, a la vez que establece la obligatoria observancia de la *fides nicaena*. En esta ocasión no es un *desideratum* en subjuntivo, sino un coactivo *haec ueneranda sunt*. Al final, después de calificar de *crimina* las actividades de los heréticos<sup>96</sup>, figura la parte dispositiva, que consiste en la prohibición de las congregaciones de heréticos dentro de los muros de la ciudad —*vetemus*—, y su expulsión de las iglesias e, incluso, de las ciudades si persistían en su propósito de celebrar reuniones —*iubeamus*—. Éste es el verdadero propósito de la ley: desalojar a los arrianos de las iglesias en beneficio de los nicenos.

---

92 E. VOLTERRA, «Appunti intorno all'intervento del vescovo nei processi contro gli eretici», *BIDR* 42, 1934, 455. No obstante, a pesar de las declaraciones legales, los funcionarios se veían en la necesidad de solicitar aclaraciones, como pone de manifiesto la *constitutio CTh.XVI.5.28*. 395.

93 Antes de la conversión de Constantino (312) y de su consiguiente intromisión en los asuntos internos de la Iglesia, no existía la categoría jurídica de *haereticus* ni estaba prevista la persecución judicial por «creencia errónea». Vid. C. HUMFRESS, «Roman Law, Forensic Argument and The Formation of Christian Orthodoxy III-VI Centuries», en S. ELM, E. REBILLARD, A. ROMANO (eds.), *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, Paris-Roma 2000, 125-147. *Da Graziano ad Ugucione*, Milano 1994.

94 CTh XVI,5,7. 8 de mayo de 381, dirigida también a Eutropio. Vid. E. H. KADEN, «Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian», *Festschrift Hans Lewald*, Bâle 1953, 55-68; P. BESKOW, «The Theodosian Laws against Manichaeism», en *Manichaean Studies*, Lund 1988, 1-11.

95 ERRINGTON, «Church and State», 47 considera que era una ley preparatoria del concilio de Aquileya y a la vez una ley programa para el Ilírico en términos similares a lo que había sido la *Cunctos populos* para Constantinopla.

96 L. BARNARD, «The Criminalisation of Heresy in the Later Roman Empire: A Sociopolitical Device?», *Legal History* 16, 1995, 121-146.

En medio, y de acuerdo con un esquema antitético de amplio uso retórico, contraponen herejía y ortodoxia, y haciendo uso de la ley como medio para determinar identidades religiosas, define al *orthodoxus*, y describe al *haereticus*<sup>97</sup>, y ésta es la parte que más nos interesa. Mediante un vocabulario fuertemente mancillante, apenas esbozado en la *Cunctos populos*, pero que a partir de 381 se convierte en una constante de la legislación teodosiana<sup>98</sup>, Teodosio traza el perfil intelectual, moral, social y religioso del hereje.

La tibieza de Graciano con los arrianos, la constatación del escaso efecto de la *Cunctos populos* antes de que decidiera su imposición por la fuerza en Constantinopla, la voluntad de amedrentar a los herejes y provocar el rechazo social hacia ellos y el deseo de satisfacer las demandas de los nicenos para que la ley recogiera el vituperio de sus oponentes teológicos explican la agresividad del lenguaje en una disposición legal.

En él concurren la concepción y la terminología tradicional del delito religioso<sup>99</sup> y la imagen del hereje forjada por la literatura cristiana desde el s. II en su recepción por los nicenos del s. IV, en particular, Gregorio de Nazianzo<sup>100</sup> que, creemos, fue el inspirador intelectual de la norma<sup>101</sup>. Pero además Teodosio disponía de precedentes legales —y la consideración del precedente es una técnica legislativa de honda raigambre entre los romanos—. Antes que él, Diocleciano en su rescripto contra los maniqueos y Constantino en sus leyes contra los donatistas (313-315)<sup>102</sup> y, en particular, en su *Epístola a los herejes* de 326<sup>103</sup>, ya habían recurrido a la retórica de

---

97 Para encontrar una definición legal de *haereticus* hay que esperar a 395: CTh.XVI.5.28. *Idem AA. Aureliano proconsuli Asiae. Haereticorum vocabulo continentur et latis adversus eos sanctionibus debent subcumbere, qui vel levi argumento iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare. Ideoque experientia tua Heuresium haereticum nec in numero sanctissimorum antistitum habendum esse cognoscat. Dat. III non. sept. Constantinopoli Olybrio et Probino cons. (395 sept. 3). Vid. A. BERGER, «La concezione di eretico nelle fonti giustinianee», *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Sc Mor.* 10, 1955, 353-368; R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico, Da Graziano ad Ugucione*, Milano 1994. Cf. G. PUGLISI, «Giustizia criminale e persecuzione antieretiche (Prisciliano e Ursino, Ambrogio e Damaso)», *Siculorum Gymnasium* 43, 1990, 91-137.*

98 HONORÉ, *Law in the Crisis of Empire*, 45 ss. incluye esta *constitutio* entre las elaboradas por el que denomina *quaestor sacri palatii* E2, jurista y cristiano, y responsable de los trabajos legislativos y de la propaganda entre el 10 de enero del 381 —ésta sería la primera de las 58 leyes suyas que conserva el *Codex Theodosianus*— hasta el 30 de diciembre del 382.

99 Vid. la continuidad entre la normativa pagana y la legislación cristiana relativa a la represión del delito religioso en ZUCCOTTI, *Furor haereticorum* 233-283.

100 Vid. F. TRISOGLIO, «La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo», *XIII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Eresia ed eresiologia nella chiesa antica, Augustinianum* 25, 1985, 793-832; J. A. MCGUCKIN, *Saint Gregory of Nazianus: An Intellectual Biography*, Crestwood 2001. Cfr. Ch. PIETRI, «L'hérésie et l'hérétique selon l'Eglise romaine (IVe-Ve siècles)», *Augustinianum* 25, 1985, 867-887.

101 Sobre el trasfondo cultural cristiano en las *constitutiones* imperiales vid. G. DE BONFILS, «Alcune riflessioni sulla legislazione di Costanzo II e Costante», *AARC* 5, 1983, 299-309.

102 Eus. *HE* 10,5; 6; 7. Opt. Mil. *Ap.* 3; 5; 6; 7; 9. Aug. *Ep.* 88,4; Id. *Contra Cresconium* 3,70. Vid. J.L. MAIER, *Le dossier du donatisme. I. Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Berlin 1987.

103 Euseb. *VC* 3,64-65; Soz. *HE*, 2,32,2;4;5. Vid. P. SILLI *Testi costantiniani nelle fonti letterarie Materiali per una palinogenesi delle costituzioni tardo-imperiale*, 3, Milano 1987, 111-114. Y es el mismo vocabulario que se había usado previamente para descalificar y perseguir la *superstitio* cristiana. Vid. L.F. JANSSEN, «Superstitio and the Persecution of the Christians», *Vigiliae Christianae* 33-34, 1979-1980, 131-159. Vid. también, T.D. BARNES, «Legislation against the Christians», *JRS* 58, 1968, 32-50 y L. SOLIDORO MARUOTTI, «Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei cristiani», en *Cristiani nell'Impero romano*, Napoli 2002, 127-188.

la violencia y a la terminología mancillante del *scelus* religioso. El primero había utilizado el esquema antitético, al contraponer la *uirtus romana* a las execrandas *consuetudines* persas<sup>104</sup>.

La herejía es *dementia, labis contaminatio, sacrilegii uenenum, perfidiae crimen, nefandus prodigium, nomen monstruosum, eruptio factiosa, furor*. En sí mismos tales términos son piezas del léxico de la denigración y el vituperio que tradicionalmente había servido para descalificar en el plano moral y religioso al que atentaba contra la cosa pública en materia religiosa<sup>105</sup>. También, por extensión, habían servido para vejar al enemigo en la invectiva política. Este repertorio denigratorio y estigmatizante es el mismo que utilizan los cristianos, desde la apologética del s. II, para denostar al herético y de él se hace eco Gregorio de Nazianzo<sup>106</sup>, que era el obispo de corte cuando se estaba gestando esta ley. Existen claras correspondencias léxicas y conceptuales entre la imagen del herético que Gregorio proyecta en sus obras y la que se desprende de la ley teodosiana.

*Dementia* y *furor*, no por casualidad abriendo y cerrando la disposición, conforman el núcleo del campo semántico heresiológico, lo que comporta la esencial consideración de la herejía como perturbación mental. Así, el herético es esencialmente *furiosus*, un loco, con las connotaciones de irracionalidad y violencia que antes señalábamos.

Esta opción terminológica, que supone valerse de una categoría médica como es la locura, y ponerla en coalición con el fenómeno de la herejía, que merece la condena ética en la mentalidad cristiana, responde sin duda a un propósito, como es el de estigmatizar al disidente no sólo mediante el precepto legal, también a través de la palabra. Se pretendía que la ley tuviera, además de operatividad normativa, una dimensión execratoria y atemorizante. Mediante el léxico, se conceptúa la locura del hereje como posesión demoníaca y se le reconoce una etiología maligna (*sacrilegii uenenum*). La utilización de este término de *uenenum* no es un mero artificio retórico<sup>107</sup>. Se conocía el efecto letal del veneno inoculado por la serpiente y en el pensamiento cristiano la serpiente era una figuración del diablo<sup>108</sup>. Gregorio de Nazianzo, que señala a Arrio

---

104 Diocleciano había opuesto la antigua *religio* romana a la nueva *superstitio* de origen persa: *Mos. Et Rom. Legum collatio* 15, 3: *Unde pertinaciam pravae mentis nequissimorum hominum punire ingens nobis studium est: hi enim, qui novellas et inauditas sectas ueterioribus religinibus obponunt; 4... et uerendum est, ne forte, ut fieri adsolet, accedenti tempore conentur per execrandas consuetudines et saeuae leges persarum innocentioris naturae homines, Romanam gentem modestam atque tranquillam et uniuersum orbem nostrum ueluti uenenis de suis maliolis inficere.*

105 Es el léxico mancillante del *crimen publicum*. Vid. G. THOME, «Crime and Punishment, Guilt and Expiation: Roman Thought and Vocabulary», *Acta Classica* 35, 1992, 73-98 y M.V. ESCRIBANO, «El exilio del herético en el s. IV d. C. Fundamentos jurídicos e ideológicos», en F. MARCO - F. PINA - J. REMESAL (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Barcelona 2004, 255-272.

106 Vid. TRISOGLIO, «La figura dell'eretico», 793-832. Representa al herético como una bestia irracional, que se insinúa con dolo y engaño y actúa con perfidia y violencia. El motor de su conducta es el furor febril. El herético es la proyección de demonio, del que actúa como emisario. Compara al herético con una plaga purulenta que supura y contagia.

107 Es la única mención de *uenenum* en todo el libro XVI. Se asociaba también con prácticas mágicas en las que se recurría al uso de fármacos. CTh IV,6,3. 336.

108 La herejía como error demoníaco aparece ya en la II Petri y en Ignacio de Antioquía y fue enseguida teorizada por Justino (*Dial.* 103). Ya en Ireneo se encuentra la analogía entre la serpiente que engañó a Eva y la seducción que ejercen los heréticos sobre los simples (1,27,4; 5,21,2.) Vid. Y. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles. I. De Justin a Irénée*, Paris 1985, 22-39; H. INGLEBERT, «L'histoire des hérésies chez les hérésiologues», en B. POUDERON, Y.M. DUVAL, *L'historiographie de l'église des premiers siècles*, Paris 2001, 105-125; Y. DE ANDÍA, «L'hérésie et sa refutation selon Irénée de Lyon», en *XIII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Eresia ed eresologia nella chiesa antica*, Roma 1985, 609-644.

como epónimo de la locura (Or. 25 A 9-10) y es pródigo en atribuir *alogía* a sus contrincantes teológicos, habla expresamente de su voluntad de recuperar a su grey, contaminada por el veneno de la herejía<sup>109</sup>.

Pero, además, el mismo vocablo *venenum*, agravado por su asociación con *sacrilegium*, remitía, aunque sólo fuera fonéticamente, al *veneficium*, una forma de magia maléfica severamente castigada por la legislación imperial desde Constantino<sup>110</sup>, cuya práctica incluía el uso ilícito de sortilegios realizados con fármacos, filtros, *venena* y el recitado de *dira carmina* que intensificaban la intención de dañar física y mentalmente a una persona; la muerte y la locura podían resultar de su ejecución<sup>111</sup>. Al tratarse de uno de los grandes *crimina* en materia penal, la comisión de *veneficium* comportaba para el reo la reducción de derechos civiles y procesales —el de apelación<sup>112</sup>—, la exclusión de las medidas de *indulgentia* y, en la mayoría de los casos, penas gravísimas<sup>113</sup>. En julio de 381, el propio Teodosio excluyó de la *indulgentia paschalis* a aquéllos *qui noxiis quaesita graminiibus et diris innumurata secretis mentis et corporis uenena composuit*<sup>114</sup>.

La cristianización del concepto, refiriendo al demonio estos poderes y prácticas maléficas, no le había privado de sus connotaciones tradicionales. La delación, al margen de la precavida reglamentación general<sup>115</sup>, no sólo estaba permitida, sino que era obligatoria<sup>116</sup>.

Volviendo a la ley, el herético es figurado como un fenómeno monstruoso<sup>117</sup> e impío contrario a la ley divina (*nefanda monstrositas nominibus auctorum prodigia sectarum*). *Monstrum* y *prodigium*, que en el lenguaje religioso tradicional eran signos de la voluntad divina<sup>118</sup>, aparecen ahora referidos a los autores de las sectas para indicar su anomalía, su inadaptación y extrañeza

---

108 P.A. GRAMAGLIA, «Il linguaggio eresiológico in Tertuliano. L'approccio cattolico all'eresia», en *XIII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Eresia ed eresiológica nella chiesa antica*, Roma 1985, 667-710. C. MAZZUCCO, «Gli apostoli del diavolo: gli eretici nella Storia Ecclesiastica di Eusebio di Cesarea», en *XIII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Eresia ed eresiológica nella chiesa antica*, Roma 1985, 749-781. También en el rescripto de Diocleciano contra los maniqueos se menciona el poder infectante del veneno de los maniqueos: *uniuersum orbem nostrum ueluti uenenis de suis malivolis inficere*. Vid. supra.

109 Greg. Naz. Or. 25 A 9-10; Or. 20,5; Or. 21, 12-14; Ep. 202,4.

110 CTh. XI,36,1. 314; IX,38,1. 322. Por esta ley, fueron excluidos, junto a homicidas adúlteros, de la indulgentia proclamada *propter Crispi atque Helenae partum*.

111 Sobre el tratamiento jurídico del *veneficium* desde sus orígenes, J.B. RIVES, «Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime», *Classical Antiquity* 22, 2003, 313-339, esp. 317-322 y A. Di MAURO TODINI, «Medicamentarius, una denominazione insolita. Brevi considerazioni a proposito di CTh 3,16,1», *AARC* 7, 1988, 343-382. Sobre su proyección en la legislación posterior, O. VANNUCCHI FORZIERI, «La legislazione imperiale del IV-V secolo in tema di divorzio», *SDHI* 48, 1982, 289-311.

112 CTh XI,36,1. 314 ó 315. Vid. D. GRODZYNSKI, «Par la bouche de l'empereur. Rome IVe siècle», en J.P. VERNANT et alii, *Divination et rationalité*, Paris 1974, 267-294, esp. 273-274.

113 CTh. IX, 38, 4. 368. Vid. W. WALDSTEIN, *Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht. Abolitio, indulgentia, uenia*, Innsbruck 1964.

114 CTh IX, 38,6. 381. Vid. L. BALDINI MOSCARDO, «Murmur nella terminologia magica», *Studi Ital. Filol. Class.* 32, 1976, 254-262.

115 Vid. Y. RIVIÈRE, *Les delateurs sous l'empire romain*, Paris-Roma 2002.

116 Vid. J. GAUDEMET, «La repression de la délation au Bas Empire», *Miscellanea in onore di Mani*, Rome 1979, 1067-1088.

117 Cfr. Greg. Naz. Or. 14, 33.

118 C. MILANI, «Note sul lessico della divinazione nel mondo classico», en M. SORDI, *La profezia nel mondo antico*, Milano 1993, 30-49; B. CUNY-LE CALLET, *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, Grenoble 2005.

en relación con el medio que los rodea y, en consecuencia, su peligrosidad social. Recuérdese que en Roma los seres mutilados o desfigurados eran considerados señales malélicas, portadores de mal presagio. De hecho, la integridad física era un requisito imprescindible para ejercer el sacerdocio, un defecto corporal o una malformación impedían desempeñar la función<sup>119</sup>.

Junto a la imagen de anormalidad, física plásticamente evocada con estos vocablos, comparece la metáfora médica de la enfermedad contagiosa. En efecto, la infección pestilente que causan los heréticos se extiende como una mancha contagiando el mal (*labis contaminatio*). El mismo término de *eruptio* connota la imagen de una hemorragia capaz de propagar el veneno por contacto<sup>120</sup>. Además, mueve a aquéllos en quienes prende a turbas y tumultos (*turbae, illicitae congregationes*) que alteran el orden y dividen a la sociedad (*eruptio factiosa*). El fraude —*per fraudem*— la *perfidia* y el dolo —*adfectatis dolis*— como métodos de conducta del herético aumentan el peligro de que el *crimen* se extienda. Eran artimañas manipuladoras que ya Gregorio había denunciado<sup>121</sup>.

Así representada la disidencia herética, un contagio criminal, sacrílego y maligno, obra de monstruos irracionales inoculados por el diablo, la intervención del Estado se hacía obligatoria para separar al herético en tanto que agente contaminante y disgregador de la sociedad<sup>122</sup>. La expulsión forzosa se imponía y se le relegaba fuera de los muros de la ciudad<sup>123</sup>.

Pero el lenguaje de la *constitutio* no es sólo agresivo, también es un lenguaje enfático, cuyo uso viene a demostrar el dominio de la retórica por parte del *quaestor sacri palatii*<sup>124</sup> encargado de la redacción de la ley. Aunque la ley estuviese dirigida al Ilírico, se quiere significar la idea de obligatoriedad general con expresiones como *sciant omnes* o adjetivos como *cunctus, totus: ut cunctis orthodoxis episcopis, qui nicaenam fidem tenent, catholicae ecclesiae toto orbe reddantur*. También se quiere connotar la pretendida anulación social del herético mediante la repetición del adjetivo *nullus* en la proposición que abre ominosamente el texto con una intensiva y amplificativa andadura rítmica: *Nullus locus, nulla occasio*.

El vocabulario cumple fines figurativos y aumentativos de orden extrajurídico. Las palabras han sido cuidadosamente elegidas y emparejadas para crear una imagen detestable y temible el herético: *labis contaminatio, sacrilegii uenenum, perfidiae crimen*. Con la incorporación de

---

119 Sen. *Contr.* 10,4,8; 4,2,2.

120 Cfr. Greg. Naz. *Or.* 2, 37; 43; *Or.* 9,6; *Or.* 20,5; *Or.* 21,12; *Ep.* 202,4; *Or.* 25,9. Vid. TRISOGLIO, «La figura dell'eretico», 814-815, n. 51.

121 TRISOGLIO, «La figura dell'eretico», 815-817.

122 Graciano, en 377 había utilizado los términos de *furor* y *uirus* para referirse a los donatistas (CTh XVI,6,2.).

123 H. O. MAIER, «The Topography of Heresy and Dissent in Late Fourth-Century Rome», *Historia* 44, 1995, 231-249. Vid. también, M.P. BACCARI, «Comunione e cittadinanza. A proposito della posizione giuridica di eretici, apostati, giudei e pagani secondo i codici di teodosio II e Giustiniano I», *SDHI* 57, 1991, 264-296.

124 Sobre las constituciones como textos literarios vid. T. HONORÉ, *Law in the Crisis of Empire 379-455 AD. The Theodosian Dynasty and its Quaestors, with a Palingenesia of the Constitutions of the Theodosian Age*, Oxford, 1998; Id. «Theodosius I and two Quaestors of his First Decade as Emperor (379-388 AD)», en R. FEENSTRA, A. S. HARTKAMP, J.E. SPRUIT, P.J. SIJEPSTEIJN U. L.C. WINKEL, *Collatio iuris Romani. Études dédiées à Hans Ankum à l'occasion de son 65e anniversaire*, Amsterdam 1995, 141-157. El estudioso de Oxford intenta identificar a sus autores a partir de determinadas constantes estilísticas. La CTh XVI, 5,6 correspondería al que identifica como quaestor 2 de Teodosio, al que atribuye 57 constituciones, entre enero de 381 y diciembre de 382. Cfr. G. DE BONFILS, «Considerazioni sui quaestores e la questura tardoantica. Un confronto con The Law in the Crisis of Empire di T. Honoré», *SDHI* 66, 2000, 289 ss. Id. «Cronaca di un fortunato incontro», *AARC* 14, 2003, 391-406.



estos términos al tenor de la ley se acentúa la gravedad del delito y se aumenta el horror por el comportamiento descrito. De esta manera, la norma trasciende su función preceptiva y adquiere una dimensión ética.

Por otra parte, en la ley no consta indicación alguna sobre la forma de publicación prevista. Si la había originalmente, los compiladores, en cumplimiento de las instrucciones editoriales<sup>125</sup>, la suprimieron, conservando únicamente la referencia a la *datio*. Sin embargo, de acuerdo con los procedimientos de promulgación y publicación descritos en *constitutiones* del propio *Codex Theodosianus*<sup>126</sup>, podemos suponer que la ley debía ser leída en público o expuesta para su conocimiento general en las ciudades de la prefectura. La reiteración, el énfasis, la terminología, son procedimientos persuasivos, que aumentan el impacto que producía la simple presencia física de un documento imperial en un lugar público<sup>127</sup>.

Frente al herético, — y la contraposición es un procedimiento que forma parte de la construcción de la imagen del herético— el ortodoxo es el seguidor de la fe de Nicea —se menciona expresamente y por dos veces la *fides Nicaena*— y aunque a primera vista la definición de la ortodoxia parece una amplificación de lo expuesto en la *Cunctos populos*, se observa una significativa precisión en la expresión de la fórmula trinitaria<sup>128</sup>, un cambio que hay que atribuir a la influencia de los nicenos orientales, y en concreto a la intervención de Gregorio de Nazianzo<sup>129</sup>. Por una parte, ya en la *Oratio* 36, pronunciada poco después de su reconocimiento como obispo de la capital imperial, Gregorio había manifestado su disposición a convertirse en inspirador de las leyes del emperador<sup>130</sup>; y en la *Oratio* 37, dirigida de nuevo al emperador y su corte poco antes de la promulgación de la ley en cuestión, Gregorio interpelaba a Teodosio instándole a silenciar a los hereáticos mediante el dictado de una ley que impidiese la predicación arriana<sup>131</sup>. Por otra, es posible descubrir afinidades entre la teología del Espíritu Santo de Gregorio y el inserto pneumatológico de la *CTh* XVI,5,6<sup>132</sup>.

---

125 Vid. E. VOLTERRA, «Il problema del testo delle costituzioni imperiali», *Atti II Congresso Int. Soc. Ital. di Storia del Diritto* (Venezia 1967), Firenze 1971, II, 821-1097; Id. «Intorno alla formazione del Codice Teodosiano», *BIDR* 83, 1980, 109-145; T. HONORÉ, «The Making of the Theodosian Code», *ZSS* 103, 1986, 133-222; J. MATTHEWS, «The Making of the Text», en J. HARRIES - I. WOOD, *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London 1993, 19-44. Id. *Laying Down the Law. A Study of the Theodosian Code*, New Haven 2000, 10-84.

126 Sobre las formas que adopta la publicación de las leyes, vid. MATTHEWS, *Laying Down the Law*, 185-195.

127 S. CORCORAN *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronouncements and Government AD 284-324*, Oxford, revised paperback edition 2000, 247. Vid. J.F. MATTHEWS, «Eternity in Perishable Materials: Law - Making and Literate Communication in the Roman Empire», en T.W. HILLARD, R.A. KEARSLEY, C.E.V. NIXON, A.M. NOBBS (eds.), *Ancient History in a Modern University* vol. 2, Grand Rapids 1998, 253-265.

128 Los compiladores del *Codex Iustinianus* emplazaron la ley bajo la rúbrica *De summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat*, a continuación de la *Cunctos populos*: CJ 1,1,2.

129 Una opinión defendida por A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, 35-36.

130 Greg. Naz. *Or.* 36, 10; Vid. N. GÓMEZ VILLEGAS, «La corte de Constantinopla y su obispo. A propósito de la Or. 36 de Gregorio de Nazianzo», en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana, XXV Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana*, Roma 1997, II, 359-370.

131 Greg. Naz. *Or.* 37,23; Vid. GÓMEZ VILLEGAS, *Gregorio de Nazianzo*, 148 ss.

132 Sobre la doctrina pneumatológica de Gregorio de Nazianzo vid. F.W. NORRIS, «Gregory Nazianzen's Opponents in Oration 31», en R.C. GREGG (ed.), *Arianism: Historical and Theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, Patristic Monograph Series* 11, Cambridge (Mass.), 1985, 321-326; C. MORESCHINI, «Aspetti della pneumatologia in Gregorio Nazianzeno e Basilio», en AA.VV., *Basilio di Cesarea: la sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia*, Messina 1983, I, 567-578.

En Tesalónica, donde Acolio había procurado dejar sentir sus lazos con Occidente, la ortodoxia se había definido refiriéndola a la religión del divino apóstol Pedro, conservada en su integridad por el papa Dámaso y el obispo Pedro de Alejandría, y se había prescindido del término de la polémica, *homoúsius*. Desde la Nueva Roma, bajo la inspiración de Gregorio, se afirmaba «la substancia indivisa de la incorruptible Trinidad, la que los creyentes llaman correctamente sirviéndose de la palabra griega *ousía*», se aludía al Espíritu Santo en términos aceptables para los pneumatómacos o macedonianos y se omitía cualquier referencia a Dámaso y Ambrosio.

Por lo que respecta a la ausencia de nombres de obispos como garantes de la rectitud doctrinal, creemos que la elisión es deliberada, no porque Dámaso y Ambrosio resultasen patrones de ortodoxia obvios y su mención fuera redundante, sino porque Teodosio no quería hacer explícita la vinculación de las iglesias de estos territorios con Occidente. No faltan en la *constitutio Episcopis tradi* dada por Teodosio en julio de 381, a instancias de los reunidos en el concilio de Constantinopla. En ella ordenaba que todas las iglesias de Oriente pasasen a manos de quienes suscribieran el credo de Nicea formulado en el concilio de Constantinopla y estuviesen en comunión con el listado de obispos que encabezaba Nectario de Constantinopla<sup>133</sup>. Y vuelven a comparecer nombres de referencia en el rescripto dirigido a los presbíteros Faustino y Marcelino, en 384/5, en el que estimaba justas sus *preces* contra los arrianos conversos y declaraba católicos a los que comulgaban con Gregorio de Elvira en Hispania y Heráclidas de Oxirrinco en Oriente, a la vez que consideraba heréticos a sus perseguidores<sup>134</sup>.

Pero en el momento de promulgación de la CTh XVI,5,6 estaba prevista la celebración del concilio de Aquileya y correspondía a sus asistentes pronunciarse sobre la ortodoxia de los obispos Palladius de Ratiaria y Secundianus de *Singidunum*. Con esta ley Teodosio señalaba el criterio doctrinal que debían observar y el castigo que esperaba a quienes fuesen expulsados de la comunión eclesiástica, que no era otro que la pérdida de sus iglesias, de acuerdo con el procedimiento ya aplicado a Demófilo en Constantinopla. En cualquier caso, sabemos por Ambrosio que en 381 Graciano había ordenado transferir la basílica homea de Milán a los católicos<sup>135</sup>.

---

133 CTh.XVI.1.3. *Idem* AAA. *ad Auxonium proconsulem Asiae. Episcopis tradi omnes ecclesias mox iubemus, qui unius maiestatis adque virtutis patrem et filium et spiritum sanctum confitentur eiusdem gloriae, claritatis unius, nihil dissonum profana divisione facientes, sed trinitatis ordinem personarum adsertione et divinitatis unitate, quos constabit communioni Nectari episcopi Constantinopolitanae ecclesiae nec non Timothei intra Aegyptum Alexandrinae urbis episcopi esse sociatos; quos etiam in Orientis partibus Pelagio episcopo Laodicensi et Diodoro episcopo Tarsensi: in Asia nec non proconsulari adque Asiana dioecesi Amphiloquio episcopo Iconiensi et optimo episcopo Antiocheno: in Pontica dioecesi Helladio episcopo Caesariensi et Otreio Meliteno et Gregorio episcopo Nysseno, Terennio episcopo Scythiae, Marmario episcopo Marcianopolitano communicare constiterit. Hos ad optinendas catholicas ecclesias ex communione et consortio probabiliu sacerdotum oportebit admitti: omnes autem, qui ab eorum, quos commemoratio specialis expressit, fidei communione dissentiunt, ut manifestos haereticos ab ecclesiis expelli ...Dat. III kal. aug. Heraclae Eucherio et Syagrio cons. (381 iul. 30).*

134 El libelo suplicatorio es llamado *Libellus precum* desde su primera edición por I. SIRMOND, *Marcellini et Faustini Libellus precum*, Parisi 1650. Vid. edición de M. SIMONETTI en *CCh SL* 69, 1967, 359-392. El mejor estudio es el de J. FERNÁNDEZ UBIÑA, «El Libellus precum y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio», en R. TEJA-C. PÉREZ (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, I, Segovia 1997, 59-68; Id. «El Libellus precum y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio», *Florentia Iliberritana*, 8, 1997, 103-123. Vid además M.V. ESCRIBANO, «Heresy and Orthodoxy in Fourth Century Hispania» en M. KULIKOWSKI-K. BOWES (eds.), *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, Leiden-Boston 2005, 121-149.

135 Antes del 28 de marzo. Ambros. *De spiritu Sancto* 1,19-21: *ignorantibus omnibus subito basilicam reddidisti...basilicam sequestrasti ut fidem probares*. Vid. BARNES, «Ambrose and Gratian», 173.

Poco después, y antes de la cita episcopal en Aquileya, con la celebración del concilio de Constantinopla (mayo-julio de 381) y la transformación en ley imperial de sus decisiones (*Episcopis tradi*<sup>136</sup>), Teodosio había hecho pública y puesto en práctica su voluntad de reconstruir la jerarquía de la iglesia oriental bajo los signos del nicenismo, la unidad y la autonomía respecto de Occidente, haciendo coincidir la geografía eclesiástica con la política y emancipándola de cualquier tutela que no fuese la propia en su condición de Augusto de Oriente, algo que no podía ser del agrado ni de Dámaso, ni de Ambrosio<sup>137</sup>. Sin embargo, la pertenencia de las iglesias del Ilírico seguía sin resolver. De hecho, el c. 2 del concilio, que determina la organización de las iglesias de las diócesis orientales, no menciona las del Ilírico y tampoco comparecen en la provisión imperial recogida en CTh XVI,1,3: dentro de la lista de las diócesis de la *pars Orientis* faltan tanto Dacia como Macedonia, a pesar de que Acolio de Tesalónica había sido invitado y asistido al concilio<sup>138</sup>.

Con ambas iniciativas, la constitutio XVI, 5,6 y la reunión del concilio de Constantinopla, Teodosio había alterado radicalmente los planes de Graciano para el Ilírico, en concreto, el sentido y la oportunidad del concilio de Aquileya<sup>139</sup>. Después de julio de 381, los arrianos del Ilírico eran considerados heréticos, como tales habían perdido el derecho sobre sus iglesias y resultaba impracticable la reunión de un concilio general para decidir la suerte de Palladius y Secundianus, pues eran súbditos del Augusto de Oriente. Pero la autoridad imperial no es compatible con la rectificación. Graciano no podía volverse atrás de la palabra dada a los obispos homeos de invitar a los orientales al concilio de Aquileya sin ver menoscabada su posición respecto de Teodosio en el Ilírico. Modificar la naturaleza y constitución del concilio sin que pareciera cesión ante el Augusto de Oriente fue la tarea asumida por Ambrosio, que puso a prueba su consumada habilidad diplomática tal y como estudió Yves Marie Duval<sup>140</sup>.

---

136 CTh. XVI, 1,3.

137 Omito Vid. detalle de estas cuestiones en Ch. PIETRI, «Damase et Theodose. Communion orthodoxe et géographie politique» *Epektasis, Mélanges Danielou*, París 1972, 627-634; Id. *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Roma 1976, I, 849-866; ERRINGTON, «Church and State», 41-47.

138 Probablemente por su relación personal con Teodosio, al que había bautizado. Vid. GREENSLADE «The Illyrian Churches», 21.

139 En la *Ep. Sanctum animum* 4, establece una relación directa entre la convocatoria del concilio de Constantinopla de 381 y el de Aquileya: reprocha a los orientales haberse negado a acudir a un *concilium generale* —el de Aquileya— y haberse reunido en Constantinopla, reproche que, además de acreditar la concurrencia entre los Augustos en materia religiosa, pone de manifiesto el empeño de Ambrosio —y de Graciano, que había delegado en el obispo— por ignorar la autoridad política de Teodosio sobre el Ilírico y la autonomía de la iglesia oriental. MCLYNN, *Ambrose of Milan*, 106-149, analiza estos dos concilios desde la perspectiva del conflicto entre Graciano y Teodosio por imponer su superioridad dentro del colegio imperial. En contra GRYSON, *Scolies* 128-130 y LIZZI, «La politica religiosa di Teodosio I», 349, para quien la convocatoria era independiente y trataba de dar respuesta a problemas distintos.

140 Es la conclusión a la que llega DUVAL, «La convocation», 421-437 después de analizar la convocatoria inicial, los participantes e invitados, los excluidos, el contenido y finalidad del rescripto de convocatoria, su contestación por Paladio y su justificación por Ambrosio, en el fondo partidario de un concilio general, como demuestra la correspondencia cruzada con Teodosio después de Aquileya. Cf. MCLYNN, *Ambrose of Milan*, 124 ss. Vid. V. MESSANA, *La politica religiosa di Graziano*, Macerata 1998, 59 ss.

## CONCLUSIÓN

En época tardía la cancellería imperial es la única fábrica del derecho y la ley el lenguaje del poder. Además de su dimensión normativa, la ley es un método de gobierno y un medio de comunicación entre el emperador y sus súbditos.

Desde estos supuestos, y con base en la contextualización histórica y el análisis jurídico y formal del texto, creemos que la *constitutio* CTh XVI,5,6 tenía una doble finalidad política y jurídica: extender al Ilírico el nicenismo y corregir el llamado edicto de tolerancia de Graciano, condicionar los debates del previsto concilio de Aquileya y limitar la capacidad jurídica de los arrianos prohibiéndoles reunirse y privándoles del derecho a poseer las iglesias. Pero además, la norma en cuestión perseguía un propósito metajurídico: proyectar una imagen irracional, inmoral y patológica del herético y provocar tanto su anulación, cuanto la aversión sociales.