



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Alba López, Almudena
(In)tolerancia y consenso: el legado político- religioso de Constantino (335-343)
Anuario de Historia de la Iglesia, vol. 22, 2013, pp. 135-156
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35527021007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

(In)tolerancia y consenso: el legado político-religioso de Constantino (335-343)

(In)tolerance and Consensus. Constantine's Political and Religious Legacy (335-343)

Almudena ALBA LÓPEZ

almudena_alba@yahoo.com

Abstract: Constantine's political and religious legacy must be looked at beyond the tolerance decreed at Milan in 313. The numerous ecclesiological and doctrinal conflicts which Christianity suffered throughout the reign of this emperor led him to reconsider his religious policy and to advocate the search for a consensus which would allow a more effective government for the whole of Christianity. However, far from obtaining the expected result, consensus failed due to the existence of two legitimate references to re-establish religious concord: the Council of Nicaea and the practice of having civil power intervene in the synods summoned during the last years of Constantine's rule, especially the Synod of Tyre of 335. Constantine and Constantius II, sons and heirs of the former, would use Constantinian praxis at Nicaea and Tyre, respectively, as a reference, promoting the rupture of the homogeneity and consensus which their father had attempted to establish with so much effort and so little success.

Keywords: Constantine, consensus, Synod of Antioch (341), Synod of Sardica (343)

Resumen: El legado político-religioso de Constantino debe contemplarse más allá de la tolerancia decretada en Milán en 313. Los numerosos conflictos doctrinales y eclesiológicos que sufre el cristianismo durante el reinado de este emperador obligan a replantear su política religiosa y abogar por la búsqueda de un consenso que posibilite un gobierno más efectivo sobre el conjunto de la Cristiandad. Sin embargo, lejos de obtener el resultado apetecido, el consenso fracasará debido a la existencia de dos referencias legítimas para establecer la concordia religiosa: el concilio de Nicea y la práctica de intervención del poder civil en los sínodos reunidos los últimos años de mandato de Constantino (especialmente el de Tiro de 335). Constante y Constancio II, hijos y herederos del anterior, tomarán como referencia la praxis constantiniana en Nicea y en Tiro, respectivamente, promoviendo la ruptura de la homogeneidad y el consenso que, con tanto empeño como escaso éxito, trató de establecer su padre.

Palabras clave: Constantino, consenso, sínodo de Antioquía (341), sínodo de Sárdica (343)

TOLERANCIA Y CONSENSO, EL IDEARIO DE CONSTANTINO (313-335)

Los documentos conservados por Eusebio de Cesarea y Lactancio testimonian el acuerdo sellado en Milán por los emperadores Licinio y Constantino en 313 evidencian que, tras la acerba fase de persecuciones que finaliza en 311, la política del Imperio se rige por un ánimo pacificador que hace de la tolerancia el eje de un programa político enfocado en eliminar los conflictos derivados de la pluralidad religiosa y de la imposición, casi siempre violenta, de unas creen-

cias sobre otras¹. Al permitir el culto cristiano (y al distanciarse del patrocinio explícito de una religión frente a otra), el poder trataba de eliminar una de las principales fuentes de tensión heredadas de la Tetrarquía y garantizar un escenario más dócil sobre el que implantar un dominio efectivo sobre el conjunto del Imperio. El fin de las persecuciones y el nuevo estatuto que hacía del cristianismo *religio licita*, unido al vínculo de los Segundos Flavios con esta religión, hicieron que Constantino alcanzase, rápidamente, una consideración especial entre los cristianos y fuese apoyado incondicionalmente por el conjunto del episcopado², especialmente a raíz de la desaparición de su rival Licinio con quien había logrado, años atrás, llevar a buen término el establecimiento de la tolerancia para los cristianos. Paradójicamente, la eliminación de Licinio irá acompañada de la desaparición de ese concepto que él mismo ayudó a establecer como piedra de toque de la política constantiniana. La tolerancia será sustituida, efectivamente, por otra noción más restringida y controlada por el poder cuyo fin no es otro que el de lograr una homogeneidad en el cristianismo que posibilite que este cumpla debidamente con la labor de apoyo al poder y al emperador que le había, de alguna manera, ofrecido como moneda de cambio por la libertad y la paz religiosa³.

¹ Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, 10, 5, 2-14, en Argimiro VELASCO-DELGADO (ed.), Madrid, 2002; Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 48, en Ramón TEJA (ed.), Madrid, 1982. Hans EGER, *Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie der Eusebs von Cäsarea*, en *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des älteren Kirche*, 38 (1939), pp. 99-103; Salvatore CALDERONE, *Costantino e il cattolicesimo*, Firenze, 1962, pp. 270-274; Carles BUENACASA, *La «conversión» de Constantino I y su aproximación al cristianismo*, en José Ángel TAMAYO ERRAZQUIN (ed.), *Cristianismo y mundo romano. V y VI ciclos de conferencias sobre el Mundo Clásico*, Bilbao, 2011, pp. 149-154.

² Eusebio de Cesarea es el ejemplo paradigmático de este fenómeno aunque no el único, Salvatore CALDERONE, *Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea*, en Giorgio BONAMENTE y Aldo NESTORI (eds.), *I cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Macerata, 1988, pp. 45-54; Raffaele FARINA, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zurich, 1966, pp. 236-255; Basil STUDER, *Trinity and Incarnation. The Faith of Early Church Theology*, Collegeville (Minn.), 1994, pp. 128-129; Almudena ALBA LÓPEZ, *Teología política y polémica antiarriana. La influencia de las doctrinas cristianas* (Plenitudo temporis, 12), Salamanca, 2011, pp. 89-96.

³ Al tiempo, los obispos habían obtenido también un aumento considerable de su importancia en la vida pública romana equiparándose en responsabilidad y honores a las más elevadas castas funcionariales, vid. Theodor KLAUSER, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld, 1952 (2ª ed.); Evangelos CHRYSOS, *Die angebliche «Nobilitierung» des Klerus durch Kaisern Konstantin den Grossen*, en *Historia*, 18 (1969), pp. 119-129; Ernst JERG, *Vir venerabilis: Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den ausserkirchlichen. Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung*, Viena, 1970; Clémence DUPONT, *Les privilèges des clercs sous Constantin*, en *Revue d'histoire ecclésiastique*, 62 (1972), pp. 742-748; Angelo DI BERARDINO, *L'immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel Codice Teodosiano*, en Éric RÉBILLARD y Claire SOTINEL (eds.), *L'évêque dans la cité du IV au V siècle: image et autorité*, Roma, 1998, pp. 35-48; Rita LIZZI, *I vescovi e i potentes della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due partes imperii fra IV e V secolo d. C.*, en Éric RÉBILLARD y Claire SOTINEL (eds.), *L'évêque dans la cité du IV au V siècle*, pp. 81-104; Claudia RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, 2005, pp. 236-238. Paolo SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nel Impero romano*, Roma, 2007 (6ª ed.), pp. 181-188.

Por esto, el principal legado de Constantino a sus descendientes en lo que a política religiosa se refiere es, antes que la noción de tolerancia que se refleja en el documento firmado conjuntamente con Licinio, el consenso⁴. En la interpretación y aplicación de la idea de «consenso» será donde radique la evidente disparidad en las actuaciones de los distintos herederos del emperador pues cada uno, obedeciendo a sus intereses, tomará una referencia u otra a la hora de valorar y poner en práctica el legado paterno. Así, mientras Constante permanece fiel a los dictados del concilio de Nicea y permite que los obispos se responsabilicen de los asuntos de la Iglesia, el poderoso Constancio II se mostrará más apegado a la actuación paterna desarrollada en los últimos años de su reinado donde toma protagonismo una interpretación doctrinal del cristianismo no niceno y donde el emperador y sus legados compiten estrechamente con el episcopado en lo que a la dirección de la Iglesia se refiere. Ambas actuaciones, a pesar de su radical diferencia, responden a la interpretación que hace cada heredero de la política llevada a cabo por su padre en un intervalo de diez años (desde el concilio de Nicea, en 325, hasta el de Tiro, en 335) y en la que encontramos una puesta en práctica de una política religiosa que busca un compromiso entre la pacificación de las disensiones doctrinales y el establecimiento de la primacía del Estado sobre todas sus áreas de influencia.

Constantino sabía que la garantía para reinar sobre un conjunto próspero de súbditos tranquilos pasaba por asegurar el fin de las querellas religiosas. En este sentido, el propósito del edicto de tolerancia de 313 no era otro que el de eliminar una fuente de tensión para poner fin a esas querellas y unificar, así, el Imperio. Sin embargo, inmediatamente después de la promulgación de esta normativa, los conflictos religiosos estallaron, de manera particularmente virulenta, por todo el territorio. Mientras el norte de África se convertía en el escenario del encarnizado conflicto motivado por las dudas que suscitaban aquellos que habían apostatado bajo la persecución de Diocleciano y los sacramentos que habían administrado⁵,

⁴ Sobre la idea de consenso en Constantino, vid. Harold A. DRAKE, *Constantine and Consensus*, en *Church History*, 64 (1995), pp. 1-15; ÍD., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2000, pp. 240-241 y 418-419; Raffaele FARINA, *La concezione della pace nel IV secolo. Costantino il Grande ed Eusebio di Cesarea*, en Enrico DAL COVOLO y Renato UGLIONE (eds.), *Cristianesimo e istituzioni politiche da Costantino a Giustiniano*, Roma, 1997, pp. 104-105; Elisabeth DePalma DIGESER, *The Making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*, Ithaca (NY), 2000, pp. 117-121.

⁵ El estallido del problema donatista fue, sin duda, uno de los mayores fracasos de Constantino y una de las herencias más comprometidas que el emperador legó a sus descendientes. Aquí se inicia, de manera más evidente, el debate sobre la legitimidad de la intervención del gobernante en asuntos religiosos, condensado en la célebre frase de Donato de *Casae Nigrae*, «*Quid est imperatori cum ecclesia?*», recogida por Optato de Milevi, *Contra Parmenianum donatistam*, 3, 3, Mireille LABROUSSE (ed.), París, 1996; ÍD., *Le Constantin d'Optat de Milève: l'empereur serviteur de Dieu (IVe siècle)*, en Y. Lehmann, G. Freyburger y J. Hirstein (eds.), *Antiquité tardive et humanisme. De Tertullien à Beatus Rhenanus. Mélanges offerts à François Heim à l'occasion des son 70e anniversaire*, Turnhout, 2005, pp. 237-256; William Hugh Clifford FREND, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1951, pp. 141-159; R. A. MARKUS, *Christianity and Dissent in Roman North Africa. Changing Perspectives in Recent Work*, en Derek BAKER (ed.), *Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge, 1972, pp. 21-36

Alejandro sería testigo del éxito de la doctrina de un elocuente presbítero de Baulcalis llamado Arrio⁶.

Los continuos conflictos de diversa índole, la inusitada violencia entre cristianos y las continuas desavenencias doctrinales precipitan el fracaso de la tolerancia y obligan a buscar nuevas soluciones que permitan gobernar sobre un sustrato más pacífico. Con el fin de solucionar estos problemas, sobre todo aquellos de carácter doctrinal que se percibían como los más preocupantes, surge la idea de convocar un concilio que resolviera las cuestiones más conflictivas y consiga establecer el deseado consenso. Nicea, en 325, se perfila como la encarnación del nuevo programa político en materia religiosa que hará del consenso la nueva directriz a seguir. Sin embargo, lejos de solucionar los conflictos existentes y restaurar la concordia deseada, las disposiciones tomadas en el concilio de Nicea marcarán y condicionarán inexorablemente tanto la línea política seguida por el emperador y sus descendientes como la propia doctrina cristiana⁷.

El modelo de concilio ecuménico propuesto en Nicea y el papel esencial que el emperador estaba llamado a desempeñar en el mismo fueron definidos de manera precisa por Eusebio de Cesarea:

[Constantino] era a la Iglesia de Dios a la que dedicaba una especial preocupación, y cuando surgían diferencias entre unos y otros, según los distintos países, organizaba

⁶ El propio Constantino deja patente su preocupación por las disensiones en el seno de la Iglesia en tanto que provocaban la aparición de una multiplicidad de opiniones sobre la divinidad (con la consecuente ruptura del consenso doctrinal) y la implicación de esto con la buena marcha del Estado en una carta enviada a Alejandro de Alejandría y a Arrio, recogida por Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, 2, 65, Ivar A. HEIKEL (ed.), Leipzig, 1902, «Πρῶτον μὲν γὰρ τὴν ἀπάντων τῶν ἐθνῶν περὶ τὸ θεῖον πρόθεσιν λείψι μιαν ἕξασιν σύστασιν ἐνώσαι, δεύτερον δὲ τὸ τῆς κοινῆς οἰκουμένης σῶμα καθάπερ χαλεπῶ τινι τραύματι πεπονηκὸς ἀνακτήσασθαι καὶ συναρμόσαι προϋθυμήθην». Alois GRILLMEIER, *Cristo en la Tradición cristiana*, Salamanca, 1997, pp. 394-397; Rowan WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*, Grand Rapids, 2001 (2ª ed.), pp. 49-54.

⁷ Manlio SIMONETTI afirma en *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975, p. 102, que, debido a su empeño por conjurar el fantasma del arrianismo, el credo niceno no obtuvo un respaldo unánime tras el concilio (pese a haber sido apoyado por todos los obispos reunidos en el concilio a excepción de dos) debido a que, incluso amplios grupos contrarios a Arrio, lo consideraban «peligrosamente abierto» al monarquianismo sabeliano. Factores como la caída en desgracia de defensores acérrimos de Nicea como Eustacio de Antioquía y Marcelo de Ancira contribuyeron, notablemente, al éxito de la postergación del credo niceno. Sobre las razones que motivaron la caída de estos dos destacados y polémicos «líderes» nicenos véase, Henry CHADWICK, *The Fall of Eustathius of Antioch*, en *Journal of Theological Studies*, 49 (1949), pp. 27-29; Sarah PARVIS, *Marcellus of Ancyra and the Last Years of the Arian Controversy*, 325-345, Oxford, 2006, pp. 101-107; Patricio DE NAVASCUÉS, *El sustrato filosófico de la obra de Eustacio de Antioquía*, en *Teología y vida*, 48 (2007), p. 150; Almudena ALBA LÓPEZ, *The Reaction against Marcellus of Ancyra in the West*, en *Vetere Christianorum*, 48 (2011), pp. 186-188. Sobre el impacto de la elaboración nicena de los conceptos de οὐσία e ὑπόστασις, vid. Richard Patrick Crossland HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, Edimburgo, 1988, pp. 190-202; Christopher STEAD, *Divine Substance*, Oxford, 1977, pp. 224-233; Lewis AYRES, *Nicaea and Its legacy. An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology*, Oxford, 2004, pp. 92-98 y Khaled ANATOLIOS, *Retrieving Nicea: The Development and meaning of Trinitarian Doctrine*, Grand Rapids, 2011, pp. 33-98.

sínodos de ministros de Dios, como si por voluntad divina hubiese sido nombrado algo así como un común obispo. Como no desdenaba presenciar y sentarse en medio de la sesión, participaba activamente en los temas sometidos a examen, impartiendo a todos con discernimiento aquello que se relacionaba con la paz de Dios; y se sentaba entre ellos, como uno de tantos [...]»⁸.

Constantino desarrollará su programa religioso a través de la implantación de su particular idea de consenso doctrinal entre los cristianos y de un cada vez más restringido ejercicio de la tolerancia con el resto de las sensibilidades religiosas del Imperio⁹. Sin embargo, al final de su reinado, la disensión provocada por la disparidad de pareceres entre diversos grupos, llevó al emperador a modificar estas ideas, de lo que se derivó la búsqueda de un consenso forzado a través de la alteración del funcionamiento de los sínodos y de la injerencia del poder en los mismos y, sobre todo, del patrocinio del poder hacia formas de intolerancia dirigidas contra los grupos que promovían o auspiciaban esa falta de consenso. Los problemas suscitados por la ordenación episcopal de Atanasio de Alejandría (328) y la posterior rehabilitación de Arrio en 335 marcarán un punto de inflexión en la política religiosa imperial que perdurará más allá de la muerte de Constantino dos años más tarde.

Efectivamente, el modelo ideológico, doctrinal y sinodal representado por el concilio de Nicea de 325 será el paradigma mediante el cual se regirán aquellos afectos a la ortodoxia, mientras que, por el contrario, los más cercanos a las posiciones doctrinales de Arrio y, posteriormente, de Eusebio de Nicomedia, se mostrarán más inclinados a vincularse con el ideario y procedimientos de reuniones sinodales tales como las acontecidas en Tiro (335), Jerusalén (335) o, particularmente, Antioquía

⁸ Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini* 1, 44, «[...] ἐξαίρετον δὲ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τὴν παρ' αὐτοῦ νέμων φροντίδα, διαφερομένων τινῶν πρὸς ἀλλήλους κατὰ διαφόρους χώρας, οἷά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος συνόδους τῶν τοῦ θεοῦ λειτουργῶν συνεκρότει. ἐν μέσῃ δὲ τῇ τούτων διατριβῇ οὐκ ἀπαξίων παρεῖναι τε καὶ συνιζάνειν κοινῶν τῶν ἐπισκοπούμενων ἐγίνετο, τὰ τῆς εἰρήνης τοῦ θεοῦ βραβεύων τοῖς πᾶσι [...]».

⁹ En lo que a la represión jurídica del judaísmo se refiere, ténganse en cuenta las precisiones hechas por Raúl GONZÁLEZ SALINERO sobre la vigencia de las leyes pertinentes contenidas en el *Codex Theodosianus* en Occidente hasta 395 en *Teodosio I, Hispania y los judíos*, en Ramón TEJA y Cesáreo PÉREZ (eds.), *Congreso internacional la Hispania de Teodosio (Segovia-Coca, octubre 1995)*, Salamanca, 1997, pp. 101ss., ÍD., *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid, 2000, pp. 45-46. Vid. también Arnold EHRHARDT, *Constantine, Rome and the Rabbis*, en *Bulletin of the John Rylands Library*, 42 (1960), pp. 288ss.; Clémence DUPONT, *Constantin et les Constitutions impériales*, en *Studi in onore di Edoardo Volterra*, Milán, 1971, pp. 549ss.; John Noël DILLON, *The Justice of Constantine. Law, Communication, and Control*, Michigan, 2012, pp. 54-55. Es preciso señalar que la derrota de Licinio en 324 inaugura un periodo especialmente sensible entre el emperador y los cultos tradicionales que comienzan, a partir de esta fecha, a verse cada vez más apartados de la esfera pública en lo que a su relación con la familia imperial se refiere, vid. Timothy BARNES, *Christians and Pagans in the Reign of Constantius*, en Olivier REVERDIN y Bernard GRANGE (eds.), *L'Église et l'Empire au IV^e siècle* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 34), Vandœuvres-Ginebra, 1989, pp. 333-337.

(341), celebrada ya bajo los auspicios de Constancio II. Esto se observa si cabe con mayor claridad al constatar una evidente disparidad de criterio entre los dos herederos supervivientes de Constantino: Constante, encargado de la gestión del área occidental, y Constancio II, regente de la oriental. Cada uno de ellos seguirá un modelo religioso de inspiración evidentemente paterna con la peculiaridad de que mientras el primero hace de Nicea y de los obispos ortodoxos su referencia en la gestión de la política religiosa de su área, el segundo, que adquirirá pleno poder sobre el conjunto del Imperio a raíz del asesinato de su hermano en 350, tomará el modelo imperante en la fase arrianizante de Constantino.

RUPTURA DEL CONSENSO Y VIRAJE HACIA LA INTOLERANCIA EN LOS AÑOS FINALES DE CONSTANTINO

A partir del inicio de la década de los años treinta del siglo IV asistimos a un viraje en la política religiosa constantiniana llegando al punto de promoverse la opción defendida por los eusebianos que era, fundamentalmente, una lectura doctrinal no nicena del cristianismo. Las razones que están en la base de este cambio podrían estar motivadas por la docilidad que mostraba este grupo hacia las aspiraciones imperiales en la gestión de las competencias religiosas, muestra de lo cual fue la nula oposición al uso del sínodo como plataforma para resolver cuestiones judiciales de carácter civil, tal y como se verá en la reunión de Tiro de 335, encargada de juzgar a Atanasio de Alejandría. Las motivaciones que subyacen tras la convocatoria de este sínodo, así como su procedimiento y consecuencias, resultan determinantes a la hora de evaluar el legado de Constantino a sus herederos en materia político-religiosa, en especial lo referente al papel desempeñado por el poder civil en la gestión de las competencias eclesiásticas e, incluso, en cuestiones meramente doctrinales.

La elección de Atanasio en 328 precipitó el estallido de un conflicto de proporciones inusitadas en Egipto. A los problemas existentes en la sede alejandrina con Arrio de Baucalis y sus seguidores se unió una acerba disputa, ya existente, con los melicianos, quienes no aceptaron esta elección impuesta, de alguna manera, por Alejandro de Alejandría¹⁰. Los grupos proarrianos y los seguidores de Melicio de Li-

¹⁰ Filostorgio, *Historia ecclesiastica* 2, 11, Joseph BIDEZ (ed.), Leipzig, 1913; Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica* 2, 17, Joseph BIDEZ y Günther Christian HANSEN (eds.), Berlín, 1960 y Epifanio de Salamina, *Panarion* 68, 7, Karl HOLL (ed.), Berlín, 1985 (donde se explicita este hecho). Es preciso tener en cuenta la sensibilidad religiosa de Filostorgio y la naturaleza de las otras dos fuentes citadas para matizar convenientemente la información que nos proporcionan. Posteriormente, Gregorio de Nacianzo zanja la cuestión en *Oratio* 21, 8 Justin MOSSAY (ed.), París, 1980, afirmando que la elección fue totalmente legal y que hubo unanimidad y suficiente número de electores en la votación. Véase Henric NORDBERG, *Athanasius and the Emperor*, Helsinki, 1963, p. 17; Annick MARTIN, *Athanasie et les méliens 325-335*, en Charles KANNENGIESSER (ed.), *Théologie et politique chez Athanasie*

cópolis reaccionaron rápidamente contra esta maniobra continuista propiciada por el patriarca, cuestionando la ordenación del nuevo titular de la sede de San Marcos a quien acusan, además, de aplicar la violencia contra estos colectivos¹¹. Estas acusaciones trascendieron el ámbito local y concitaron la atención del emperador Constantino quien envió a Atanasio, poco después de su elección, una carta donde se le conmina a seguir sus dictados en materia religiosa:

Conociendo, pues, mi voluntad, has de garantizar la entrada en la Iglesia a todo aquél que desee ingresar en ella puesto que, si tengo conocimiento de que alguno es excluido o de que se ponen trabas a los que quieran ser admitidos en comunión, mandaré de manera inmediata a alguien que te deponga y te eche del lugar que ocupas¹².

Los partidarios de Melicio de Licópolis no cejarán en su empeño de expulsar al joven Atanasio. Se entrevistan una segunda vez con el emperador ante quien acusan al patriarca de corrupción, de agredir a un presbítero meliciano de Mareotis y de romper un valioso objeto litúrgico. Como resultado de estas desavenencias, Atanasio se verá obligado a comparecer ante el propio Constantino en 331, en la ciudad de Nicomedia, para defenderse de los múltiples cargos de los que es acusado por sus destructores¹³, que harán especial hincapié en el aludido asunto de la ruptura del cáliz de

d'Alehandrie, París, 1973, pp. 40ss.; Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana del IV secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 11), Roma, 1975, pp. 110ss. Sobre las relaciones entre arrianos y melicianos, véase Annick MARTIN, *Les relations entre Arius et Mélitios dans la Tradition alexandrine: une histoire polémique*, en *Journal of Theological Studies*, 40 (1989), pp. 401-413 e ID., *Athanasie d'Alehandrie et l'Eglise d'Egypt au IVe siècle (328-373)*, Roma, 1996, pp. 241-253 (vid. las observaciones de Alberto Camplani sobre este apartado en su recensión a la obra mencionada en *Augustinianum*, 39 [1999], pp. 196-200); Rowan WILLIAMS, *Arius and the Melitian Schism*, en *Journal of Theological Studies*, 37 (1986), pp. 35-52.

¹¹ Timothy David BARNES en *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge, 1993, p. 20 indica este hecho pero no aporta referencia alguna. Éstas habría que buscarlas en materiales presentados por el propio Atanasio de Alejandría como su *Apologia contra arianos*, 9 y 11, Hans-Georg OPITZ (ed.), Berlín-Leipzig, 1934-1941, donde se le acusa de asesinato y de actos impíos, respectivamente. Posteriormente, Sozomeno en *Historia ecclesiastica*, 2, 22, aporta algún dato más.

¹² Atanasio de Alejandría, *Apologia contra arianos*, 59, «Ἐχὼν τοίνυν τῆς ἐμῆς βουλῆσεως τὸ γνῶρισμα ἅπασιν τοῖς βουλομένοις εἰς τὴν ἐκκλησίαν εἰσελθεῖν ἀκόλυτον παράσχου τὴν εἰσόδον. ἐὰν γὰρ γνῶ ὡς κεκώλυκάς τινας αὐτῶν τῆς ἐκκλησίας μεταποιουμένους ἢ ἀπειρεῖας τῆς εἰσόδου, ἀποστελῶ παραχρῆμα τὸν καὶ καθαιρήσοντά σε ἐξ ἐμῆς κελεύσεως καὶ τῶν τόπων μεταστήσοντα». La respuesta de Atanasio al emperador será contundente ya que le participará que un entendimiento (κοινωνία) entre una herejía anticristiana y la Iglesia es imposible (*Apologia contra arianos*, 60). Se ha discutido si el colectivo al que hacer referencia el emperador en su carta a Atanasio es de carácter meliciano o arriano y, aunque el grueso de la opinión especializada se inclina por la adscripción al arrianismo de dicho colectivo, creemos que se trataría de una referencia a un conjunto de opositores de ambos grupos. Véase Leslie William BARNARD, *Athanasius and the Roman State*, en *Latomus*, 36 (1977), p. 425; William Hugh Clifford FRENCH, *The Rise of Christianity*, Londres, 1984, p. 525 y Duane Wade-Hampton ARNOLD, *The Early Episcopal Career of Athanasius*, Notre Dame, 1991, p. 65, n. 283.

¹³ Atanasio de Alejandría, *Apologia contra arianos*, 60 y *Epistula festalis*, 4, 5; Sócrates Escolástico, *Historia ecclesiastica*, 1, 27, 7-9, Günther Christian HANSEN (ed.), Berlín, 1995 y Hermias Sozomeno *Historia ecclesiastica* 2, 27, 7-8.

Isquiras de Mareotis y las supuestas irregularidades en la elección de Atanasio, al que acusan de no haber alcanzado la edad canónica en el momento de su ordenación¹⁴. Como resultado de estas acusaciones, se convocará un concilio en Tiro en 335 cuyo objeto no es otro que el de acabar con las tensiones y desavenencias que ponen en peligro la paz y la unidad de la Iglesia¹⁵. Estos motivos, expuestos por el emperador en la apertura del sínodo, se revisten, pues, de un irenismo muy acorde con la fase arrianizante de su reinado en la que se trata de conseguir, a cualquier precio, una homogeneización de la situación eclesiástica que garantice la estabilidad de los territorios gobernados y que es expresada por Constantino como una necesidad de:

[...] salvaguardar a aquellos que necesitan protección, garantizar la seguridad de los hermanos que están en peligro, restaurar la unidad de opinión entre aquellos entre los que está dividida, corregir los errores mientras todavía se esté a tiempo, todo con el fin de restaurar la armonía en tantas provincias [...]¹⁶.

El emperador consideraba efectivamente a Atanasio como el causante de la profunda fractura que dividía a la Iglesia, debido a su intransigencia con respecto a la doctrina arriana que le hacía valorar más la ortodoxia nicena que el consenso en el Imperio. Melicianos y eusebianos, aprovechando esta tesitura, se encargarán de asestar el golpe definitivo a su común enemigo, quien es finalmente condenado al

¹⁴ La difícil relación de Atanasio con los diferentes grupos de presión egipcios fue compleja desde los inicios mismos de su carrera episcopal en 328. Sin embargo, será a partir de 330 cuando este antagonismo se agudice de manera fatal con la implicación de la autoridad civil en el proceso de arbitraje de las diferencias entre los seguidores de Melicio de Licópolis y el propio patriarca alejandrino. La estrategia de imputar a Atanasio con cargos de naturaleza civil se revelará extraordinariamente efectiva en este contexto ya que motivará la convocatoria de diversos sínodos en los que se llevará a cabo el desarrollo de un proceso judicial ordinario contra Atanasio que no tardará en ser vivamente denunciado por éste. Sobre la naturaleza de los cargos imputados a Atanasio, véase Klaus M. GIRARDET, *Kaisergericht und Bischofsgericht: Studien zu den Anfängen des Donatistentreites (313-315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328-346)*, Bonn, 1975, pp. 57-60; Vincent TWOMEY, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as Reflected in the Church History of Eusebius and the Historico-Apologetic Writings of Saint Athanasius the Great*, Munster, 1982, p. 348; Duane Wade-Hampton ARNOLD, *The Early Episcopal Career...* [ver n. 12], pp. 106-107 (en Psamatia, 331). Sobre la controversia sobre su ordenación, véase Filostorgio, *Historia ecclesiastica*, 2, 2; Epifanio de Salamina, *Panarion*, 68, 7; Gregorio de Nacianzo, *Oratio*, 21, 8; y especialmente Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica*, 2, 17, donde se narra la existencia de un consenso en la sucesión de Alejandro de Alejandría, roto por siete obispos que ordenaron por su cuenta al joven Atanasio quien recogerá más tarde un documento esclarecedor en su *Apología contra arianos*, 6.

¹⁵ Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana...* [ver n. 7] p. 124; Henry CHADWICK, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford, 2001, p. 202; William Hugh Clifford FREND, *The Rise of Christianity...* [ver n. 12], p. 527 y Duane Wade-Hampton ARNOLD, *The Early Episcopal Career...* [ver n. 12], p. 143.

¹⁶ Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, 4, 42, 1, «[...] τοὺς ἀδελφοὺς ἰάσασθαι κινδυνεύοντας, εἰς ὁμόνοιαν ἐπαναγαγεῖν τὰ διεστώτα τῶν μελῶν, διορθώσασθαι τὰ πλημμελοῦμενα, ἕως καιρὸς ἐπιτρέπει, ἵνα ταῖς τοσαύταις ἐπαρχίαις τὴν πρέπουσαν ἀποδόσῃτε συμφωνίαν [...]».

exilio, no por desavenencias doctrinales sino por haber cometido actos de violencia impropios de su cargo, motivo por el cual es obligado a comparecer ante el sínodo reunido en Tiro¹⁷. En efecto, aquí encontramos una diferencia sustancial con Nicea que resulta de gran importancia en tanto que se va a repetir en los principales sínodos postconstantinianos: la cuestión que origina la convocatoria del concilio deja de ser de índole doctrinal para centrarse en problemas de carácter disciplinario donde una autoridad civil asume, por lo general, la dirección del evento, si bien son los obispos quienes se encargan de pronunciar la sentencia pertinente. El concilio asume la forma y el procedimiento de un tribunal ordinario en el que, según Klaus M. Girardet, el *iudex* del proceso es Constantino (quien habla por boca de su delegado el *comes* Dionisio) mientras que los obispos hacen las veces de *consiliarii* en el juicio¹⁸. Esta circunstancia no es casual. Los sínodos orientales habían imitado, tal y como han demostrado otros especialistas¹⁹, la forma y los procedimientos habituales de los tribunales civiles ordinarios.

Todo esto propiciará la condena al exilio que llevará a Atanasio de Alejandría a Tréveris, en la Galia, donde permanecerá casi dos años sin que se produzca conflicto alguno, si tenemos en cuenta los testimonios conservados. Sin embargo, su salida de Tiro no fue sencilla ya que tuvo que huir debido a que, tras las resoluciones sinodales, su seguridad e integridad personal parecían no estar garantizadas²⁰. Encontró asilo en Constantinopla, donde trató de convencer sin éxito al emperador de lo injusto de su condena en Tiro ya que, si bien no llegó a ser nunca depuesto, fue condenado al exilio y enviado a Tréveris. Las razones que motivaron esta decisión imperial son difíciles de precisar aunque el testimonio de los diferentes historiadores eclesiásticos apunta hacia la negativa de Atanasio a aceptar a Arrio (cuyos partidarios serían admitidos formalmente en el sínodo reunido en Jerusalén en septiembre de 335²¹) en el seno

¹⁷ Atanasio de Alejandría, *Apologia contra arianos*, 71, «καὶ ὁ μὲν Μακάριος δέσμιος διὰ στρατιωτῶν ἐμπεταὶ εἰς Τύρον, ἐμοὶ δὲ γράφει καὶ ἀνάγκην ἐπιτίθησιν, ὥστε καὶ ἄκοντας ἡμᾶς ἀποστέλλεσθαι».

¹⁸ Klaus M. GIRARDET, *Kaisergericht und Bischofsgericht...* [ver n. 14], p. 68, aunque este autor opina que Dionisio no estuvo «físicamente» en el sínodo de Tiro, el testimonio de Atanasio confirma que el *comes*, efectivamente, ejerció la presidencia de la reunión, *Apologia contra arianos*, 8, 3 y 86, 1.

¹⁹ Hamilton HESS, *The Early Development of Canon Law and the Council of Sardica*, Oxford, 2002, pp. 38ss.; Duane Wade-Hampton ARNOLD, *The Early Episcopal Career...* [ver n. 12], p. 149.

²⁰ Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica*, 2, 25. Timothy David BARNES considera la huida de Atanasio como una fuga desesperada en *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981, p. 239; Duane Wade-Hampton ARNOLD, en *The Early Episcopal Career...* [ver n. 12], p. 165, propone una evacuación de Atanasio controlada y escoltada con objeto de salvaguardar sus persona, véase Atanasio de Alejandría, *Apologia contra arianos*, 87, «[...] ἔδειξε δὲ καὶ ὁ θυμὸς τοῦ βασιλέως. ὁ γὰρ τοιαῦτα γράψας καὶ καταγινώσκων τῆς ἀδικίας αὐτῶν, ὡς ἤκουσε τὴν τοιαύτην διαβολήν, εὐθὺς ἐπυρώθη καὶ ἀντὶ τῆς ἀκροάσεως εἰς τὰς Γαλλίας ἡμᾶς ἀπέστειλεν».

²¹ Sobre el concilio y sus disposiciones, véase Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini* IV, 43 y 44; Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica*, 2, 26, 1; Teodoreto de Ciro, *Historia ecclesiastica*, 1, 31, Léon PARMENTIER (ed.), Leipzig, 1911.

de la Iglesia, reticencia que chocaría frontalmente con las intenciones unificadoras de Constantino en materia eclesiástica²².

Efectivamente, el emperador deseaba obtener a todo precio un consenso definitivo en el seno de la Iglesia, dividida por profundas e irreconciliables desavenencias doctrinales, antes de la dedicación de la Iglesia del Santo Sepulcro, acontecimiento esencial en la celebración de sus *tricennalia*²³, y estaba dispuesto a no escatimar esfuerzo alguno para conseguir su propósito. La necesidad de erradicar este problema y el hecho de hacerlo fuera del ámbito en el que se generan aparentemente estos problemas (el enfrentamiento entre Atanasio y los melicianos en Egipto) evidencia claramente la trascendencia y la relevancia de un asunto aparentemente local. Las discrepancias doctrinales tratadas en Nicea diez años antes de la convocatoria del sínodo de Tiro no beneficiaban los intereses del emperador en materia de política religiosa ya que originaban continuos enfrentamientos en las diócesis que alteraban profundamente la vida civil de las mismas. Ante esta amenaza, el poder constituido enfrentará el problema desde el ámbito de lo disciplinario con objeto de acallar las revueltas y asegurar la normalidad en la vida pública del Imperio. En este sentido, si bien desde Nicea se estaba combinando jurisdicción civil y religiosa (supervisada por la autoridad imperial), a partir de Tiro se va a acentuar notablemente esta tendencia, de tal manera que, en apenas diez años, encontraremos bien implantado un cambio significativo en el ámbito conciliar que, además, va a gozar de una evidente continuidad en los mandatos de los hijos de Constantino, especialmente en el de Constancio II.

A este objetivo se va a unir el interés, por parte del poder, de ir contando con un soporte ideológico que legitime y apoye unilateralmente sus decisiones. El núcleo eusebiano se va a mostrar mucho más participativo en este sentido que el niceno, lo que propiciará que el poder se vaya vinculando de manera cada vez más evidente (sobre todo a partir de la muerte de Constantino) a la facción que, tanto desde el punto de vista doctrinal como del disciplinario, muestre una mayor docilidad y capacidad de colaboración con el programa político que, en materia religiosa, se pretenda aplicar desde las más altas instancias civiles. Sin embargo, a la vista de los resultados obtenidos a corto plazo, los melicianos fracasaron al confiar la condena de Atanasio a la aplicación de mecanismos y procedimientos civiles y, sobre todo, al tratar de vincular éstos a la consecución de una condena por cargos relativos a una cuestión disciplinaria de carácter eclesiástico puesto que los principales argumentos esgrimidos por sus acusadores se basaban en la irregularidad de su elección y en el comportamiento violento evidenciado en el asunto de la rotura del cáliz²⁴, cargos de naturaleza pro-

²² Sócrates Escolástico, *Historia ecclesiastica*, 1, 35; Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica*, 2, 28.

²³ Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, IV, 41.

²⁴ Atanasio de Alejandría, *Apologia contra arianos*, 62, 3 y, especialmente, Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica* 2, 25, 3.

piamente eclesiástica que debían quedar dentro de la jurisdicción tradicional del sínodo y que no podían, por su propia entidad, verse vinculados a un procedimiento ordinario de carácter civil aunque éste se desarrollase en el marco de una sesión sinodal. A pesar de esta incompatibilidad jurisdiccional, los opositores de Atanasio habían tratado de emplear este mecanismo con anterioridad al sínodo de Tiro sin obtener tampoco los resultados apetecidos debido a la ausencia deliberada del propio imputado²⁵. La incomparecencia de Atanasio en Cesarea dio pie a la formulación de una nueva acusación contra el patriarca, la de desobediencia al emperador²⁶, que fue de nuevo esgrimida, esta vez por el propio Constantino, para procurarse la asistencia del patriarca en Tiro y, por extensión, la de todos los convocados:

Si alguno, cosa que no quiero ni siquiera pensar, intentando ahora infringir mi voluntad se negase a asistir, le enviaré un emisario de palacio que, mandándolo al exilio por orden imperial, le enseñará que no es lícito oponerse pertinazmente a los edictos del emperador promulgados a fin de promover la verdad²⁷.

El hecho de que Atanasio se mostrase tan reticente a comparecer en los diferentes sínodos reunidos con el objeto de «solucionar» el conflicto que mantenía con sus opositores egipcios estaba motivado por la acumulación de cargos de naturaleza disciplinaria que pretendían despacharse mediante procedimiento civil en un marco eclesiástico. A las tradicionales acusaciones de los actos violentos perpetrados en Mareotis e irregularidad en la ordenación se comienzan a unir cargos cuyo fin es justificar la pertinencia de un proceso de naturaleza ordinaria civil. Así, se procede a acusar a Atanasio de practicar y fomentar la violencia en Alejandría, llegando incluso a acusarle del asesinato de Arsenio de Hipsela y de hacer prácticas de magia negra con partes del cadáver del mismo²⁸. A partir de este momento se inaugura un ciclo

²⁵ Se trata del sínodo convocado en Cesarea en 334, Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica*, 2, 25, 1 y Teodoreto de Ciro, *Historia ecclesiastica*, 1, 28, 2. El hecho de que se convocase una reunión en Cesarea para tratar problemas disciplinarios de índole local evidencia de manera fehaciente que el problema de Atanasio había traspasado el ámbito eclesiástico doméstico y que sus querellas con los melicianos no eran sino un trasunto y un reflejo de un problema de mayor envergadura: el que mantenía con el bando eusebiano y con todos los obispos que habían sostenido, de una manera u otra, una postura más cercana a los presupuestos doctrinales arrianos o, cuanto menos, no nicenos. Véase Vincent TWOMEY, *Apostolikos Thronos...* [ver n. 14], p. 352.

²⁶ Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica*, 2, 25, 17.

²⁷ Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, 4, 42, 4, «ἐὰν γάρ τις, ὡς ἐγὼ οὐκ οἶμαι, τὴν ἡμετέραν κέλευσιν καὶ νῦν διακρούσασθαι πειρώμενος μὴ βουλευθῇ παραγενέσθαι, ἐντεῦθεν παρ' ἡμῶν ἀποσταλήσεται, ὃς ἐκ βασιλικοῦ προστάγματος αὐτὸν ἐκβαλὼν ὡς οὐ προσήκεν ὁροις αὐτοκράτορος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας ἐξενεχθεῖσιν ἀντιτείνειν διδάξει». Cfr. Atanasio de Alejandría, *Apologia contra arianos*, 63; Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica*, 2, 23.

²⁸ Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica*, 2, 25, 3 y 7ss.; Atanasio de Alejandría, *Apologia contra arianos*, 72. Atanasio lograría hacer comparecer al presunto muerto para eliminar la acusación de asesinato que pesaba sobre él y que mostrase públicamente el brazo para comprobar que el patriarca no lo

que no finalizará, en la teoría, hasta la promulgación del *privilegium fori* (*Cod. Theod.*, XVI, 2, 12)²⁹ y, en la práctica, hasta el fin de la polémica arriana.

Sin embargo, las consecuencias y los cambios que el concilio de Tiro iba a introducir en la relación entre los obispos y la Iglesia imperial no se verían hasta después del sínodo, ya que la combinación de jurisdicción civil y eclesiástica bajo directa supervisión de la autoridad imperial se convertirá en el modelo sinodal recurrente en los años venideros. Así, si bien es cierto que en Nicea ya se había procedido a mezclar ambas jurisdicciones y a otorgar un peso importante a la autoridad imperial, en Tiro la necesidad acuciante de saldar el problema de Atanasio obliga a potenciar la faceta propiamente judicial del sínodo al tiempo que lo convierte, por iniciativa del bando opuesto al patriarca, en un elemento subordinado a los intereses del Estado. La mezcla en un mismo contexto sinodal de acusaciones de naturaleza eclesiástica y civil y la supeditación de la resolución de las mismas a un juez imperial se convertirá en la praxis habitual durante fases posteriores al reinado de Constantino, siendo su hijo Constancio II el que con mayor éxito explote este modelo durante la fase más aguda de la querrela entre arrianos y nicenos.

Bajo el dominio de los Segundos Flavios, la Iglesia y sus diversas instituciones se conciben como un instrumento al servicio de los intereses y designios del poder, perdiendo su naturaleza apostólica y adquiriendo otra «imperial»³⁰. Este modelo,

había cortado con fines goéticos (Sócrates Escolástico, *Historia ecclesiastica*, 1, 29 y Hermias Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, 2, 25, 10, «Ἀρσένιον δὲ εἰς μέσον παρήγαγε καὶ ἀμφοτέρας ἀρτίους αὐτοῦ χεῖρας ἐπέδειξε τοῖς δικασταῖς, καὶ ἔδειτο αὐτῶν εὐθύνας ὑπέχειν τοὺς κατηγοροὺς οὓς ἐπεφύοντο βραχίονος. ἔτυχε γὰρ Ἀρσένιος οὗτος, ἡ θεοῖθεν ἐλαυνόμενος ἡ, ὡς λέγεται, ὑπὸ τῶν ἐπιβούλων Ἀθανασίου κρυπτόμενος, ἀναγγεῖλαντός του δι' αὐτὸν κινδυνεύειν τὸν ἐπίσκοπον, ἀποδράς νύκτωρ καὶ πρὸ μιᾶς τοῦ δικαστηρίου κατὰρας εἰς Τύρον»). Véase Duane Wade-Hampton ARNOLD, *The Early Episcopal Career...* [ver n. 12], p. 156.

²⁹ Federico PERGAMI, *Giurisdizione civile e giurisdizione ecclesiastica nella legislazione del Tardo Imperio*, en *Atti Convegno di Pontignano in memoria di Arnaldo Biscardi*, Siena, 2003, p. 215-223; Gianluca PILARA, *Sui tribunali ecclesiastici nei IV e V secolo. Ulteriori considerazioni*, en *Studi Romani* 52 (2004), pp. 353-378; Biondo BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. 1, Milán, 1952, pp. 374ss; Jean GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, París, 1958, pp. 240ss y 252ss; Antonio BANFI, *Habent illi iudices suos. Studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origini del privilegium fori in diritto romano e bizantino*, Milán, 2005, pp. 88ss.; Caroline HUMFRESS, *Bishops and Law Courts in Late Antiquity: How (Not) to Make Sense of the Legal Evidence*, en *Journal of Early Christian Studies*, 19 (2011), p. 380.

³⁰ La instrumentalización de la Iglesia por parte del poder imperial comienza a ser evidente a partir del concilio de Arlés de 314, momento en que Constantino comienza a utilizar las reuniones sinodales para ejercer un control efectivo sobre el episcopado. Constancio II continuará poniendo en práctica esta estrategia de dominio sobre la Iglesia con el beneplácito de los eusebianos pero con la oposición, cada vez más explícita y airada, de los obispos pronicenos. Vid. Anton Wladimirowitsch KARTASCHOW, *Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt unter Konstantin dem Grossen, ihre theologische Begründung und ihre kirchliche Rezeption*, en Gerhard RUHBACH (ed.), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, Darmstadt, 1976, pp. 160-161; Timothy David BARNES, *Athanasius and Constantius...* [ver n. 11], pp. 168-169; Johannes ROLDANUS, *The Church in the Age of Constantine. The Theological Challenges*, Nueva York, 2006, pp. 106-108.

auspiciado incondicionalmente por Eusebio de Cesarea y, con posterioridad, por el obispo de Nicomedia, entre otros, fue contestado por Atanasio desde los inicios mismos de su carrera. La oposición a este modelo, patrocinado por el Estado, resultaría más relevante a la hora de evaluar los motivos del desencuentro entre Atanasio y los eusebianos que las acusaciones formuladas contra el patriarca en el sínodo de Tiro. Efectivamente, la laxitud y la falta de determinación en la definición de las competencias del sínodo y del papel desempeñado por los representantes civiles en el mismo tuvieron como resultado el robustecimiento de la autoridad imperial a costa de la tan anhelada independencia eclesiástica³¹.

En definitiva, los procedimientos del sínodo de Tiro revelan, una vez más, el ánimo del emperador por ejercer una función elemental en la Iglesia derivada de la tradicional asunción de la figura imperial como elemento especialmente vinculado a la divinidad³². En este sentido, como representante de la divinidad en la tierra, es natural que el regente desee convertirse en fuente de toda autoridad eclesiástica. Así, por ejemplo, el sistema tradicional regional de la autoridad sinodal pasó a convertirse, en efecto, en un tribunal imperial, aunque en muchos aspectos se mantuvieron los procedimientos tradicionales. Esta será, precisamente, la principal denuncia de Atanasio de Alejandría durante su exilio tras su condena en Tiro, protesta que tendrá un eco evidente en otras sedes relevantes que, como la romana, habían protagonizado ya algún episodio de desencuentro con el emperador y que no tardarán en pronunciarse a través de sus representantes en sínodos reunidos sin la concurrencia de la autoridad imperial. Así, aunque Constantino comprendió con rapidez la utilidad que la estructura sinodal de la Iglesia tenía para sus propósitos, es posible que el obispo de Roma se percatara de las intenciones del emperador desde el principio³³. No es de

³¹ Stanley Lawrence GREENSLADE, *Church and State from Constantine to Theodosius*, Londres, 1954, p. 20.

³² Raffaele FARINA, *L'Impero e l'Imperatore cristiano...* [ver n. 2], pp. 107ss.; Salvatore CALDERONE, *Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea*, en Giorgio BONAMENTE y Aldo NESTORI (eds.), *I cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico*, Macerata, 1988, 45ss.; Michael J. HOLLERICH, *Religion and Politics in the Writings of Eusebius*, en *Church History*, 59 (1990), pp. 309ss.; Marco RIZZI, *Teologia politica: la rappresentazione del potere e il potere della rappresentazione*, en Paolo BETTIOLLO y Giovanni FILORAMO (eds.), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, 2002, pp. 289ss.

³³ Por ejemplo, en el contexto del cisma donatista, Milciades, el obispo de Roma, se negó a actuar como un tribunal imperial tal y como le ordenaba el emperador y convocó un sínodo romano tradicional para emitir su veredicto. Cuando Roma rechazó las tesis de los donatistas, éstos apelaron, una vez más ante Constantino, el cual respondió convocando otro sínodo en Arlés. El obispo de Roma se negó a asistir y envió a dos legados, inaugurando una práctica que ha perdurado hasta nuestros días para situaciones similares, reservándose no obstante la decisión final (Optato de Milevi, *Contra Parmenianum donatistam*, 1, 23-24), véase Timothy David BARNES, *The Beginnings of Donatism*, en *Journal of Theological Studies*, 26 (1975), pp. 20-21; Klaus M. GIRARDET, *Kaisergericht und Bischofsgericht* [ver n. 14], pp. 6-26; ÍD., *Die Petition der Donatisten am Kaiser Konstantin (Frühjahr 313)*, en *Chiron*, 19 (1989), pp. 185-206; William Hugh Clifford FREND y Kurt CLANCY, *When did the Donatist Schism Begin?*, en *Journal of Theological Studies*, 28 (1979), pp. 104-109; Serge LANCEL, *Les débuts du Donatisme. La date du protocole du Circa et d'élection épiscopale de Silvanus*, en *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 25 (1979), pp. 217-229.

sorprender que Atanasio y los demás prelados orientales que habían sido expulsados por la facción proarriana una década después de Nicea, apelaran finalmente al obispo de Roma para exigir reparaciones³⁴. Hasta donde podemos ver, esto indica el inicio de la aclaración de la naturaleza apostólica de la Iglesia, así como la significación teológica de la sucesión petrina en Roma. Sólo se podría contrarrestar la amenaza de verse subyugados por la nueva Iglesia imperial reafirmando la naturaleza apostólica de la autoridad episcopal, que se veía, a su vez, confirmada por la comunión con el obispo de Roma. El sínodo de Sárdica marcará, en 343, un hito en el desarrollo de este aspecto y se configurará como la respuesta de la Iglesia apostólica ante los mecanismos y el modelo de sínodo de los que, como en Tiro, pretende emplear el poder civil para hacer valer sus intereses en materia religiosa³⁵.

Desde el propio inicio del conflicto, Atanasio protestó vivamente manifestando que lo que motivaba la severa e implacable actitud de sus oponentes, en especial Eusebio de Cesarea y Eusebio de Nicomedia, contra él era su rechazo de la doctrina de Nicea y en especial, del *homooúsios*. Sin embargo, a menudo se considera que esta recurrente aseveración atanasiana obedece a un ánimo al tiempo apologético y vindicativo y, por tanto, no se suele tomar en serio, pero esta actitud es perfectamente coherente con su rechazo de la Iglesia imperial basada en un monarca terreno que representa, en la tierra, al monarca divino del cielo, lo cual, en la práctica, debilitaba la tesis nicena según la cual el *Lógos* era consustancial con el Padre.

UNA DOBLE INTERPRETACIÓN DE LA POLÍTICA PATERNA: CONSTANTE Y CONSTANCIO II

El conflicto entre ambas visiones del ejercicio de las competencias imperiales en asuntos de carácter eclesiástico se resumiría en el estallido de diversas tensiones entre ambas partes del Imperio y en el posicionamiento de los obispos de cada una de ellas a través de sínodos y de actuaciones puntuales. En el caso oriental, el sínodo

³⁴ Atanasio preparará de manera inteligente el terreno para granjearse el apoyo de la sede romana y de los principales prelados occidentales. En 338 dirige una carta encíclica relatando todos los acontecimientos que ha protagonizado desde su elección episcopal diez años antes y denunciando a la facción eusebiana como causante de todos sus problemas. Como respuesta a esto, Julio de Roma convocará un sínodo independiente en Roma (340) para juzgar los casos de Atanasio y del controvertido Marcelo de Ancira, emancipándose de toda tutela civil (Sócrates Escolástico, *Historia ecclesiastica*, 2, 15), véase David M. GWYNN, *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the Arian Controversy* (Oxford Theological Monographs), Oxford, 2007, pp. 51ss.; Almudena ALBA LÓPEZ, *Teología política y polémica antiarriana* [ver n. 2], pp. 113-133; ÍD., *The Reaction against Marcellus of Ancyra...* [ver n. 7], pp. 189-191.

³⁵ William Hugh Clifford FRENCH, *The Rise of Christianity...* [ver n.], p. 527; Duane Wade-Hampton ARNOLD, *The Early Episcopal Career...* [ver n. 12], pp. 143ss.

de Antioquía de 341 representa el intento, por parte del poder constituido, de zanjar las desavenencias doctrinales en Oriente y de propiciar, con esto, un entendimiento a través de la asunción de lo acordado en el concilio gracias a la redacción de varios credos y la reiterada propuesta de uno de los mismos a sus homólogos occidentales³⁶. Sin embargo, no se debe descuidar la valoración de otro aspecto que estuvo muy presente en la convocatoria del concilio antioqueno y que fue la reacción decidida del clero eusebiano de mostrar su rechazo a la rehabilitación de Atanasio de Alejandría y Marcelo de Ancira llevada a cabo en el sínodo de Roma de 340. Por este motivo, la búsqueda del ansiado consenso se apoyaría, necesariamente, en la depuración de todo elemento sospechoso tanto de arrianismo como de sabelianismo, es decir, de los respectivos fantasmas a conjurar por Occidente y Oriente, para llegar a un entendimiento fructífero³⁷. Con esta intención se redactaron hasta cuatro credos en los que se trataba de exponer una profesión de fe que fuese admitida por el conjunto del episcopado y en la que se pusiese en evidencia las flaquezas doctrinales del obispo de Ancira. Por esto, lejos de alcanzar el consenso deseado, la fórmula que, de esas cuatro, se seleccionó finalmente para atraerse al episcopado occidental no consiguió, a pesar de la insistencia con la que será propuesta por los obispos comisionados para ello, su propósito final.

Desde el punto de vista del ejercicio del poder, el concilio de la Dedicación antioqueno suponía la expresión, por parte de Constancio II, de la continuidad con la línea de acción marcada por Constantino en sus últimos años de vida. La intervención directa del emperador tanto en la organización del sínodo como en lo relativo a la promoción de agentes que se encargasen de asentar la línea doctrinal más favorable para los intereses del poder³⁸, evidencia el compromiso con el legado paterno y revela, al tiempo, las líneas de actuación que se seguirán a lo largo de todo su reinado. Por este motivo, es preciso observar que la inmediata reacción tanto del clero occidental, liderado por Osio de Córdoba y Julio de Roma, como del poder, ostentado por Constante, no sólo se explica a través de la variable de la disparidad

³⁶ Atanasio de Alejandría, *Apología contra arianos*, 22-25; John Norman Davidson KELLY, *Primitivos credos cristianos* (Koinonía, 13), Salamanca, 1980, pp. 315-328. De estos cuatro credos antioquenos cabe destacar, por su importancia, el segundo y el cuarto, que fue el que se presentó a los occidentales para su adhesión al mismo. La esencia de todos los documentos es, fundamentalmente, antimonarquiana por lo que la condena explícita a Marcelo de Ancira será un motivo fijo en todas las fórmulas.

³⁷ Sin embargo, lejos de conseguirse la deseada eliminación de la imagen del obispo oriental como arriano, este cliché se acentuó a raíz de la convocatoria de este concilio al que no acudieron, si tenemos en cuenta el testimonio de Sócrates, los principales representantes del clero occidental (*Historia ecclesiastica*, 2, 8).

³⁸ Constancio II presidió el sínodo tal y como indica Atanasio de Alejandría en *De synodis*, 25, Hans Georg OPITZ (ed.), Berlín-Leipzig, 1934-1941, «Ἦσαν δὲ οἱ συνελθόντες ἐν τοῖς Ἐγκαινίοις ἐπίσκοποι ἑνὲν ἑκοντα, ὑπατεῖα Μαρκελλίνου καὶ Προβίνου, ἰνδικτιῶνος ἰδ', ἐκεῖ ὄντος Κωνσταντίου τοῦ ἀσβεστάτου».

doctrinal entre sendas áreas del Imperio sino como una expresión de la autonomía e independencia de Constante respecto a Constancio II. La fórmula que el primero empleará para hacer valer esta libertad de acción no será otra que la utilizada por su propio hermano para justificar la intromisión del poder civil en los asuntos de la Iglesia: la coherencia con el legado constantiniano. La diferencia radica, en el caso occidental, en que ese legado se apoyará en el concilio de Nicea y no en los sínodos celebrados por Constantino durante sus últimos años de vida. En relación a esto, no deja de ser llamativo el testimonio, si bien posterior, de Sozomeno que manifiesta que el propósito del sínodo de la Dedicación no era otro que «derogar la doctrina del concilio de Nicea»³⁹.

El respaldo de Julio de Roma y de los aproximadamente cincuenta obispos reunidos en la sede apostólica para tratar la admisión o no en comunión de Atanasio y Marcelo acrecentó, en buena medida, las diferencias existentes entre el episcopado oriental y el occidental⁴⁰. Eusebio de Nicomedia y los suyos no se privarán de expresar abiertamente sus quejas al propio Julio de Roma al que envían una carta plagada de reproches a través de los dos presbíteros, Elpidio y Filoxeno, que había mandado en representación de la sede romana a Antioquía. En dicha carta, los eusebianos se muestran particularmente agresivos contra el obispo de Roma y se intuye la amenaza de un cisma debido a la profunda disparidad de opiniones que ha suscitado el problema de Atanasio. Sin embargo, el punto de fricción más evidente son, precisamente, las pretensiones de Julio de Roma de ejercer una autoridad efectiva sobre el conjunto del episcopado del Imperio y la reivindicación, por parte de sus oponentes, de mantener la autonomía de cada sínodo⁴¹.

La respuesta por parte de los occidentales no se haría esperar y se resumiría en la convocatoria de un concilio en Sárdica en 343⁴². Esta reunión tenía como objetivo

³⁹ Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica*, 3, 5, «Καὶ ὁ μὲν τάδε πράξας εἰς Ἀντιόχειαν τῆς Συρίας ἦκεν. ἤδη δὲ ἐξεργασθείσης τῆς ἐνθάδε ἐκκλησίας, ἦν μεγέθει καὶ κάλλει ὑπερφυᾶ ἐπὶ περιὼν Κωνσταντίνος, ὑπουργῶ χρησάμενος Κωνσταντίῳ τῷ παιδί, οἰκοδομεῖν ἤρξατο, εἰς καιρὸν ἔδοξε τοῖς ἀμφοτέρωθεν Εὐσέβιον πάλαι τοῦτο σπουδάζουσι σύνοδον γενέσθαι. οἱ δὲ τότε καὶ ἕτεροι τῶν τὰ αὐτὰ φρονούντων αὐτοῖς εἰς ἐνενήκοντα καὶ ἐπὶ τελοῦντες ἐπισκόπους πολλαχόθεν εἰς Ἀντιόχειαν συνήλθον, προφάσει μὲν ἐπὶ ἀφιέρωσει τῆς νεουργοῦ ἐκκλησίας, ὥς δὲ τὸ ἀποβᾶν ἔδειξεν, ἐπὶ μεταποιήσει τῶν ἐν Νικαίᾳ δοξάντων».

⁴⁰ Leslie William BARNARD, *Pope Julius, Marcellus of Ancyra, and the Council of Sardica. A Reconsideration*, en *Studies in Church History and Patristics*, Tesalónica, 1978, pp. 347-348. Cfr. Sócrates Escolástico, *Historia ecclesiastica*, 2, 15, 5; Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica*, 3, 8, 6.

⁴¹ Atanasio de Alejandría, *Apología contra arianos*, 22-23. Klaus M. GIRARDET, *Kaisergericht und Bischofgericht...* [ver n. 14], pp. 82-84; Vincent TWOMEY, *Apostolikos thronos...* [ver n. 14], pp. 382-383.

⁴² Hilario de Poitiers, *Collectanea antiariana parisina*, A. FEDER (ed.), Viena, 1916 (CSEL, 65), pp. 103-126; Atanasio de Alejandría, *Apología contra arianos*, 42-50; Sócrates Escolástico, *Historia ecclesiastica*, 2, 20; Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica*, 3, 12; Teodoreto de Ciro, *Historia ecclesiastica*, 2, 8; vid. Karl Joseph HEFELE y Henri LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, París, 1907, t. 1/2, pp. 742-743. Jacques ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Roma, 1967, pp. 228-258; Richard Patrick Crossland HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God (318-381)*, Edimburgo, 1997, pp. 293ss.; Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana...*

recuperar la sintonía alcanzada en Nicea y tratar de dar una respuesta unívoca a las propuestas realizadas por el concilio de Antioquía que emitió hasta cuatro credos, de estos el último fue el seleccionado y elegido. El cuarto credo de Antioquía fue ofrecido a los occidentales en reiteradas ocasiones. El continuo rechazo de este documentó llevó a sus promotores a anexas al mismo una explicación de la doctrina que contenía. Así, el llamado «Macróstico» tendría la misión, a partir de 345, de exponer detalladamente la doctrina eusebiana a fin de que fuese totalmente respaldada en Occidente y se lograra el definitivo consenso religioso en ambas áreas del Imperio. Sin embargo, el documento será sistemáticamente rechazado en los diferentes sínodos occidentales en los que fue presentado lo que definió la actuación de dos bandos bien diferenciados en Occidente. Por una parte, los pronicensos se adhieren a Atanasio de Alejandría y cuentan con el respaldo de Constante mientras que un sector, cada vez más influyente de obispos, liderados por Valente de Mursa y Ursacio de Singiduno tratan de promover la doctrina consensuada de los obispos orientales con desigual éxito.

En Sárdica se trató de recuperar el debate doctrinal, suspendido en los complejos años que siguieron al concilio de Nicea y en los que se constató, de manera evidente, que a pesar de que el conjunto de obispos reunidos en 325 (a excepción de dos)⁴³ firmaron la fórmula nicena, no eran pocos los que se mostraron dispuestos a asumir los mismos presupuestos que Arrio debido, quizá, a que su rechazo al sabelianismo y el temor que les inspiraba un rebrote de esta doctrina motivado por la confusión en torno al debate de la consustancialidad pesó más que la pertinencia de alinearse en torno a un concepto y un vocablo, *homooúsios*, que no dejaba de resultarles ajeno⁴⁴. Además de rescatar la variable doctrinal, Sárdica se esforzó por tratar de clarificar, de una vez por todas, el papel que debía desempeñar el Estado en la Iglesia y será en este asunto donde observemos, de manera más evidente, un desmarque con respecto al modelo de Nicea⁴⁵, lo que se debe a la necesidad de salvaguardar la pureza de la fe ante las maniobras del poder. Para ello, Julio de Roma no dudará en hacer

[ver n. 7], pp. 161ss; Hamilton HESS, en *The Early Development of Canon Law...* [ver n. 19] pp. 95ss.; Henry CHADWICK, *The Church in Ancient Society...* [ver n. 15], pp. 241-253.

⁴³ Se trata de Segundo de Ptolemaida y Teonas de Marmárica que, además del propio Arrio, asumieron las consecuencias de este acto, vid. Filostorgio, *Historia ecclesiastica*, 1, 9.

⁴⁴ Hamilton HESS, en *The Early Development of Canon Law...* [ver n. 19], p. 99, señala, precisamente, que las enseñanzas de Arrio pudieron ser tenidas como un «paliativo» para todos aquellos que temían, todavía, al sabelianismo. Por otra parte, tal y como indica Manlio SIMONETTI en *Quelques considérations sur l'influence et la destinée de l'alexandrinisme en Occident*, en ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ, *mélanges offertes à Claude Mondésert* 57, París, 1987, p. 386, Sárdica sancionó el fin del apoyo de la ortodoxia occidental a Marcelo de Ancira y a la opción teológica que éste representaba.

⁴⁵ Atanasio de Alejandría, *Historia arianorum ad monachos*, 52, Hans-Georg OPITZ (ed.), Berlín-Leipzig, 1934-1941; Íd., *Apología contra arianos*, 36; Hilario de Poitiers, *Collectanea antiariana parisina*, series B 1, 1-2.

valer un «privilegio especial» de la sede apostólica para derogar las disposiciones emitidas en Antioquía contra Atanasio con el fin de proteger al patriarca alejandrino de unas medidas represivas en las que, a pesar de haber sido emitidas por un sínodo, se intuía la voluntad del emperador⁴⁶.

Por último, la reunión sardicense pretendía, a su manera, restaurar el consenso en el seno del episcopado sin renunciar, en ningún caso, a la doctrina marcada por el credo niceno. Si la euforia provocada por la tolerancia constantiniana y la convocatoria del concilio universal cuyo objeto principal no era otro que el de solucionar el problema arriano y hacer reinar la concordia y el consenso en el conjunto de la Iglesia, había llevado a la totalidad de los obispos a admitir entusiásticamente a Constantino como «decimotercer apóstol» e, incluso, ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός⁴⁷, el cariz que había tomado el enfrentamiento entre nicenos y arrianos sumado a la creciente injerencia del poder civil en asuntos de exclusivo interés eclesiástico, habían preparado el terreno para la promoción de la separación de Iglesia y Estado y su reivindicación efectiva desde el órgano de expresión de los obispos que era el concilio. Por esto, si bien Sárdica debe contemplarse bajo la luz del espíritu de Nicea en lo que a cuestiones doctrinales se refiere, no es menos cierto que supone el primer desmarque explícito de las servidumbres contraídas en 325 con el poder civil.

Personajes tan relevantes como Atanasio de Alejandría, Osio de Córdoba o Julio de Roma, representado por dos legados en Sárdica, se opondrán a la actuación

⁴⁶ Sobre este privilegio, Sócrates Escolástico, *Historia ecclesiastica*, 2, 15, «ἅτε προνόμια τῆς ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησίας ἐχούσης». Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana...* [ver n. 7], 146ss; Antonio BANFI, *Habent illis iudices suos...* [ver n. 29], pp. 81-82. Las reacciones por parte de los obispos orientales no se hicieron esperar, Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica*, 3, 8, 4 y 6, «[...] ἀντέγραψαν Ἰουλίῳ κεκαλλιευμένην τινὰ καὶ δικανικῶς συντεταγμένην ἐπιστολὴν, εἰρωνείας τε πολλῆς ἀνάπλεων καὶ ἀπειλῆς οὐκ ἄμοιροῦσαν δεινότητος ὡς [...] εἰς ἐγκλήματα δὲ προφέροντες Ἰουλίῳ τὸ κοινοῦνῆσαι τοῖς ἀμφὶ τὸν Ἀθανάσιον ἐχάλεπαινον ὡς ὕβρισμένης αὐτῶν τῆς συνόδου καὶ τῆς ἀποφάσεως ἀνααιρεθείσης· καὶ τὸ γεγόμενον ὡς ἄδικον καὶ ἐκκλησιαστικῶ θεσμοῦ ἀπᾶδον διέβαλλον». El derecho del obispo de Roma a revisar las sentencias dictadas en otros sínodos queda patente en los cánones 3 y 4 de Sárdica, vid. Karl Joseph HEFELE y Henri LECLERCQ, *Histoire des conciles...* [ver n. 41], pp. 762-763 y 766-767.

⁴⁷ Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, 4, 24, «ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἰσὼ τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένους ἐπίσκοπος ἂν εἴην». Véanse los trabajos de William SESTON, *Constantine as Bishop*, en *Journal of Roman Studies*, 37 (1947), pp. 127-131; Raffaele FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano...* [ver n. 2], pp. 312-319; Francis DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background* (Dumbarton Oaks Studies, 9), Washington, 1966, vol. 2, pp. 752ss.; Daniel DE DECKER y Ginette DUPUIS MASAY, *L'épiscopat de l'empereur Constantin*, en *Byzantion*, 50 (1980), pp. 118-157; William Hugh Clifford FREND, *Church and State. Perspectives and Problems in the Patristic Era*, en *Studia Patristica*, 17/1 (1993) pp. 40-41 e ÍD., *The Church in the Reign of Constantius II (337-361). Mission, Monasticism, Worship*, en Olivier REVERDIN y Bernard GRANGE (eds.), *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*, Vandœuvres-Ginebra, 1989, p. 77; Claudia RAPP, *Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as Bishop*, en *Journal of Theological Studies*, 49 (1998), pp. 685-695; Ewa WIPSYCYKA, *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Milán, 2000, pp. 149-150; Gilbert DAGRON, *Emperador y sacerdote. Estudio sobre el «cesaropapismo» bizantino*, Granada, 2007, pp. 161-163; Polymnia ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, París, 2010, pp. 71-79.

del poder civil en la Iglesia pero sin dejar de contemplar una serie de salvedades que perciben necesarias para favorecer un buen entendimiento entre ambas esferas que no implicaría, en ningún caso, la subordinación de lo eclesiástico al Estado⁴⁸. Así, encontramos que la necesidad de una separación efectiva entre ambas áreas se encuentra cada vez enunciada de manera más explícita ya que, de progresar en la tendencia subordinacionista favorecida en los últimos años de Constantino y proseguida, con mayor intensidad, por su hijo Constancio II, se desvirtuaría la propia entidad de la Iglesia apostólica en pos de la imperial. La reacción contra esta praxis por parte de aquellos personajes más perjudicados no se haría esperar. Si atendemos al testimonio conservado por Atanasio de Alejandría, el propio Osio de Córdoba llegaría a rogar a Constancio II, años más tarde y en la fase más aguda del conflicto, que imitase a su hermano Constante y garantizase, como él, la libertad de la Iglesia:

Cesa en el uso de la fuerza y deja de escribir y enviar *comites*. Libera a los que han sido exiliados, pues ellos no han realizado actos de violencia por más que tú les acuses de eso. ¿Acaso Constante se ha conducido alguna vez de esta manera? ¿Qué obispo ha sido enviado al exilio por él? ¿Ha participado él en decisión conciliar alguna? ¿Cuáles de entre sus oficiales palatinos ha mandado a nadie firmar la condena de alguno? Para, te lo ruego, y recuerda que eres un mortal. Teme el día del juicio y procura mantenerte puro para entonces. No te metas en los asuntos de la Iglesia y no nos hagas reconven- ciones sino más bien acéptalas tú de nosotros. Dios te dio la realeza pero a nosotros nos encomendó la gestión de la Iglesia y del mismo modo en que aquel que usurpa el lugar del emperador ofende a Dios, que te dispuso a ti, tú deberías temer hacerte culpable de ofenderle mucho al arrogarte competencias sobre los asuntos de la Iglesia, pues está escrito: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22, 21). Ni nosotros tenemos derecho a gobernar el mundo ni tú, emperador, tienes potestad alguna para actuar en la Iglesia⁴⁹.

Atendiendo a este testimonio de Osio, parece que el verdadero legado de Constantino a sus sucesores se concretó en la compleja tarea de discernir entre lo

⁴⁸ Vincent TWOMEY, *Apostolikos thronos...* [ver p. 14], p. 426; Almudena ALBA LÓPEZ, *Teología política y polémica antiarriana...* [ver n. 2], pp. 181-190.

⁴⁹ Atanasio de Alejandría, *Historia arianorum ad monachos*, 44, 6-8, «παῦσαι τοῦ βιάζεσθαι καὶ μὴτε γράφε μὴτε πέμπε κόμητας. ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐξορισθέντας ἀπόλυσον, ἵνα μὴ βίαν αἰτιωμένου σου μειζίνας βίας ἐκείνοι ποιῶσι. τί γὰρ τοιοῦτον γέγονε παρὰ Κωνσταντος; τίς ἐπίσκοπος ἐξωρίσθη; πότε κρίσεως ἐκκλησιαστικῆς μέσος γέγονε; ποῖος αὐτοῦ παλατῖνος ἠνάγκασε κατὰ τινος ὑπογράψαι [...] παῦσαι, παρακαλῶ, καὶ μνήσθητι, ὅτι θνητὸς ἄνθρωπος τυγχάνεις, φοβήθητι τὴν ἡμέραν τῆς κρίσεως, φύλαξον σεαυτὸν εἰς ἐκείνην καθαρὸν. μὴ τίθει σεαυτὸν εἰς τὰ ἐκκλησιαστικά, μηδὲ σὺ περὶ τούτων ἡμῖν παρακελεύου, ἀλλὰ μᾶλλον παρ' ἡμῶν σὺ μάνθανε ταῦτα. σοὶ βασιλείαν ὁ θεὸς ἐνεχείρισεν, ἡμῖν τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπίστευσε. καὶ ὥσπερ ὁ τὴν σὴν ἀρχὴν ὑποκλέπτων ἀντιλέγει τῷ διαταξαμένῳ θεῷ, οὕτω φοβήθητι, καὶ καὶ σὺ τὰ τῆς ἐκκλησίας εἰς ἑαυτὸν ἔλκων ὑπεύθυνος ἐγκλήματι μεγάλῳ γένη. «ἀπόδοτε», γέγραπται, »τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ». οὐτε τοῖνον ἡμῖν ἄρχειν ἐπὶ τῆς γῆς ἔξεστιν οὔτε σὺ τοῦ θυμιᾶν ἐξουσίαν ἔχεις, βασιλεῦ».

que es del César y lo que no⁵⁰. Cada uno de ellos interpretará este legado según sus necesidades y teniendo en cuenta su posición respecto al otro hermano. Así, las principales líneas maestras de la política de Constantino perviven, de desigual manera, en la actuación de sus descendientes: mientras Constante, respetando la autoridad apostólica de los obispos sigue un modelo más afín al propuesto en el Concilio de Nicea, Constancio II ejerce un control más evidente en la Iglesia al potenciar la presencia y la actuación de la autoridad civil, tal y como se puso en práctica en las últimas reuniones sinodales habidas en época de su padre. Ambos estarían, en verdad, siguiendo las directrices del antecesor en lo que a la gestión político-religiosa se refiere ya que ambos hacen del consenso (de su particular interpretación del mismo) la directriz en torno a la cual articulan sus líneas de actuación políticas en materia propiamente eclesiástica. Constancio II busca subordinar la Iglesia a los intereses del Estado con el fin de llevar a cabo una gestión menos trabada de su actuación política y Constante, debido quizá a su posición más débil, trata de afianzar su poder en Occidente y sustraerse, en la medida de lo posible, de la creciente influencia de su hermano. El continuo envío de divulgadores del credo antioqueno, de clara inspiración eusebiana, y la pertinaz reclamación de la condena formal de Atanasio y Marcelo de Ancira generan una fuerte tensión entre ambas áreas del Imperio donde encontramos que ninguno de los dos hermanos está dispuesto a dar su brazo a torcer⁵¹.

La duplicidad de líneas teológicas legitimadas (bien por la sanción del concilio niceno, bien por la conveniencia del poder) hace que, ya en los últimos años del reinado de Constantino, la idea de consenso comience a resquebrajarse. La querella antiarriana será crucial en este sentido ya que define, de manera determinante, la adscripción religiosa del gobernante. La continuidad con los conceptos de «consenso» y «tolerancia» siguen aquí, a grandes rasgos, las directrices dictadas por Constantino pero, precisamente a causa del viraje experimentado en sus últimos años y de la consecuente duplicidad doctrinal, habría que valorar esta herencia como un

⁵⁰ Una década después, coincidiendo con la fase más aguda del conflicto que enfrentó a los partidarios del credo niceno con los arrianos, Hilario de Poitiers retomará esta idea, a través de su referente lucano (Lc 20, 25), exponiendo claramente que, si bien se debe gran reverencia a los emperadores, son los obispos los que se deben encargar de los asuntos religiosos y que, en principio, el emperador no debería designar a los obispos (CSEL 65, p. 101). En su comentario al pasaje mateano (*Commentarium in Matthaeum*, 23, 2, ed. por Luis LADARIA, Madrid, 2010), el obispo de Poitiers es más explícito y se centra en denunciar las servidumbres que, sin duda, acarrea una excesiva familiaridad con el poder.

⁵¹ El prematuro fin de Constante (asesinado en 350) impide evaluar de manera exacta el grado de tensión que alcanzaron las relaciones entre los dos herederos de Constantino. Ciertos testimonios apuntan a un giro en la política de Constante que, utilizando el problema de Atanasio, podría haber planteado un conflicto abierto con Constancio II cuyas motivaciones irían más allá de la estricta disensión en materia doctrinal.

legado fracasado, pues lejos de eliminar las disensiones, se plantearía un conflicto llamado a perdurar, con total virulencia, hasta época teodosiana⁵².

A lo largo del reinado de Constancio II (y a medida que su vinculación con el bando eusebiano se hace cada vez más evidente), la tolerancia se aplicará, únicamente, a aquéllos que se adscriban a la misma opción doctrinal que patrocine el poder mientras que todo aquel que disienta será objeto de represión y de persecución por parte de las más altas instancias políticas y religiosas⁵³. Al fallar el consenso se rompe con la «tolerancia», generando innumerables problemas de carácter político ya que, en el momento en que el emperador toma abiertamente una posición concreta en materia religiosa, la opción por él elegida tomará visos de oficialidad. Por esto, tendremos que esperar al reinado único de Constancio II (350-361) para encontrar las críticas más explícitas y demoledoras contra con la injerencia del poder civil en los asuntos eclesiásticos además de, entre los pensadores nicenos más destacados, una clara apuesta por lo que hoy en día consideraríamos una separación estricta de competencias entre la Iglesia y el Estado⁵⁴.

⁵² Así, habría que esperar a los últimos años del siglo IV para poner fin a esta querella y vislumbrar la recuperación del consenso a través de métodos coercitivos (como la labor legislativa de Teodosio I) y de clarificación doctrinal (a través del concilio de Constantinopla, especialmente) y donde la actividad de agentes pronicenos destacados como Ambrosio de Milán y Basilio de Cesarea resultan esenciales para comprender el retorno a la asociación entre concordia y ortodoxia, rota en los últimos años de Constantino.

⁵³ La represión de los partidarios de Atanasio de Alejandría y, en general, del credo niceno fue particularmente dura entre los años 351 y 361, es decir, en el periodo en que Constancio II es dueño absoluto del conjunto del Imperio y procede a llevar a cabo de manera sistemática y sin escatimar medio coercitivo alguno la homogeneización religiosa de sus dominios, vid. Margarita VALLEJO GIRVÉS, *Obispos exiliados: mártires políticos entre el Concilio de Nicea y la eclosión monofisita*, en Elizabeth REINHARDT (ed.), *Tempus Implendi Promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona, 2000, pp. 507-533; Eric FOURNIER, *Exiled Bishops in the Christian Empire: Victims of the Imperial Violence?*, en Harold A. DRAKE (ed.), *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Aldershot, 2006, pp. 157-166; Almudena ALBA LÓPEZ, *Oposición y exilio. Constancio II y la querella contra los atanasianos*, en Gonzalo BRAVO y Raúl GONZÁLEZ SALINERO (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano. Actas del IV Coloquio de la AIER*, Madrid, 2007, pp. 245-262; ÍD., *Exsulo non autem crimine, sed factione. El proceso contra Hilario de Poitiers y su manipulación política*, en Gonzalo BRAVO y Raúl GONZÁLEZ SALINERO (eds.), *Corrupción en el Mundo Romano. Actas del V Coloquio de la AIER*, Madrid, 2008, pp. 277-301.

⁵⁴ En este sentido, destaca especialmente la obre polémica de Lucifer de Cagliari e Hilario de Poitiers, vid., Ilona OPELT, *Formen der polemik bei Lucifer von Calaris*, en *Vigiliae Christianae*, 26 (1972), pp. 200-226; ÍD., *Hilarius von Poitiers als polemiker*, en *Vigiliae Christianae*, 27 (1973), pp. 203-217; François HEIM, *Inuenies te esse bodie (D. Athan. II, 16). Constance II l'hérétique et les rois idolâtres chez Lucifer de Cagliari*, en *Rois et reines de la Bible au miroir des Pères (Cahiers de Biblia Patristica, 6)*, Estrasburgo, 1999, pp. 141-159; Giuseppe CORTI, *Lucifero di Cagliari. Una voce nel conflitto tra chiesa e impero alla metà del IV secolo*, Milán, 2004, pp. 215-250; Sonia LACONI, *Il ritratto di Costanzo II nelle pagine di Lucifero di Cagliari*, en ÍD. (ed.), *La figura e l'opera di Lucifero di Cagliari. Una rivisitazione*, Roma, 2001, pp. 38-42; ÍD., *Costanzo II. Ritratto di un imperatore eretico*, Roma, 2004, pp. 87-118; Almudena ALBA LÓPEZ, *Qui ueniunt ad uos in uestimentis ouium (Mt 7, 15). El motivo evangélico del lobo con piel de cordero en los escritos polémicos de Hilario de Poitiers*, en *Helmantica*, 187 (2011), pp. 185-205.

Podríamos concluir afirmando que los herederos de Constantino no supieron resolver la paradoja de la relación Estado-Iglesia fraguada en la década que media entre el primer concilio ecuménico y el primer exilio de Atanasio de Alejandría. A pesar de esto, la voluntad de alcanzar una concordia definitiva sí estuvo presente, tal y como testimonia el esfuerzo que subyace en la convocatoria de los concilios de Antioquía (341) y Sárdica (343). Constancio, como hiciera igualmente Constante, se revela como continuador del ideario político paterno. Sin embargo, al tratar de borrar el impacto doctrinal de Nicea y al insistir en ejecutar las condenas a Atanasio y sus partidarios en sucesivos concilios celebrados en Sirmio (351), Arlés (353), Milán (355), Sirmio (357) o Rímmini y Seleucia (ambos en 359), el heredero de Constantino estaba descomponiendo el propio ideario heredado y estableciendo, así, una tolerancia sesgada que sería la causa principal de las muchas y amargas disputas en las que se verían envueltas la Iglesia y el Estado a lo largo de todo el siglo IV.