

LAS LEYES DEL EMPERADOR HONORIO (395-423 d.C.): MISTICISMO Y ORATORIA. LA MAGIA DE LA PALABRA ESCRITA.

JUAN F. JORDÁN MONTES
(Universidad de Murcia)

SUMMARY

In this article I intend to demonstrate, using a selection of laws, the philosophy and the mysticism of the Emperor in certain circumstances that took place in the period which coincides with the crises of the Roman State at the beginning of the fifth century A.C. The laws in the *C. Th.* and the information which they provide, are complemented by the data obtained from the historical sources of the epoch.

At the same time a growing mysticism can be observed in the imperial legislation, an obsession for the unity and a fear of the Final Judgement of God. History is converted into the reflection of the Divine Providence.

0. PREÁMBULO

El enorme número de leyes que recogen el *Código Teodosiano* y el *Código de Justiniano*, se puede interpretar, sin duda, desde múltiples perspectivas. Su comprensión es posible realizarla, lógicamente, desde el derecho. Mas también sirven dichas leyes para la obtención de información histórica de circunstancias y acontecimientos políticos, religiosos, económicos y sociales. Del mismo modo, es posible extraer los conceptos de las mentalidades de las gentes de la época, tanto de las clases dirigentes como de la población sometida, sencilla o cotidiana. Y aún más. Nos atreveríamos a sugerir que incluso los conflictos personales del Emperador, sus pensamientos más íntimos, están reflejados en el «diario» de las leyes emitidas para ambas partes del

Imperio. Su conciencia palpita en cada manifestación, en cada orden legislativa, en cada lamento ante la mutación que significa el tránsito de una era a otra, del mundo clásico a la Tardoantigüedad¹.

El propósito, muy modesto, de este trabajo es mostrar, a través de unas pocas decenas de leyes, seleccionadas por temas primordiales², la filosofía y el misticismo del Emperador en determinadas cuestiones que se desarrollaron en lo que se ha llamado la decadencia de Roma³. Estas leyes nos permiten completar la visión obtenida a partir de otras fuentes históricas igualmente valiosas e imprescindibles⁴.

I. LA IMAGEN DEL EMPERADOR COMO CONCIENCIA CÓSMICA

La adoración de la figura del Emperador⁵ comenzó aparentemente, según Eutropio (IX, 26-27), con Diocleciano quien inició el ornato y la magnificencia de los signos exteriores del poder. Al concepto de monarca de tradición helenística y aún persa, se fueron sumando nuevas ideas: la hereditariedad del Emperador comenzó a ser estimada y considerada por Constantino como

1 Algunas obras clásicas y excelentes: E. Demougeot, *De l'unité a la division de l'empire romain. 395-410*, Paris 1951; A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire. 284-602*, Oxford 1964; A. Chastagnol, *Le Bas-Empire*, Paris 1969; J.R. Palanque, *Le Bas-Empire*, Paris 1971; F.G. Maier, *Las transformaciones del mundo mediterráneo, siglos III-VIII*, Madrid 1972; L. Musset, *Las invasiones. Las oleadas germánicas*, Barcelona 1973; H. I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-VIe siècle*, Paris 1977; E. Kornemann, *Geschichte der Spätantike*, München 1978; A. Demand, *Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian. 284-565 n. Ch.*, München 1989.

2 J.F. Jordán Montés, *La obra legislativa del emperador Honorio* (Tesis doctoral inédita), Murcia 1990.

3 E. Benito Ruano, «El concepto histórico de decadencia y su aplicación a la historia romana», *Arbor* XXVII (1954), 43-53. El autor plantea si realmente es «decadente» la Roma bajo imperial y si son correctas las causas elegidas para explicar la decadencia, motivada por factores internos, teniendo en cuenta la valía de muchos emperadores de la época. O si, preferiblemente, hay que hablar de caída producida por factores externos. Afirma que en la Tardoantigüedad, como factor identificable de decadencia, había una carencia de una «conciencia de misión» y de «entrega a las exigencias del destino histórico nacional». Por otra parte las cualidades de la *virtus* romana tampoco eran apreciadas como «móviles ejemplares». Por último, no hubo en estos momentos de crisis una «minoría ejemplar» que sobrelleva el esfuerzo para salir del proceso de decadencia y del «círculo de calamidades». Teodosio sería la bisagra de enlace entre los momentos de caída (antes de él, sin fuerzas materiales) y de decadencia (después de él, ya sin voluntad de recuperación). A. Momigliano, «El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, pp. 15-30. Sobre los factores que propiciaron la ruina de Roma y el papel de los grandes hombres cristianos que «combinaban la teología cristiana con la filosofía pagana» y que fueron detraídos de la administración imperial para servir y beneficiar a la Iglesia. Esta fuga de intelectuales y de hombres capaces siempre fue en detrimento del Estado civil.

4 Por ejemplo, y entre una estimable e infinita lista: H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949. A. González Blanco, *Economía y sociedad en el bajo imperio según San Juan Crisóstomo*, Madrid 1980. J.M. Blázquez Martínez, «La crisis del Bajo Imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales», *Gerión* 3 (1985), 157-181. Se trata de una preciosa acumulación de fuentes del siglo IV y V: Prudencio, Salviano, Ammiano Marcelino, Orosio, Sidonio Apolinar, Ausonio, Zósimo, Zosomeno, Hidacio, Eutropio, Aurelio Victor, Libanio, Cesáreo de Arlés, Paulino de Pella, de Nola, Paciano, Temistio, Olimpodoro, etc. N. Santos Yanguas, «La crisis del Imperio Romano en Ammiano Marcelino», *Memorias de Historia Antigua* VIII (1987) 153-174. P. Martínez Caveró, «Los argumentos de Orosio en la polémica pagano-cristiana», *Antigüedad y Cristianismo*, VII (1990), 319-331. Excelente descripción del pensamiento de Orosio y del ambiente difícil por las circunstancias de la época. D. Plácido. «Zósimo: política religiosa y conflicto social», *Antigüedad y Cristianismo* VIII (1991), 51-55.

5 Para una visión general de la evolución del poder y concepto del emperador, J. Guillén, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos, II: La vida pública*, Salamanca 1980, pp. 195 ss.

una cuestión de derecho divino. Pese a que esta tendencia quedó brevemente interrumpida por Juliano, con los Valentiniano se recupera sin dificultad y se camina hacia un absolutismo centralizado. El nombramiento de un nuevo emperador en el siglo IV requería una serie de condiciones para alcanzar la *unanimitas*: la aclamación por parte de los generales más prestigiosos o influyentes, la aprobación de ciertos obispos y el asentimiento, siempre seguro, del Senado. De modo imperceptible, se evolucionaría hacia la figura del Emperador por la gracia divina.

Lentamente, todos los actos, decisiones y palabras del Emperador, adquieren también matices absolutistas y van siendo considerados, en efecto, como de carácter divino. Por este motivo la desobediencia a su figura se va estimando como delito y, a la vez, como sacrilegio. Vegetio (*Epit. Rei. mii. II, 5*), dira que los súbditos debían obediencia al Emperador como si se tratara del mismo Dios.

La *adoratio*, establecida también por Diocleciano, se mantuvo para reglamentar la actitud de los súbditos y de los cortesanos ante la presencia del monarca y consistía en un complicado ritual de acceso (con besos, arrodillamientos y gestos) donde, indefectiblemente, se unía lo político con los religioso. Desde Diocleciano, el saludo al Emperador requería una serie de elementos característicos de los nuevos sentimientos. Ahora el soberano era *dominus, maximus victor ac triumphator*. Y sus sucesores añadirán e incluirán entre sus atributos los de *invictissimus, aeternus, perpetuus perennis, maximus princeps...* Otros títulos, por el contrario, cayeron en desuso: *pontifex maximus* ya no se empleará más desde Teodosio I⁶.

El Emperador Constantino⁷ acabará proclamándose «obispo de los de fuera», y «consiervo» entre los obispos, acaso aludiendo a la necesidad de salvar a los paganos y de instruirles en la verdadera fe. En este sentido, actuaba ya, en consecuencia, como un solícito Apóstol que extendía el mensaje evangélico, de grado o por fuerza. Esto último era intrascendente. De forma paralela, intervenía también en los concilios, con una actividad incesante; contribuía a establecer el dogma; castigaba a los disidentes o no ortodoxos... De este modo, la monarquía del príncipe cristiano se hacía reflejo y proyección de la monarquía celeste y, en consecuencia, debía actuar con omnímodo poder. Y aún cuando perdió su carácter divino como persona, lo divino le asistirá en sus actos omnímodos. Además, el «absolutismo monárquico» se vincula ahora de forma indefectible con el «monoteísmo religioso»⁸.

Todo este proceso no se hubiera gestado a no ser por el concepto o tradición de la monarquía autoritaria iniciada por Augusto y desarrollada por Constantino. La llamada constitución mixta

6 J. Guillen, *op. cit.*, p. 201.

7 A. Fontan, «La revolución de Constantino», *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, pp.107-150. Establece una interesante progresión desde Augusto hasta Constantino, abordando el tema de la sacralización y divinización de los soberanos de Roma e indicando los posibles paralelismos culturales y políticos, y las diferencias también, entre el príncipe pagano y el cristiano por excelencia. Describe igualmente el proceso de conversión y la aceptación de la fe cristiana como protectora de las virtudes del emperador y del éxito de su actuación pública y política. La fe cristiana ofrecía además la legitimidad sagrada y dispensaba el favor de la providencia.

8 R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, pp. 40 ss. Algunos autores, como F.W. Walbank, *La pavorosa revolución. La decadencia del Imperio Romano en Occidente*, Madrid 1978, p. 125, ya hablan de una «alianza entre el trono y el altar en Europa», con la figura de Augusto, al actuar como príncipe y *Pontifex Maximus*. En el mismo sentido Jean Bayet, *La religión romana. Historia política y religiosa*, Madrid 1984, p. 296. Afirma que «el avance de la idea monoteísta se explica mejor en el ambiente de la monarquía imperial».

resultó con el transcurso del tiempo inviable o una farsa, según se interprete⁹. El Emperador siempre pudo imponer su voluntad al Senado, matizada si se prefiere o cotejada; pero respaldaba la voluntad del soberano. Por otra parte, la unidad jurídica favorecía la propagación del credo o del pensamiento imperial.

Forzosamente, todos estos rasgos de endiosamiento o de exaltación, debieron contribuir a crear una mística muy señalada en la conciencia personal del soberano pero también en las relaciones que sus súbditos, senadores, militares o plebeyos, mantuvieron con él. Tras la muerte de Augusto, el concepto de la figura imperial se diviniza y se le confieren cualidades y valores sagrados por encima de los demás mortales¹⁰. Su palabra y sus gestos se debieron convertir, paulatinamente, en algo sacralizado, dogmático, paternal. Por esta razón al emperador cristiano no le será difícil afirmar y sostener la preeminencia de sus opiniones y leyes. Y así se presentaba ante sus súbditos-fieles. Era más que un simple soberano mortal y mundano; era el monarca absoluto que dirigía la grey y que era responsable de ella ante el juicio de Dios. El culto imperial, también iniciado por Augusto, abrió el camino de la evolución hacia la exaltación máxima del emperador como custodio de la fe y de la ortodoxia. Por otra parte, esa conciencia suprema, única, reflejo de las orientaciones celestes, favorecía, en teoría, el proceso de unificación religiosa de los fieles, arrinconando o persiguiendo a los judíos, paganos o herejes, peligros siempre latentes para la unidad del Estado.

Se caminaba hacia una integración mutua y hacia una convergencia de paganos y cristianos cuyo fin último era un monoteísmo convencido, reflexivo, racional. En efecto, se ha afirmado que la religión romana evolucionaba hacia un monoteísmo riguroso, inspirado en el culto al Sol, bien por influjos filosóficos o por otras religiones (las místicas, la cristiana o incluso la hebrea)¹¹. Tanto unos como otros, paganos y cristianos, interpretaban de modo similar, aunque opuestamente, los fenómenos históricos, los seres sobrenaturales... y coincidían en la percepción de las cualidades de Dios (incorporeidad, inmutabilidad, eternidad). También compartían la creencia en la salvación de las almas¹².

Hemos de señalar además ciertos rasgos de misticismo, ya iniciados aparentemente con Marco Aurelio, en el comportamiento o en la elaboración de algunas leyes redactadas por el Emperador y sus equipos de juristas¹³. El ansia de Dios, el temor reverencial hacia El y la inquietud por una conducta justa y de acorde a la reponsabilidad de un rey, obligaban al Emperador a intentar un diálogo con la divinidad. Y aquí sí es más difícil determinar con precisión qué es pura retórica y qué misticismo sincero y atormentado¹⁴. En efecto, el emperador cristiano se sentía sometido, como cualquier mortal, al juicio de Dios y a su terrible castigo si era merecedor de ello¹⁵.

La providencia divina amparaba al Emperador por su fe y vida modélica; pero también la ira divina se manifestaría si desobedecía o no ceñía su actuación de monarca católico a la ley sagrada o no creía en la intervención de Dios en los asuntos humanos y mundanos. Su elevada

9 Alain Michel, «La filosofía en Grecia y en Roma desde el 130 a.C. hasta el 250 d.C.», *Historia de la Filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*, Madrid 1972, pp. 43-44.

10 Raymond Bloch, «La religión romana», *Las religiones antiguas*, Vol. III, Madrid 1977, pp. 278-281.

11 Jean Bayet, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid 1984, pp. 252 ss.

12 E.R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid 1975, pp. 154-158 ss.

13 E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 135.

14 E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 115.

15 A. Fontan, *op. cit.*, pp. 133-136.

condición entre los mortales no le eximía de responsabilidad ante Dios y ante la propia Iglesia, custodia permanente de los valores trascendentes y directora espiritual de su conciencia soberana.

La propia fundación de una nueva capital por parte de Constantino, era también signo de las nuevas tendencias y del nuevo pensamiento imperial. Debía ser una ciudad enteramente cristiana, desprendida de la herencia pagana en cierta medida. Aun cuando aceptara rituales mágicos para la purificación del espacio urbano y en la inauguración de la nueva urbe, prelude de la Ciudad Celestial. Una nueva tierra y un nuevo pueblo habitarían Constantinopla. En Roma quedaban los residuos del paganismo, no obstante sumamente florecientes, y la tradición clásica de la civilización greco-romana.

Con el transcurso del tiempo, el emperador va adquiriendo rasgos especiales que algunos autores han identificado con el cesaropapismo¹⁶. Pero se producía, a la vez, un creciente control de las autoridades eclesiásticas, a fines del V, de la conciencia del Emperador. Acaso uno de los ejemplos más atrayentes sea la carta remitida por el Papa Gelasio I al emperador bizantino Anastasio¹⁷, donde el Papa le recuerda al soberano temporal que sobre el mundo conviven dos poderes: «la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad regia». Naturalmente Gelasio mantiene que es de mayor responsabilidad el poder religioso ya que debe rendir cuentas «al Señor, en el Juicio Final, de los reyes mismos». Por otra parte, al depender el poder temporal de los monarcas de la administración de los sacramentos, procedentes e impartidos por el poder espiritual de la Iglesia, el primero debía estar sometido al segundo. La frase completa muestra un leve matiz pero la idea fundamental es la indicada: «Si en todo lo que concierne al orden público los prelados reconocen la autoridad del imperio, que ha sido conferido por una disposición sobrenatural, y han de obedecer sus leyes, cuánto más has de obedecerles tú a ellos que dispensan los misterios divinos...» (PL. t. LIX. Col. 42). Pero esta situación no se había producido todavía en nuestro período, a principios del siglo V; o al menos no hemos creído encontrar nada en las leyes que nos sugiera una tutoría moral y espiritual del Papa sobre el Emperador.

II. EL EMPERADOR, LAS LEYES Y LAS CIRCUNSTANCIAS

II.1. El Emperador contempla sus ciudades

II.1.1. *Las circunstancias*

Aunque es cierto que en determinadas provincias y regiones del Imperio se mantenía con vigor y prosperidad la vida municipal¹⁸, también es verdad que en numerosas partes del antiguo territorio romano, en los inicios del V d.C., las devastaciones, los asedios y las guerras,

16 E. Mitre, *Judaísmo y cristianismo, Raíces de un gran conflicto histórico*, Madrid 1980, pp. 123 ss.

17 E. Mitre, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Madrid 1991, pp. 99 ss.

18 C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romain au bas empire. I: la permanence d'une civilisation municipale*, Paris 1979.

provocaron la ruina de las ciudades y del comercio, además de la quiebra de los sistemas clásicos de relaciones. Son numerosas las leyes que denotan ese estado general¹⁹.

Ante esas circunstancias²⁰ el Emperador reaccionará con el anhelo de contener las mutaciones y con la esperanza de restaurar el primitivo apogeo. Su deseo será proporcionar nuevas energías a los agotados municipios, probablemente para seguir extrayendo los imprescindibles impuestos, pero también para mantener y regenerar el tejido urbano, artesanal, comercial y agropecuario. La ciudad era entendida por el Emperador como la expresión más perfecta de la civilización clásica y el marco ideal para desarrollar todas las actividades del hombre, profanas y religiosas. Pero esa visión idílica contrastaba agriamente con las evasiones de los curiales, con las dificultades para preservar y conservar el patrimonio material de las ciudades y con los intereses particulares y localistas de los grandes señores rurales, autónomos de forma creciente tanto en lo jurídico y político como autosuficientes en lo económico. Podemos intuir los sentimientos y las categorías mentales del Emperador en relación con las ciudades, recorriendo algunas de las leyes más significativas del período, prescindiendo nosotros, voluntariamente, de un estudio pormenorizado y exhaustivo del conjunto de las disposiciones legales, con el fin de favorecer una visión nítida.

II.1.2. Las leyes

En el año 412 (*C.Th.* 15 1 49) el Emperador proclamará con insistencia que es una obligación moral y patriótica asistir con mano de obra, materiales y recursos monetarios, a la empresa común de defender las ciudades, no admitiendo exenciones por motivos diversos, alegados como privilegios de rango o de condición social. Previamente, hacia los años 395 y 397, ya había dictado normas similares (*C.Th.* 15 1 32, 15 1 33, 15 1 35, 15 1 34, 15 1 36). Pero será a partir del saqueo y toma de Roma por Alarico en el 410, cuando los arrebatos de misticismo se implanten con fuerza en la mente del soberano, pretendiendo entonces remediar la progresiva ruina de las ciudades y emporios comerciales con leyes que intentan mover los ánimos y sentimientos de los súbditos hacia una conciencia colectiva de salvación común y solidaria.

Paralelamente, el Emperador concibe el espacio de la capital y de sus monumentos oficiales e históricos, como recintos sagrados donde jamás debe penetrar la inmundicia, lo impuro, lo condenado a la ruina y a la quiebra moral y material. Por esta razón en el año 397 (*C.Th.* 14 14 1) ordenará el derribo inmediato de todas las chozas, cobertizos y cabañas que durante tiempo se han ido instalando, por parte de los *humilliores*, junto a los edificios nobles y en los espacios venerados por la tradición política y militar del Estado romano (*Eos, qui in campo Martio casas seu tuguria conlocare temptaverint...*). Una estética perfecta era el símbolo de la perfección del gobierno imperial. El pasado glorioso del Estado no podía ser ensuciado por las clases desheredadas, miserables, fugitivas de los frentes de lucha o de las depredaciones de los bárbaros o de

19 J.F. Jordán Montes, «Espacio sagrado, espacio profano en la mentalidad del emperador Honorio (395-423 d.C.)», *El espacio religioso y profano en los territorios urbanos de Occidente (siglos V-VII)*, Elda (Alicante) 1991. En prensa.

20 S. Johnson, «Late roman urban defences in Europa», *Roman urban defences in the West (1980)*, Londres 1983, pp. 69-76; R. Ganghoffer, *L'évolution des institutions municipales en Occident et en Orient au Bas Empire*, Paris 1960.

la miseria de los campos. Se advierte una ruptura entre los sentimientos del pueblo llano, analfabeto, sin historia en su memoria, con los conceptos de tradición, de pervivencia, del Emperador que lo gobierna. La osadía y el desparpajo de los pobres constataba violentamente con la idea imperial de la preeminencia de la civilización clásica. Otras leyes similares en contenido las encontramos en *C.Th.* 15 1 38 del año 398 y en *C.Th.* 15 1 47 del año 409.

Es muy probable que el Emperador vinculara en su mente la conservación de la ciudad ideal, de la capital, preludio de la Jerusalem Celestial, con la pervivencia y mantenimiento de su poder y de su prestigio, autoridad cada vez más impregnada de divinización. Como heredero de la historia era también dueño y vigilante del patrimonio que ella le confería y que Dios le entregaba para su custodia. Inculcar a los ciudadanos el respeto por el cuerpo material de la civilización se convertirá en uno de los objetivos de su mandato; del mismo modo que habría de velar también por la salud moral de sus súbditos, entregados a él siguiendo el modelo del pastor-rebaño, cuando persiga a paganos y herejes. Pero el drama imperial es la imposibilidad de preservar intacto el patrimonio que le ha sido legado. Así en vano resultará su empeño contra los depredadores de edificios y elementos arquitectónicos o artísticos, ya sean los que saquean la arquitectura pública, pobres, grandes señores rurales, curiales, funcionarios o militares (*C.Th.* 15 1 37; *C.Th.* 10 2 2; *C.J.* 1 24 1, todas del año 398; *C.Th.* 16 10 15 del año 399).

Es muy interesante observar la reacción del Emperador. Aunque en conciencia, como cristiano convencido y creyente, se ve empujado a autorizar y permitir, en el 399, el derribo de los templos paganos situados en el medio rural (*C.Th.* 16 10 16), cuando tales templos paganos sufren una devastación feroz, de rapiña interesada por los súbditos cristianos, se escandaliza y anula parcialmente la orden emitida unos días antes. Y prohíbe de forma tajante todo expolio sistemático y abusivo, salvaje e indiscriminado (*C.Th.* 16 10 18). El Emperador, oscila entre la fidelidad al mundo clásico y su devoción cristiana, sincera. Pero en esa duda se aprecia bien que muchas de sus leyes emitidas eran pura retórica. Y tal oratoria filosófica la interrumpía voluntariamente, preocupado o asustado, cuando se abrían las compuertas de la barbarie y el fanatismo que olvidaba el pasado clásico y ponía en peligro la seguridad del reino.

II.2. El Emperador, heredero del paganismo y custodio de los cristianos

II.2.1. Las circunstancias

Las relaciones mantenidas por el emperador aureolado de santidad (es suficiente recordar el disco de plata de Teodosio I) con el paganismo se pueden considerar, en principio, ambivalentes. Sin duda, era el heredero histórico del Estado pagano y su imperio. Pero ya el propio cambio y traslado de capital realizado por Constantino es significativo. A fines del siglo IV y principios del V el Emperador será, ante todo, soberano invicto de los cristianos. Y no hubo especiales problemas para el tránsito entre el emperador divinizado, de tradición pagana, y el emperador sacralizado por la mano de Dios.

Es verdad que el paganismo había perdido el apoyo del Estado²¹ y que el esfuerzo del

21 E.R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid 1975, p. 172.

emperador Juliano²² no era más que casi una quimera aún cuando hubiera vivido lo suficiente para desarrollar su programa con energías suficientes: restablecimiento de cultos, creación de una jerarquía sacerdotal intachable en lo moral, proporcionar fondos económicos y bienes a los templos paganos... En definitiva constituir una «iglesia pagana». Se concebía un dios solar supremo y de culto único. Pero el proyecto de proporcionar al pueblo una religión renovada fracasó porque se obtuvo una «filosofía inaccesible» a la que tan sólo podían incorporarse los iniciados²³. Por otra parte, se había ido gestando lentamente una acomodación y convivencia en los modos de ser de los paganos y de los cristianos, de los atributos de sus respectivas autoridades y de su moral²⁴, circunstancias criticadas severamente por algunos padres de la iglesia.

No obstante, tanto Clemente de Alejandría como Orígenes, intentaron un acercamiento entre la filosofía helena y el cristianismo. La aproximación al conocimiento de los pensadores paganos, el monoteísmo solar de Aureliano y la incorporeidad del Sol y de Dios, la espiritualidad, la adopción del culto a las imágenes, la coincidencia de las festividades en el tiempo, las semejanzas en los motivos y fórmulas de las oraciones, etc.²⁵, aunque evidencian un intento de dominio y de sustitución, no pueden negar, al mismo tiempo, una admiración por la calidad y magnificencia de los rituales, fórmulas e ideas del mundo pagano. De hecho, numerosos padres de la Iglesia forjaron su instrucción y formación en escuelas públicas y con maestros paganos. De ahí asimilaron la retórica, la literatura, la filosofía y todos sus recursos, luego tan útiles para sus predicaciones al pueblo y para sus obras literarias cristianas. Los propios emperadores cristianos toleraron sin especiales dificultades la existencia de una aristocracia senatorial pagana en Roma. La magia y la tradición de la Ciudad Eterna la salvaban de una condena firme y la condescendencia se aplicaba con una simpatía emocional, benévola. Esta situación, empero, no dejará de crear dilemas y contradicciones en las conciencias cristianas.

Es cierto también que hubo una generalizada «reacción pagana» en el siglo IV²⁶, una «resistencia a la cristianización» porque perder el apoyo oficial del Estado significaba dejar de ser miembro de una religión protegida y la pérdida de privilegios y dignidades. En otras ocasiones eran los propios cristianos los que en situaciones dramáticas (el saqueo de Roma en el 410, p.e.) se volvían instintivamente de nuevo hacia los cultos paganos, buscando una salvación

22 Sobre las pretensiones de Juliano y sus concepciones políticas y religiosas, M.J. Hidalgo de la Vega, «Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el siglo IV» *Antigüedad y Cristianismo* VII (1990), 179-195. J.M. Candau Morón «La filosofía política de Juliano», *Ier. Congreso Peninsular de Historia Antigua (Santiago de Compostela, 1986)*, Vol. III, Santiago de Compostela 1988, pp. 197-203. Además, J. Vogt, *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua. 200-500*, pp. 175 ss. Habla, en efecto, del intento de creación de una «iglesia pagana». Mas con su muerte en la campaña contra los partos «desapareció el plan de volver el imperio romano a la fe pagana» (p. 179).

23 V. Ukolova, *Los últimos romanos y la cultura europea*, URSS 1990, p. 26.

24 R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, pp. 34-35.

25 Francisco Socas, «Paganos y cristianos en los Reconocimientos pseudoclementinos», *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, pp. 71-72 ss.

26 P. de Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur la polemique antichrétienne du Ier au VI siècle*, Paris 1934. J. Pinyol i Ribas, «La reacción pagana del s. IV», *Memorias de Historia Antigua. V. Paganismo y cristianismo en el Occidente del Imperio Romano*, Oviedo 1983, pp. 165-171. M. Perer Medina, «Breves consideraciones en torno a la reacción pagana. 384-410 A.D.», *Studia Historica. Historia Antigua VIII (Salamanca 1990)* 61-71. H. Bloch, «El renacimiento del paganismo en Occidente a fines del siglo IV», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, pp. 207-232. J. Vogt, *La decadencia de Roma*, pp. 170 ss.

personal y el perdón por el olvido de los dioses (Agustín, *Pas.* LXII,7). Esto evidenciaba una somera y poco convencida conversión; interesada a veces.

Pero con frecuencia, muchos paganos serán considerados honestos, buenos y virtuosos e incluso como «cristianos antes de Cristo» según Justino (*Apol.* I, 46,3). La conversión sería en realidad una convergencia²⁷. El proceso era natural: se pasaba de un desprecio de la cultura clásica, ignorante y acomplejado, a una aproximación, primero, y a un mutuo reconocimiento reconciliatorio, después²⁸. Se forjaba además una élite de elevados pensadores cristianos con una sólida preparación: Basilio, Gregorio de Nazianzo y de Nola, Juan Crisóstomo, Jerónimo, Agustín, Ambrosio...

Orosio, por otra parte, acabaría por identificar, en ese proceso lógico y evolutivo, a los cristianos con los romanos ya que el imperio romano se había beneficiado de una existencia providencial, al gestar en su seno la figura de Cristo y el nacimiento de la nueva religión redentora y al favorecer su eclosión y desarrollo triunfante. La paz imperial, la civilización y la cultura eran, a la vez, causa y efecto de la figura salvadora (*Hist.* V,2; VI,22,8). Orosio afirmará que Dios se manifestó y nació intencionadamente en el Imperio Romano, civilización y estado elegidos por el Redentor por su misericordia y por esta razón, de algún modo, bendecidos por su Providencia (II,3, 5-7). La unidad y la paz del Imperio facilitaron la difusión y la predicación del cristianismo. Por ello el estado romano era bendecido o preservado en parte de los males (VI, 1-8).

El propio Jerónimo deberá reconocer la valiosa deuda que los pensadores católicos habían contraído con los gentiles: «Todos ellos llenaron hasta tal punto sus libros de doctrinas y sentencias de filósofos, que no sabe uno qué admirar primero en ellos: si la erudición profana o la ciencia de las Escrituras»²⁹. El mismo Jerónimo afirma que Orígenes gustaba de comparar las sentencias y aforismos de autores cristianos y paganos, extrayendo un sustrato común y una confirmación de los dogmas, cuyos antecedentes estarían en Platón y en Aristóteles. Era cierto, pues según Orígenes, Dios había «velado» por la preservación de lo más excelso del pensamiento griego, así como mediante la Ley se había manifestado ante Israel y el pueblo elegido³⁰. Y la eclosión y nacimiento de Dios coincidía, igualmente, en un mundo pagano que con Augusto alcanzaba la cima del saber, de la paz y de la unidad. De hecho Orígenes concluye afirmando que cuando los paganos se convierten a la fe cristiana no hacen sino evolucionar y acceder a un grado superior de perfección ética y filosófica. Esa ascensión al estadio supremo permite al Imperio Romano regenerarse en sus virtudes adormecidas, solapadas, ocultas. Agustín alabaré la *virtus* de los romanos, capaz de cualidades encomiables mediante la disciplina, el esfuerzo personal, la justicia, y capaz de configurar un imperio de gran magnitud (*De civ. Dei*, Lib. V). Agustín es cristiano pero después, y ante todo, romano. Y se siente orgulloso de su herencia cultural. Orosio también valorará la paz augustea e imperial como la matriz fecunda donde se pudo gestar el cristianismo y una patria común donde preservar virtudes y valores.

27 Francisco Socas, *op. cit.*, p. 73.

28 E. Miñe, *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*, Madrid 1980, pp. 128 ss. J. Vogt, *La decadencia de Roma*, pp. 212 ss. Vogt afirma que, en buena medida, «la teología sustituyó a la filosofía».

29 «A Magno». *Cartas de S. Jerónimo*, BAC, Madrid 1982, pp. 674-675. Citado por E. Miñe, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Madrid 1991, pp. 117-119.

30 P. Brown, *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid 1989, pp. 100-101.

De todos modos, no es posible silenciar la actitud combativa de los paganos, como ya hemos indicado antes, y los conflictos³¹ graves que surgieron a raíz de las obras literarias y pensamientos de ilustres gentiles, intelectuales enfrentados abiertamente al radicalismo de los cristianos. Así, Ausonio, Claudiano, Símaco, Rutilio Damaciano, Aviano, Sidonio Apolinar, Draconcio, Venancio, Macrobio, etc.³² Muchos de ellos vivieron la división del imperio, la creciente debilidad, el saqueo de Roma, la destrucción de las Galias y de Hispania, la fragmentación política de Occidente. Era imposible la impasibilidad y con frecuencia atribuían tales desgracias a la existencia y actitud de los cristianos a quienes consideraban de la misma condición que los bárbaros: ignorantes y zafios. La solución radicaba en regresar a la antigua devoción de los dioses. En consecuencia, el triunfo del cristianismo no era tan «idealizado» como pretendían escritores de la nueva religión: Jerónimo, Ambrosio de Milán, Agustín o Prudencio³³. Es suficiente recordar las tensiones emanadas del problema del Altar de la Victoria.

A su vez, lentamente, los emperadores cristianos van prescindiendo de sus signos gentiles. Graciano, renunciará al título de Sumo Pontífice, confiscará las propiedades de los colegios sacerdotales paganos, les anulará las subvenciones, los fondos en moneda, eliminará los privilegios de las Vestales y retirará de la curia senatorial la estatua de la Victoria, levantada allí por Augusto. En el 391 Valentiniano II prohibió todos los ritos paganos. En el 392 (*C.Th.* 16 10 12), Teodosio I, legislará contundentemente³⁴ contra toda práctica y recuerdo pagano. El paganismo acabará por suplicar en vano la tolerancia y la igualdad que antes habían reclamado para sí los cristianos (Símaco, *Rel.* III,8-10). Se invertía por completo la situación y los oprimidos se hicieron opresores. Toda una constante histórica.

También hubo, hay que tenerlo en cuenta, conversiones, por parte de viejos paganos, motivadas por causas no estrictamente religiosas, sino por intereses económicos y políticos, con la intención de no quedar desplazados de los centros de poder (Eusebio de Laes: V, Const. IV, 54).

II.2.2. Las leyes

Pero las leyes manifiestan matices importantes en nuestro período y nos indican mermas sustanciales, no sólo en los viejos privilegios de los paganos, sino incluso en sus derechos

31 Por ejemplo, entre numerosas aportaciones, Gonzalo Fernández, «Destrucciones de templos en la antigüedad tardía», *Archivo Español de Arqueología* 54 (1981), 141-156. En el polo opuesto del tema: J.J. Arce, «Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Juliano (361-363 d.C.)», *Rivista Storica dell'Antichità* Anno V n° 1-2 (1975), 201-215. También, J. Gaudemet, «Société religieuse et monde laïc au bas empire», *IURA* X (1959) 86-102. Más recientemente y basándose en el término *superstitio*, M.R. Salzman, «Superstitio in the Codex Theodosianus and the persecution of pagans», *Vigiliae Christianae* 41 (1987), 172-188. L.F. Janssen, «Superstitio and the persecution of the Christians», *Vigiliae Christianae* 33 (1979), 131-159.

32 V. Ukolova, *op. cit.*, pp. 113 ss.

33 V. Ukolova, *op. cit.* p. 20.

34 Para ver la evolución de esa persecución contra los rituales mágicos a través de los diferentes emperadores y circunstancias, F. Martroye, «La répression de la magie et le culte des gentiles au IVe siècle», *RD (Revue Historique de Droit française et étranger)* 4ª Ser. 9º año (Paris 1930), 669-701. Y también, M. Salinas de Frías, «Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos», *Antigüedad y Cristianismo* VII (1990), 237-245. Igualmente se produce una creciente desvinculación oficial entre el imperio y el paganismo, tal y como expresa J. Vogt, *La decadencia de Roma*, p. 202.

fundamentales. Esta política ya había sido iniciada por Teodosio I, cuando tanto herejes como paganos van viendo limitados sus derechos cívicos³⁵ y constreñidos en sus libertades religiosas. Ya en el 381 (*C.Th.* 16 10 7) era considerado un sacrilegio participar u oficiar en liturgias paganas, tanto diurnas como nocturnas. En el 382 se nacionalizan los templos y los tesoros paganos (*C.Th.* 16 10 8). En el 392 (*C.Th.* 16 10 12) hay un edicto generalizado y universal contra todas las creencias paganas, supersticiones, magias y ritos populares. En nuestra fase la situación se agrava y deteriora. Así se les prohibirá testar en el 396 (*C.Th.* 16 7 6); en el mismo año se les anularán sus antiguas inmunidades y ventajas (*C.Th.* 16 10 14); en el 398 no se les permitirá quedar libres de las obligaciones de las curias (*C.Th.* 12 1 157); en el 416 se les apartará de ciertos cargos administrativos (*C.Th.* 16 10 21); se les prohibirá la manifestación pública de sus creencias y ceremonias (*C.Th.* 16 10 13 y 16 10 23) (años 395 y 423 respectivamente), etc.

Todo esto era cierto. Sin embargo, la simple ojeada a la estadística nos señala que hay cierta incoherencia. Observamos que es muy reducido el número de leyes dirigidas contra los paganos y que, además, las penas con las que les amenazan son bastantes suaves. Esto contrasta con las numerosísimas normas promulgadas contra las herejías y los herejes, donde la vehemencia, y hasta la violencia extrema, adquieren protagonismo trágico. ¿Cuáles pudieron ser las causas de esas diferencias y contrastes?

Consideremos en primer lugar que los paganos no amenazaban el principio de unidad ni de homogeneidad dentro del Estado, pues, con frecuencia, sus intereses para conservar el orden social coincidían con los de la élite gobernante, ya plenamente cristiana. Por otra parte, el paganismo había encaminado su progreso hacia el monoteísmo de carácter solar, el sincretismo de creencias y divinidades y hacia una concepción panteísta de la realidad. Había, con los cristianos, una coincidencia en intereses y en miras y ninguno de ambos grupos, cristianos y paganos, pretendía dislocar el Estado sino más bien preservar la existencia del imperio y garantizar su prosperidad económica. Otra cuestión, realmente grave para el Emperador, era el desarrollo y extensión de las herejías. En especial cuando, como en el donatismo, se mezclaban reivindicaciones de carácter social y nacionalistas y además había un rigorismo religioso nada desdeñable.

Hemos de estimar, en segundo lugar, que el influjo y poder de las creencias paganas no debía ser ya tan fuerte y que con frecuencia se reducía al mundo rural o a círculos culturales y filosóficos, no excesivamente combativos ni conflictivos socialmente. Una reliquia además muy poco belicosa. De hecho el propio emperador afirma en algunas leyes (*C.Th.* 16 10 22 del año 423) que la importancia numérica y social de los paganos es bastante reducida, casi testimonial. Aunque, a su vez, haya mucho de retórica en esta afirmación, es significativa la indicación que apunta. De todos modos la pervivencia está perfectamente constatada en las leyes³⁶.

Pensemos, en tercer término, en un aspecto místico, personal si se prefiere, del Emperador. En su mente se intentaba armonizar la actitud personal con la voluntad de Dios. Al ser un monarca cristiano, debía desterrar toda manifestación adversa, discordante y perturbadora de la fe y de la vida cristiana. En las leyes nunca encontraremos la sospecha de que el Emperador actúa siguiendo dictados o sugerencias de la Iglesia o de los obispos. Esto, usando el argumento

35 P. Brown, *op. cit.*, p. 128.

36 J.F. Jordán Montes, «La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio (395-423 d.C.)», *Antigüedad y Cristianismo VIII* (1991), 183-199.

del silencio con prudencia, nos podría animar a pensar que, en efecto, es el soberano el que siente la necesidad de conciencia para vivir y legislar como un apóstol. Y esta tendencia del emperador se reafirma y se hace mucho más notoria en la parte oriental del imperio que en la occidental. De hecho en Occidente tan sólo encontramos una única cita, en nuestro período en estudio, aludiendo a la persecución de los paganos (*C.Th.* 12 1 157 del año 398) mientras que en Oriente son múltiples (*C.Th.* 16 10 13, del año 395; 16 7 6 y 16 10 14, ambas del 396; 16 10 21, del año 416; 16 10 22 y 16 10 23, ambas del 423).

La razón puede estribar en que Roma, asediada, perdiendo sus provincias a manos de los bárbaros, con dificultades de todo género en comercio, producción, transportes, obediencia y fidelidad de los grandes señores rurales, etc., no puede dedicar tiempo a las exquisitesces o a las disputas teológicas. Por el contrario, Constantinopla, con una creciente prosperidad, más segura en sus fronteras y con ciudades populosas y cultas, sí invierte esfuerzos y empeños en mantener un orden sacral, excluyente para todo ciudadano que no se adscriba al catolicismo triunfador.

En definitiva, creemos observar que había más de oratoria que de persecución real en el tema de los paganos por parte del Emperador. Otra cuestión eran los herejes y sus problemas derivados, tratados de forma muy distinta y más contundente.

Sin embargo, la actitud del emperador será siempre, ante el fenómeno del paganismo, ambivalente o de duda ante qué resolución adoptar. Ya hemos comprobado sus vacilaciones cuando interviene en las destrucciones programadas y consentidas de templos paganos. Primero asiente al derribo y luego, casi de inmediato, lo revoca y anula mediante leyes más prudentes. Es indudable que el Emperador sufría un conflicto interno grave ante el legado material recibido de la historia y sus obligaciones como príncipe creyente. Quizás ese conflicto personal fue aniquilado cuando las depredaciones de Alarico se acercan a Roma y culminan con su conquista y saqueo. A partir de entonces se impondrán medidas más drásticas contra lo que no sea estrictamente católico (*C.Th.* 16 10 19 del año 407-408 y 16 10 20 del año 415). En la última ley ya se incluye la pena de muerte para los sacerdotes paganos que mantengan las ceremonias y cultos y todos los edificios religiosos del paganismo son adscritos al patrimonio imperial y a la iglesia.

Semejante radicalidad se va incrementando también en la prohibición de las festividades paganas (*C.Th.* 2 8 22 del 395; 16 10 17 y 2 8 23, ambas del 399; 2 8 24, del 400-5 y 2 8 25 del 409). El Emperador se convierte además en árbitro del calendario religioso y litúrgico, y adapta el funcionamiento del ocio y de los negocios, del Estado en suma, al calendario cristiano. Y en ello radicaba buena parte de su poder ya que los paganos pierden progresivamente todas sus fechas de festividades y celebraciones, su propaganda y su manifestación esplendorosa. Y su conciencia histórica y de unidad.

II.3. El Emperador ante los caminos divergentes: los herejes

II.3.1. Las circunstancias

Podemos afirmar en principio que el Emperador consideraba no sólo la herencia material y cultural de la civilización grecolatina, sino también el patrimonio humano, de gentes. De Dios había recibido un conjunto heterogéneo de fieles y súbditos, procedentes de múltiples naciones y tierras, creyentes o no. Parte de su misión era convertir a los herejes y paganos y reconducirles por la vía de santidad y rectitud, aún cuando fuera preciso utilizar el fuego. También en el

mundo pagano, los cultos gentiles y el culto al emperador, habían sido garantía de cohesión dentro del imperio. Y esto lo intuyó perfectamente Juliano, El cristianismo sólo se limitaba a proseguir con tradición tan ventajosa para el Estado. La unidad era irrenunciable para preservar la providencia benefactora de Dios. No sabemos si el Emperador temería por su propia salvación personal, como mortal y humano ante Dios, si consentía por indolencia o laxitud la condena mortal de sus hermanos-súbditos, atrapados en las herejías. Su salvación personal podía estar en juego si no cumplía de forma satisfactoria sus obligaciones morales y religiosas para con la comunidad y el mensaje de Cristo o el Juicio Final. Como un nuevo Buen Pastor debe conducir a la totalidad de su pueblo, ante el peligro de perderse en la ignorancia de los falsos profetas y de los guías ciegos. Un nuevo Moisés conduce a su pueblo a través del desierto de las tentaciones divergentes ante la corte divina y la nueva tierra prometida. Su intención sería crear un nuevo orden homogéneo, cristiano, excluyente de todo lo que no fuera santo. Por otra parte, como conocedor de la única vía de salvación, guía de rutas y conductor de almas, su misión era también participar en las discusiones teológicas y dirimir en los desacuerdos entre los discípulos, ya que asumía la función y rango de un auténtico Pedro. La adhesión y cohesión ideológica y moral era un empeño vital.

La inmigración de pueblos germánicos contribuyó a complicar aún más el panorama ya que a su inquietante presencia, bélica o depredatoria, de fugitivos o de sometidos, añadían sus creencias arrianas. Ello creaba una oposición de las «fides germánica» a la «fides arriana»³⁷ y gestaba también una peligrosa identificación ocasional entre etnia y espiritualidad. Añadamos que en otras ocasiones las herejías coincidían con movimientos sociales violentos e incluso con sentimientos nacionalistas: númeridas y beréberes, donatistas y circuncelliones³⁸. La universalidad de los principios católicos entraba así en conflicto con las peculiaridades de las diferentes regiones o provincias del imperio y con los matices de fe.

Un amplio debate se produjo en el Bajo Imperio sobre por qué Dios, en su perfección y bondad, permitía las herejías y sobre por qué su amplia difusión y aceptación en la sociedad. Pero algunos padres ni siquiera se escandalizaban ya que confiaban en la Providencia y observaban que el cristianismo se propagaba también por boca de los herejes³⁹. La amistad con los herejes también fue ampliamente discutida.

II.3.2. Las leyes

En numerosas leyes creemos entrever esas afirmaciones con las que hemos comenzado este apartado. Prácticamente en ninguna de ellas se indica nada de las características y credos de las herejías ni tampoco de sus elementos diferenciadores. Acaso haya que intuir ciertos aspectos mágicos en esta cuestión. Si se materializaban por escrito los errores y las divergencias de los herejes, se podría fomentar la expansión y difusión, en una involuntaria propaganda, de sus doctrinas sectarias. En definitiva, las leyes suelen omitir cualquier referencia detallada sobre lo distintivo de cada desviación. Pero, y es un contraste intensísimo, los castigos, las multas, las

37 E. Mitre Fernández, *Las grandes herejías de la Europa cristiana*, Madrid 1983, p. 36.

38 E. Mitre Fernández, *op. cit.*, p. 28.

39 Algunos estudios concretos, como A. González Blanco, «Herejes y herejías en el pensamiento de San Juan Crisóstomo», *Romanitas Christianitas*, Berlín 1982, pp. 553-585.

amenazas y las medidas drásticas y violentas que se destinan a cada herejía sí están estrictamente especificados, detallados y dirigidos. Cada caso particular, según rango, condición social o prestigio de cada hereje, recibe un castigo concreto y diferenciado.

A su vez, encontramos que para el Emperador todas las sectas son equiparables en indignidad y perfidia por el simple hecho de no coincidir con la ortodoxia y separarse del camino establecido como único y santo. Ya Teodosio I había marcado el camino a sus hijos⁴⁰, afirmando que los herejes debían ser excluidos de la comunidad de los hombres piadosos, implicando con ello diversas limitaciones: la de testar, la de legar bienes, la de acceder a cargos públicos... (*C.Th.* 16 5 11 del año 383; *C.Th.* 16 5 13 del año 384; *C.Th.* 16 5 14 del año 385 y *C.Th.* 16 5 17 del año 389). La diversidad no se reconoce en la divergencia sino sólo y exclusivamente lo ortodoxo. O se estaba con la iglesia católica o no se estaba con ella. La exclusión, que había comenzado a desarrollarse ante el paganismo, se manifiesta ahora en el seno mismo de la Iglesia. Los matices de las divergencias eran absolutamente intrascendentes, insignificantes, innecesarios. Y es el Emperador el que interpreta en el espacio sagrado lo que es ortodoxo por medio de la inspiración divina.

Esa simplificación cultural de los conceptos se aprecia nítidamente en el año 407 (*C.Th.* 16 5 40), cuando la herejía se considera ya un delito público y un crimen contra el Estado. Y aún más en el 423 (*C.Th.* 16 5 60), cuando el Emperador declara que todas las herejías son iguales en perversión y en contenidos, importando poco las diferentes denominaciones que reciben. No hay matices. Y a esto hay que añadir que con frecuencia el hecho de ser hereje significaba para el Emperador ser un sedicioso (*C.Th.* 16 5 38 del año 405) y, por tanto, atentar contra la voluntad y la dignidad imperial; además de contra la voluntad de Dios. Sólo era posible una única veneración católica y una única salvación, como afirma la ley. Es decir, los términos y conceptos de delito y pecado o sacrilegio se aúnan para infligir una dolorosa persecución a los herejes. Poco después, en el año 407 (*C.Th.* 16 5 40) constituirá un *crimen público* el atentar contra *la divina religión* y, en consecuencia, oponerse de forma consciente al orden cósmico establecido por Dios y pretendido por el Apóstol-Emperador. Toda desviación redunda en detrimento de la paz; provoca el pecado y la traición. En efecto, será considerado como crimen de alta traición el propagar y mantener las ideas de los maniqueos o de cualquier hereje. La condenación del hereje es tan completa que incluso se le negará la facultad de testar. Por su pecado, la voluntad última del difunto no es respetada. El mismo se ha apartado de la comunidad de fieles y cae en el olvido y en la condenación. La exclusión es absoluta y tajante. Tanto es así, que si a los judíos se les permitía, con la condición de no realizar proselitismo, conservar a sus esclavos cristianos, a ningún hereje se le consentirá su disfrute y uso bajo ninguna circunstancia. Y si a los judíos se les solía garantizar su integridad física y la preservación de sus bienes cuando eran atacados por las turbas cristianas en busca de venganza o pillaje, a un hereje jamás se le reconoce derecho alguno en las leyes a una indemnización o compensación moral.

El Emperador llegará a alcanzar un poder omnímodo en la cuestión de las herejías, ya que incluso se abrogará la capacidad de amonestar a los herejes y de perdonar sus pecados (*C.Th.* 16 5 41 del año 407) o les permitirá que regresen al buen camino tras las oportunas rectificaciones y abjuraciones. El propio Agustín de Hipona por esos años admitía que el Emperador actuara

40 M.V. Escribano, «Herejía y poder en el siglo IV», *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, pp. 174 ss.

usando la fuerza para reprimir a los paganos y herejes. La actitud imperial como teólogo y filósofo se desarrolla también en otros ejemplos (*C.Th.* 16 6 4 del año 405). En esta ley el Emperador se lamenta de la seducción que ejercen las herejías en las «crédulas mentes». En otros casos, serán los propios obispos los que reclamen la intervención directa del Emperador para que les proteja de los herejes (*C.Th.*, 16 5 53 del año 398?, 412?).

La búsqueda incesante, angustiada, de la unicidad santa, obliga al Emperador a esas medidas exigentes. El perdón de la ofensas recibidas, como representante de Dios, y la misericordia ante el hereje, son rasgos complementarios. La sinceridad de las conversiones al catolicismo, la coherencia de las conciencias, eran cuestiones no prioritarias. El fin último, la homogeneidad que aglutina las excisiones, era lo vital. Por ejemplo, ante los peligrosos donatistas del Norte de África, adoptará, si la situación lo requiere, una actitud benévola, paternal, benefactora ante los pecadores descarriados (*C.Th.* 16 5 41 del año 407). No importa que los herejes se retracten por miedo a los castigos o si han demorado su regreso a la grey santa hasta el último instante. Al Apóstol-Emperador sólo le importa la paz política y espiritual. Es cierto que África del Norte constituía un último refugio en caso de derrota absoluta ante los bárbaros y una reserva de grano envidiable. Pero tal reconciliación programada por el Estado, e impuesta por las leyes, pensamos que no se debe sólo a factores perentorios y prosaicos, sino a cuestiones de rango místico y trascendentes. Es cierto que el donatismo presentaba importantes matices nacionalistas que amenazaban la integridad del Estado; pero hay algo más profundo en las motivaciones espirituales del Emperador como supremo soberano de pueblos y almas. Aunque los donatistas, los eunomeos y otros grupos heréticos sean calificados de *pérfidos* y de *viciosos*, no concibe el Príncipe su derrota sin su conversión posterior. Incluso a veces los eunomeos son denominados *peregrinos* o *forasteros*. En este caso se puede entender como una infiltración de sacerdotes herejes en comunidades o ciudades católicas; pero también se puede leer como exclusión intencionada del cuerpo de la Iglesia santa a todo disidente de la fe y de la ortodoxia (*C.Th.* 16 5 36 del año 399). El propio Juan Crisóstomo consideraba como peregrinos a herejes y paganos. Con frecuencia las doctrinas y liturgias de los herejes son denominadas como *supersticiones* y se llega a quemar en público sus libros, acusados de contener *magia* (*C.Th.* 16 5 34 del 398). En otras ocasiones los edificios religiosos de los herejes son llamados *antros* (*C.Th.* 16 5 57 del año 415).

El insulto público por parte del Emperador hacia las sectas herejes y sus ceremonias, será otro recurso válido y frecuente para desacreditar a los condenados (*C.Th.* 16 5 35 por ejemplo, en el año 399).

Es muy interesante, igualmente, la obsesión imperial por preservar la pureza y sacralidad de Constantinopla, la capital cristiana por excelencia, fundada sobre nuevas bases y por un príncipe cristiano, separado de los vestigios paganos de Roma. En el año 404 (*C.Th.* 16 4 4) ya se indicaba que todo funcionario en el servicio imperial debía estar limpio de sospecha y ser católico. Previamente, en el año 396, (*C.Th.* 16 5 30 y 16 5 32) ya se había decretado la expulsión de todos los sacerdotes herejes de Constantinopla y de los municipios. La idea se repetirá precisamente en el 404 (*C.Th.* 16 2 37) para Constantinopla y para Cartago en el 415 (*C.Th.* 16 10 20). Se trataba de un intento místico de cristianización de los espacios urbanos, sagrados por la residencia del Emperador, vicario de Cristo en la tierra. Toda mancha que perturbara la pureza del nuevo orden cósmico ideado y creado en la capital de Oriente era excluida. Y esa mancha de impureza debía ser extirpada también, es lógico, del servicio imperial. Ningún hereje podrá trabajar ni prestar sus servicios al soberano a partir del año 408 (*C.Th.* 16 5 42), repitiendo la norma en el 410 (*C.Th.* 16 5 48).

Creemos advertir además cierta radicalización de las penas aplicadas a los herejes o a las personas que siendo católicas no actuaban con la debida contundencia contra las reuniones y ceremonias de aquéllos. En efecto, tras el señalado año de la toma de Roma, el 410, observamos la instauración de la pena de muerte para los colaboracionistas o encubridores de cualquier manifestación herética (*C.Th.* 16 5 51 del año 410 y 16 5 56 del año 415). Es posible que estemos ante un terror imperial por la previsible ira de Dios que manifiesta su fuerza y su castigo a la humanidad civilizada con la destrucción y saqueo de la ciudad mítica de Roma. Es entonces cuando el Emperador incrementa la violencia en las penas para mitigar, en parte, la ira divina. Pero curiosamente, también observamos que a partir del período 410-416 el número de leyes destinadas a los herejes, cualquiera que fuera su secta o grupo, se reduce ostensiblemente. ¿Agotamiento místico, desilusión tras la derrota, crisis final tras el 410...?

Por otra parte, la persecución contra los paganos se descubre en las leyes como insignificante y secundaria si la comparamos con la intensidad de la persecución decretada y organizada contra los herejes, tanto por el número de leyes, como por la dureza de los castigos aplicados. Sin duda, el paganismo aristocrático y senatorial no representaba un peligro para la unidad del Estado; tampoco el paganismo rural y popular, folklórico. Sí en cambio era una tremenda amenaza el conjunto de herejías, con vínculos políticos y sociales, más combativo y organizado, más beligerante y comprometido.

Otra cuestión curiosa es la distinta reacción del emperador occidental y del oriental. Creemos que el soberano de Constantinopla se sentía más fuerte y seguro que su gemelo en Roma, por las diferentes circunstancias políticas de la supervivencia del Estado. Y estas circunstancias influyen en las respectivas actuaciones y percepciones de los príncipes ante los distintos aspectos de la vida. Si el Emperador de Occidente recurre a los gobernadores, curiales y obispos para reprimir a los herejes, en Oriente percibimos la sensación de que el Emperador se muestra capaz de dominar los problemas con la sólo expresión de su voluntad, por medio de las leyes que emite regularmente, fórmulas mágicas y género literario a la vez. De hecho, omite siempre hablar de las obligaciones de las autoridades y funcionarios medios y altos y es él mismo el que con la espada de su oratoria predica, persigue y cercena lo divergente, ciñendo a su rebaño a la ortodoxia (*C.Th.* 16 6 7 del año 413). Con ello, su voluntad sagrada se cumplía y asumía los mandamientos divinos de obligado cumplimiento. Además, en Oriente, predomina la expulsión de los herejes de sus cargos, el exilio, la exclusión de la vida social y política. En Occidente se batalla por cuestiones más inmediatas y urgentes. Es un mundo más práctico por pura urgencia histórica, por dramática supervivencia⁴¹. El senado en Constantinopla es fundamentalmente cristiano, al no haber una tradición de viejas familias aristocráticas y al ser en su origen una creación de un emperador cristiano⁴². Por esta razón la parte Oriental del imperio es más combativa contra los herejes. Por el contrario, en Roma el senado presentaba numerosos miembros de rancio paganismo, influyentes y ricos. Y podían contemplar con cierta indiferencia y divertimento esos debates cristianos llenos de fiereza y apasionamientos.

41 V. Ukolova, *Los últimos romanos y la cultura europea*, URSS 1990, p. 16.

42 A.H.M. Jones, «El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, p. 45.

II.4. El Emperador ante la Sinagoga⁴³

II.4.1. Las circunstancias

La iglesia cristiana se había integrado perfectamente en la estructura del estado imperial⁴⁴ desde Constantino. No así el judaísmo, postergado y autoexcluido del poder fáctico y que además ya había sufrido los comentarios despectivos de autores tan importantes como Séneca, Tácito o Cicerón⁴⁵. Sin duda, el antijudaísmo del mundo clásico grecolatino fue perpetuado y sostenido por el cristianismo⁴⁶. A las tradicionales acusaciones de los paganos, los cristianos añadieron otras causas de persecución: el deicidio, el proselitismo, la condenación veterotestamentaria... Los judíos, marginados en el estado romano, eran excluidos además casi de la salvación eterna. Con el transcurso del tiempo y la convergencia de los paganos y de los cristianos (forzada o sentida por la necesidad acuciante de la época), los no cristianos acaban por ser como «forajidos en un estado unificado»⁴⁷.

II.4.2. Las leyes

La actitud imperial ante la comunidad judía fue, sin embargo, hasta el año 415 d.C., de tolerancia y de respeto. Había sido exonerada de toda persecución oficial en el año 393 (*C.Th.* 16 8 9). En nuestro período, numerosas leyes lo atestiguan también: (*C.Th.* 16 8 10 y 16 8 11, ambas del 396; 16 8 12 y 16 8 13, ambas del 397; 2 1 10 del 398; 16 8 15; 16 8 16 y 16 8 17, todas del 404; 8 8 8, del 409; 16 8 20, del 412, etc. En ellas se admite la libre actividad comercial de los judíos, su autonomía respecto a los funcionarios imperiales; se defiende su libertad de culto y la tranquilidad de sus sinagogas y rituales; se les exime de impuestos y de la realización de servicios públicos obligatorios; se reconoce la posibilidad de tribunales de justicia para dirimir los litigios entre judíos; se les defiende de amenazas y agresiones por parte de los cristianos, se les exonera de toda obligación militar (si bien habría que ver en esa «ventaja» una disimulada exclusión del ejército y de los *agentes in rebus*)... Incluso en el año 409-412, (*C.Th.* 2 8 26) se ordenó que los tribunales no tramitaran asuntos en el día del Sábado para no perturbar el descanso de los judíos y en deferencia a ellos. Todo ello permite verificar, en efecto, la hipótesis de una pretendida tolerancia y asimilación paternal de la diversidad, constatada desde siempre en el Imperio y respetuosa, a su vez, con la diversidad (que no la divergencia dentro del cristianismo) de los distintos credos y filosofías, siempre y cuando aceptaran y asumieran el culto al emperador y la unidad espiritual del Estado.

43 Como introducción al asunto en la época, E. Demougeot, «L'empereur Honorius et la politique antijuive», *Latomus* XLIV (1960) = *Hommage a L. Hermans*, pp. 277-291. Describe la evolución de la actitud de los diversos emperadores ante la comunidad judía y sus hábitos y creencias. El análisis se centra en la figura de Honorio. Remitimos a este trabajo para los numerosos detalles y las cuestiones pormenorizadas. También, A. González Blanco, «Fundamentos jurídicos de la postura antijudía de la Iglesia en el siglo IV», *El Olivo* 5-6 (1978), 19-27. F. Blanchetiere, «La legislation antijuive de Theodose II. C.Th. 16 8 18 (29 5 408)», *Ktema* 5 (Strasbourg 1980), 125-129. Relata las influencias de los consejeros en el joven emperador. Para España, L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid 1978.

44 E. Mitre, *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*, Madrid 1980, p. 122.

45 J. Álvarez, *Judíos y cristianos ante la historia*, Madrid 1972, pp. 323-325.

46 E. Mitre, *op. cit.*, p. 140 ss.

47 P. Brown, *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid 1989, p. 207.

En el 415 d.C., por razones que el Código Teodosiano no relata, pero que hay que atribuir al proselitismo del patriarca Gamaliel, se inicia la persecución generalizada contra las comunidades judías de Oriente (*C.Th.* 16 8 22), la cual revoca todos los privilegios y ventajas antes concedidos o refrendados. Pero nos interesa más la etapa del nuevo perdón imperial, concedido en el año 423 por medio de la ley (*C.Th.* 16 8 25; 16 8 26 y *C.Th.* 16 10 24). Tras las súplicas de perdón y clemencia por parte de los judíos, el Emperador debe convencer ahora a los cristianos para que asuman también la misericordia del Príncipe y abandonen su hostigamiento a las sinagogas, comercios y personas judías. El Emperador se presenta como un soberano absoluto que decide el tiempo prudencial del castigo impuesto al pueblo descarriado y que le otorga el perdón, tal como Yavéh en el Antiguo Testamento. Por otra parte, el orden social es sagrado y mantenerlo constituirá una constante fiel en los proyectos imperiales. Ya lo comprobamos en relación con la destrucción de los templos paganos (*C.Th.* 16 10 16 del año 399).

Es interesante también constatar cómo en ocasiones la religión judía es denominada con el calificativo de *superstitio*, término reservado⁴⁸, en principio, a los paganos y al conjunto diverso de sus creencias (*C.Th.* 16 8 13 del año 397). En otras leyes, a los judíos se les inserta dentro de un grupo tan heterogéneo como el integrado por paganos y herejes (*C.Th.* 16 8 26 del año 423). Asistimos, seguramente, a un proceso de simplificación cultural, en que todo lo diverso, al no ser admitido en lo santo, es excluido de la esfera sagrada y celestial. La ley, entonces, se vuelve retórica sacral y mediante ella se pretende homogeneizar y unificar a la grey para evitar incurrir en la ira de Dios. El Emperador no quiere presentarse como cómplice o despreocupado ante su misión de santidad. El Emperador trata de ordenar el mundo conforme a sus imágenes divinas que le son inspiradas. Si los resultados de sus empeños no eran los idóneos ni coincidían con sus deseos humanos, era ya por cuestión de la Providencia divina y de sus designios; no por causa de su indolencia o desidia. De este modo las leyes se convierten en un género literario más al servicio del Estado y de Dios y hasta es posible que acabaran adquiriendo el valor de fórmulas mágicas para obtener la salvación y la unidad del mundo cristiano.

Respecto a esa unidad, es interesante también descubrir la actitud del Emperador cristiano ante los esclavos que disfruta la comunidad judía. Acaso, su preocupación radicaba en un temor al proselitismo sobre las conciencias de los siervos católicos, más indefensas dada su condición social humilde y dependientes económicamente de sus amos. De nuevo es el año 415 el inicio de la preocupación imperial por la situación de los esclavos, pero sólo en la parte oriental. En la ley del *C.Th.* 16 8 22, del 415, se prohíbe a los judíos la difusión de su credo y deberán entregar todos sus sirvientes a la iglesia católica para que ésta los custodie y reeduce. En la parte occidental, justo un mes más tarde, en *C.Th.* 16 9 3, se les reconoce, en cambio, el derecho a los judíos a poseer esclavos cristianos que ya estuvieran de antiguo en tal situación con la única condición de que permanezcan en su fe católica. Hay, pues, una contradicción aparente entre ambas partes del mundo romano desde la perspectiva del derecho. Es posible que en la parte occidental fueran más urgentes, por ejemplo, el tema del orden social, la defensa de la integridad territorial, el control de los *bagaudas* y de los desheredados, la reactivación artesanal y urbana, etc. Y primaban, por pura necesidad de supervivencia, a los intereses ideológicos o religiosos.

En Oriente, por el contrario, podían potenciarse valores distintos. Con una economía más desarrollada, tanto en el medio urbano como en el rural, libre de la presión de los bárbaros y de

48 Sobre el término *superstitio*, M.V. Escribano Paño, «*Superstitio*, magia y herejía», *Ier. Congreso Peninsular de Historia Antigua (Santiago de Compostela, 1986)*, Vol. III, Santiago de Compostela 1988, pp. 41-60.

la fragmentación política en buena medida, se admitía el lujo de la oratoria, de la exaltación de la unidad perfecta y de lo trascendente. Ya comprobamos que algo similar ocurría en el tema de los paganos: en Occidente la «persecución» contra los paganos es mucho más suave o hasta inexistente que en Oriente, donde la severidad y el rigor son la norma. Hoy diríamos el fundamentalismo. Oriente podía consumir parte de sus energías en alcanzar el ideal de la sociedad celestial; Occidente carecía de capacidad y, sobre todo, de tiempo vital para esas reformas o tendencias.

De todos modos, también en Oriente se producirá una readaptación de las leyes a la realidad (C.Th. 16 9 4 del año 417, 16 9 5 y 18 8 26, ambas del 423).

II.5. El Emperador, Apóstol de la Iglesia y David Defensor⁴⁹

II.5.1. Las circunstancias

La paz imperial, el entramado urbano, la captación de personas tanto dentro de las clases populares como de las aristocráticas, las promesas de redención universal (no elitista ni restringida como en los cultos místicos)... y otras cuestiones, habían contribuido a favorecer la difusión del cristianismo. No hemos de olvidar una perfecta jerarquía y un espíritu de sacrificio, hasta el martirio, de los miembros y componentes de la religión católica. Además, tras una fase de postergación y de marginación, la Iglesia será capaz de integrarse y aún de asumir el mundo pagano⁵⁰. La Iglesia era cada vez más activa, más «móvil y ágil y ofrecía espacio para aquellos a los que el Estado era incapaz de absorber». El auge de la Iglesia se fundamentaba en la decadencia del estado romano y fue a la vez causa y consecuencia de la misma⁵¹. Pese a los inconvenientes que en apariencia presentaba la Iglesia cristiana en el siglo IV (predominio inicial en el mundo oriental y griego; expansión en el medio urbano, relegando el campo; rechazo de la aristocracia culta y refinada, intelectual, etc.,⁵² llegaría a triunfar de modo rotundo y a acariciar el grandioso «proyecto de una nación cristiana» bajo Teodosio I⁵³. De perseguidos, además, habían pasado los cristianos a «perseguidores»⁵⁴, excluyentes de todo lo extraño a la ortodoxia.

Todo ese esfuerzo previo y secular, hará que la iglesia, durante el primer cuarto del siglo V d. C. esté siempre protegida por el Emperador, de forma solícita y constante, otorgándole continuos privilegios, exenciones y libertades de actuación. La unidad de la Iglesia y del Estado era uno de los sillares básicos para la sustentación de la cultura y civilización tardorromana. La

49 Para una visión inicial y generalizada, P.J. Muñoz, «Estudio de las relaciones Iglesia-Estado desde el año 313 hasta el 410», *La Ciudad de Dios. Rev. Agustiniana* CLXXXVII (1974), 70-106. J. Gaudemet, «Société religieuse et monde laïc au Bas Empire», *IURA* X (1959) 86-102.

50 P. Brown, *El mundo de la Antigüedad tardía. De marco Aurelio a Mahoma*, Madrid 1989, p. 100.

51 A. Momigliano, «El cristianismo y la decadencia del imperio romano», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, p. 25. También, J. Vogt, *La decadencia de Roma*, p. 255. Surge en Agustín el concepto de la *christiana tempora* en el cual la perfección del gobierno sería alcanzable mediante la fe en Cristo.

52 A.H.M. Jones, «El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo», *El conflicto entre ...*, op. cit., pp. 31-52. Nos permite conocer además el avance paulatino del cristianismo en el ejército, el senado, los oficios y la población en general.

53 Ch.N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, Madrid 1983, p. 314.

54 Ortega Muñoz, op. cit., p. 80.

fe católica será impuesta por medio de leyes escritas otorgándole un respaldo político. De hecho, al Emperador le importa tremendamente la paz en el seno de la Iglesia y teme por la experiencia de las herejías y su expansión, capaz de quebrar y dislocar la unidad política⁵⁵. Ya se había superado el peligro de que el cristianismo hubiera constituido «un estado dentro del Estado»⁵⁶ por su negativa a asumir el culto imperial o a aceptar la divinización de los césares. Ahora se recomendaba la obediencia a las leyes del Estado, pero se rezaba fervientemente por el príncipe, ya cristiano, y se entendía que no era sino un hijo más de Dios, obediente a sus mandamientos. Agustín pensaba que el príncipe cristiano tenía la obligación moral de defender y proteger a la Iglesia y de colaborar con todos sus recursos con ella y en sus problemas. El propósito sublime era defender el reino de Dios (*De civ. Dei*, V, 24). Así, el soberano cristiano se convertía en «un ministro de la Iglesia en la propagación del reino de Dios»⁵⁷. Y el Estado, ya teocrático, era tutelado por la Iglesia y conducido hacia la salvación por ella. Existía además una creciente conjunción con el «patrimonio espiritual grecorromano»⁵⁸ y se asistía a una adecuación de las exigencias cristianas a la cultura clásica. Por otra parte, desde los papas Dámaso y Siricio, a fines del IV, la preeminencia del obispo de Roma sobre otros obispos del Occidente, se hace cada vez más ostensible y se difunden sus disposiciones mediante edictos y comentarios.

II.5.2. Las leyes

Desde Constantino⁵⁹ la Iglesia fue adquiriendo jurisdicción episcopal, inmunidades fiscales e incluso alcanzó cierto influjo en la elaboración del derecho privado romano bajoimperial.

Aparentemente, en las leyes de nuestro período se respira siempre la coincidencia de criterios y el Emperador asume funciones derivadas de la responsabilidad que le otorga la inspiración divina. En compensación, la Iglesia colabora y participa con sus oraciones (*C.Sirm.* 11 del año 412). Las oraciones mantienen unido al Imperio, alejan los malos presagios, sacralizan los actos políticos del soberano y, en suma, son estimadas como un servicio público más, preludio de la división tripartita medieval de las funciones (*Valdeón, Carmen ad Robertum regem francorum*).

En el año 405 (*C.Th.* 16 11 2) hallamos además una declaración imperial sobre el reconocimiento del cristianismo como única y verdadera fe, algo similar a lo que ya había proclamado Teodosio I. Es decir, el príncipe perpetúa el concepto de Emperador-Obispo.

Las prerrogativas, en consecuencia, que percibe la Iglesia son innumerables y todas encaminadas a lograr un espacio y un tiempo cómodo para sus miembros, gracias a la solicitud del soberano. Así, en el 398 se admite que los obispos podrán emitir sentencias si ambas partes están de acuerdo (*C.J.* 1 4 7) y entenderán en asuntos judiciales de carácter civil en el 408 (*C.Th.* 1 27 2), sin que la sentencia del obispo pueda quedar anulada por la del juez. En el 401 se exonera a los clérigos y sacerdotes dedicados al transporte de alimentos, probablemente con

55 R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, p. 31.

56 Jean Bayet, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid 1984, p. 280.

57 Ortega Muñoz, *op. cit.*, p. 101.

58 Jean Bayet, *op. cit.*, p. 281.

59 J. Gaudemet, «Société religieuse et monde laïc au Bas Empire». *IURA X* (1959), 96 ss.

destino a los municipios, del impuesto en oro (*C.Th.* 16 2 36). En el 407 se concede a los obispos la facultad ejecutiva de ordenar la clausura de los templos paganos (*C.Th.* 16 10 19). En el 409, toda cuestión judicial relativa al clero será tramitada y resuelta con celeridad (*C.Th.* 2 4 7). En el 412 (*C.Th.* 16 2 40) se le exime de impuestos y de servicios de *baja condición* y además las tierras de la Iglesia estarán libres de impuestos relacionados con el servicio militar y las levass; también se le libera al clero de obligaciones respecto a la conservación de caminos y puentes, además de estar exento de otros impuestos relacionados con las mercancías, etc., etc. También y en atención a la Iglesia, hay una serie de disposiciones que reducen las festividades lúdicas y religiosas del paganismo⁶⁰. Así en el 395 (*C.Th.* 2 8 22) ya no serán considerados como festivos para los cristianos los días celebrados por los gentiles; en el 399 (*C.Th.* 2 8 23) las carreras en el circo y las representaciones teatrales estarán prohibidas en el Domingo; al año siguiente incluso en Navidad y en Pascua (*C.Th.* 2 8 24); en el 409 ya se impide que toda fiesta o ceremonia pagana se celebre en Domingo para que no distraiga o atraiga a los fieles católicos (*C.Th.* 2 8 25).

II.6. El emperador, los obreros y los oficios

De modo similar a cómo perdía a los valfosos curiales en las ciudades y municipios, debió de sentir el Emperador las evasiones de los artesanos y gentes de los gremios⁶¹. En este caso la mística del príncipe sigue alejada de la realidad y las medidas adoptadas para atajar el problema eran todavía más impracticables⁶². Sólo recurre a la violencia y a la coacción para sujetar hereditariamente a los obreros, a los distintos oficios claves para la administración y el funcionamiento del Estado y a la sociedad en general⁶³. De cualquier forma, en los temas prosaicos de la economía, es difícil hallar expresiones trascendentes. Ni en cuestiones relativas a los armadores, comerciantes, panaderos, banqueros, mulateros, porqueros, obreros de talleres textiles o de los arsenales, etc., hemos creído vislumbrar una preocupación que nos acercara a la oratoria. Como Pedro, delegará en varones justos el reparto de los bienes y la administración de la

60 J.F. Jordán Montes, «La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio (395-423 d.C.)», *Antigüedad y Cristianismo VIII* (1991), 183-199.

61 Para una visión amplia y concisa sobre la militarización de la sociedad y del trabajo, el control de los precios y de la producción por parte del Estado, de la economía y pujanza del medio rural, de los impuestos y de los gremios urbanos, F.W. Walbank, *La pavorosa revolución. La decadencia del Imperio Romano en Occidente*, Madrid 1978, pp. 91-121. J. Vogt, *La decadencia de Roma*, p. 244. Recuerda que con frecuencia se ha llamado «socialismo estatal» a la organización del imperio tardorromano.

62 A. Bernardi, «Los problemas económicos del imperio romano en la época de su decadencia», *La decadencia económica de los imperios*, Madrid 1973, pp. 27-92. Rápida visión sobre las reformas fiscales, la formación de los grandes latifundios, la actividad generosa de los emperadores para paliar las deficiencias del sistema, el gasto público en comunicaciones y obras públicas, el gigantismo de la burocracia, la defensa militar y sus necesidades. (*SDHI XXXI* [1965] 110-170). J. Vogt, *La decadencia de Roma*, llegará a afirmar que los emperadores de fines del IV «pusieron la vida civil del imperio casi en estado de sitio» (p. 180), refiriéndose al exceso de presión fiscal y a las adscripciones forzosas a los colegios profesionales.

63 M.I. Finley, «La mano de obra y la caída de Roma», *La decadencia económica de los imperios*, Madrid 1973, pp. 93-100. D. de Decker, «L'expression des revendications sociales dans l'antiquité tardive», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, Paris 1979, pp. 255-262. A. Balil, «Aspectos sociales del Bajo Imperio (s. IV-s. VI)», *Latomus XXXIV* (1965) 886-904.

hacienda imperial; aunque jamás se despreocupa de forma absoluta de asunto tan crucial para el Estado.

Hemos de señalar que sólo las profesiones liberales merecerán en las leyes un trato de preferencia y la concesión de dignidades (*C.Th.* 6 16 1 del año 413, referida a los médicos; *C.Th.* 13 3 16 del año 414, referida a profesores y preceptores). En el apartado siguiente, no obstante, veremos que el monarca sí actúa contundentemente contra determinadas profesiones relacionadas con servicios, espectáculos y diversiones.

II.7. El Emperador y los desheredados

Probablemente es ante los últimos hombres libres de la cada vez más estamental sociedad romana, cuando mejor se aprecia esa suerte de misticismo hacia la perfección y la unicidad que afectaba a la conciencia del Emperador. Una serie de profesiones, como los bailarines, los aurigas, los gladiadores y los adivinos y otros personajes pintorescos y similares, serán muy vigiladas y perseguidas por los legisladores tardoantiguos (*C.Th.* 15 13 1, del 396; *C.Th.* 15 12 3, del 397; 14 3 21, del 403; 15 7 13, del 413; 14 7 2, del 409-412). En esas leyes se vetaba el acceso a tales hombres y mujeres a cargos públicos de cierta dignidad; o se les prohibía tajantemente servir como escoltas a personajes principales o influyentes; o se les negaba la posibilidad de matrimonios con miembros del gremio de los panaderos, acaso para evitar las evasiones de estos últimos; o se les adscribía a las organizaciones forzosas de espectáculos públicos, tareas siempre onerosas; o se les cargaba de impuestos, etc.

Todo esta serie de disposiciones no se comprende si no percibimos en la conciencia imperial un temor a la indisciplina y a la anarquía emanadas de ciertas profesiones y oficios callejeros o de dudosa moralidad. Además, tales personas disfrutaban, hasta el momento, de una libertad escandalosa para las autoridades y atrayentes para los campesinos, obreros y curiales menores, siempre ceñidos por las obligaciones de la tierra, de los oficios o de los municipios y obligados por cuestiones de nacimiento o herencia. En los suburbios, en las calles y en los caminos se desarrollaban y manifestaban gentes libres de imposiciones, impuestos y deberes tradicionales. Y constituían, para la mentalidad imperial, una amenaza estridente por su indisciplina. En la nueva sociedad triunfante cristiana no había sitio para lo que no fuera digno ni puro. El Emperador, convertido y convencido de su misión como instrumento de Dios, debía implantar una nueva ética y, al igual que castigaba a los paganos y herejes, fustigaba los vicios de los indeseables y provocadores. Como un nuevo Pedro, conductor del rebaño del pueblo de Dios, era intolerable e inconcebible tamaña manifestación de libertad de aquellos hombres que vivían de la risa, del mimo y del ocio de las masas. La reducción de las festividades paganas, ya comentada, y la imposición gradual de las celebraciones cristianas, no permitía una competencia tan atrayente de titiriteros, danzarines, augures, truhanes, soldadesca mercenaria ni tenderos de baja ralea. Su vinculación a la sociedad estamentalizada y jerarquizada era ineludible. La tolerancia, la permisividad y la condescendencia, pertenecían a otras épocas más serenas o prósperas del Alto Imperio. Además, la ira de Dios podía manifestarse si no se combatía seriamente la lujuria y el desprecio por la moralidad. El Emperador asume su función de instrumento divino para extirpar y erradicar lo impuro y perjudicial en la restauración de una nueva dignidad y en el preludio de un nuevo mundo.

En relación con el tema de la pulcritud material y de la pureza espiritual, se puede añadir la

cuestión de las melenas, las pieles, los pantalones y las botas, como indumentaria extraña a la cultura clásica⁶⁴. En sucesivos arrebatos, que hemos de considerar místicos en ciertos aspectos, el Emperador prohibirá a los habitantes de la capital occidental, Roma, el uso de tales prendas y calzados, amenazando con castigos tan desmesurados a la entidad del delito o falta, como la confiscación de bienes y exilio. (*C.Th.* 14 10 2 del año 397; *C.Th.* 14 10 3 del año 399; *C.Th.* 14 10 4 del año 416). Esto sorprende a menos que atendamos a la situación política del momento. La germanización y proletarización de los modos de vida y costumbres no se veían en absoluto con agrado en la corte imperial, donde la elegancia, la oratoria, la filosofía, las normas seculares, aún sobrevivían y destacaban con esplendor.

Admitamos que se trataba de combatir la influencia del partido filogermánico representado por Estilicón. Aún así nos faltarían elementos para comprender en toda su extensión la obsesión imperial por evitar la degradación de formas y comportamientos. La propia progresión que se observa en las tres leyes citadas arriba, nos indica una intensificación en el deseo de purificar de todo lo que fuera mundano y corrupto, la dignidad del ambiente de la corte y de la capital sagrada. Si en el año 397 la ley se dirigía al pueblo de Roma, en el 399 el Emperador remite la norma al mismo Prefecto de la Ciudad, adquiriendo así oficialidad y una posibilidad seria de castigo para los infractores, ya que una autoridad debía hacerse cargo de la observancia y cumplimiento de la disposición. Es más, si en el año 399 se prohibían aquellos aspectos desaliñados e indumentarias inapropiadas en el interior de los muros de Roma, en el 416 el radio de acción se extiende a la periferia de la ciudad y regiones vecinas. Adviértase también una progresión en la radicalización en los adjetivos añadidos a Roma. Si en el año 397 el calificativo era de *urbe venerable*, en el 399 es el de *sacra urbe*; y en el 416 de *urbe sacratísima*. Es decir, asistimos a una sacralización que se intensifica conforme las leyes no se atienden ni obedecen y conforme se emborrasca el trágico panorama político para Roma (saqueo de la capital en el año 410 por las tropas de Alarico). A más miseria y decadencia, mayor gloria y esplendor aparente. La capital, por otra parte, aún cuando dañada en su prestigio material, debía permanecer incólume en sus valores tradicionales. Se puede considerar que se trataba de una anacronía sentimental y de un arcaísmo histriónico o incoherente con las nuevas circunstancias. Pero en toda época de crisis aguda se tiende a recuperar unas raíces que garantizan, en profundidad al menos, la supervivencia del espíritu. Es importante señalar cómo las leyes sólo pretenden ser aplicadas en el ombligo mágico del mundo occidental y que las pretensiones del monarca, consciente de sus limitaciones y de su misión sagrada, no rebasan el círculo de la vieja capital. En el resto del imperio era de imposible aplicación las normas antes citadas sin caer en la irrisión o en la rebelión social de los más desfavorecidos quienes, además, difícilmente iban a comprender el sentido y las intenciones sacralizadoras de su soberano.

El Emperador acabaría, en consecuencia, por considerar una afrenta a su persona toda expresión material de suciedad, pobreza, descuido... así como lo era toda manifestación no católica en el plano espiritual: herejías, judaísmo, reminiscencias paganas. Se puede entender esta progresión como una reacción sentimental contra la barbarización de la sociedad y de la vida, de los órganos de gobierno y de toda la existencia, sobre todo a partir de Teodosio I. Pero

64 Un estudio precioso, sumamente detallado, en J.L. Murga, «Tres leyes de Honorio sobre el modo de vestir los romanos», *SDHI. Studia e Documenta Historiae e Iuris* 39 (1973), 129-186. Quizás, una de las afirmaciones más importantes es: «El pueblo aplebeyado se ha distanciado totalmente de las élites creadoras». O bien: «... una población que ha preferido desertar».

también hay que considerar una visión mística de la realidad y de la sacralidad de la residencia del emperador cristiano, triunfante en la religión.

II.8. El Emperador ante los bárbaros: ¿enemigos o hijos de Dios?⁶⁵

II.8.1. Las circunstancias

En evidente relación con el tema anteriormente expuesto, la legislación de nuestro período aborda un tema curioso y fundamental para conocer la mentalidad imperial. Es importante constatar, para comenzar, el escaso número de leyes que los legisladores destinan a los problemas derivados de la presencia y devastaciones bárbaras, en comparación con otros temas de la época: curias, gremios, herejes, etc. ¿Acaso el Emperador consideraba un peligro mayor para la continuidad del Estado esos problemas internos antes que las invasiones y depredaciones externas? Si ello fuera así nos encontraríamos ante una despreocupación, casi filosófica, del monarca por los asuntos de política exterior y una concentración de sus esfuerzos en la resolución de problemas morales, de conciencia individual y colectiva. Es posible plantear también otra cuestión de matiz. El mismo Emperador, consciente de la imposibilidad material y militar de someter a todos los pueblos que merodean por el *limes* o que ya se han infiltrado en la parte occidental y que además han ocupado amplias parcelas provinciales, adopta una actitud serena y contempla la inmigración de gentes, no como un peligro mortal, sino como un caudal casi inagotable que abastecerá las aspiraciones de Dios de difundir su palabra y su Evangelio por toda la Tierra.

El Emperador, acaso por influjo de una serie de pensadores cristianos⁶⁶, no tuvo, en efecto, que ver siempre como enemigos irreconciliables a los bárbaros. Y no tanto como una expresión de caridad fraternal como también, no hemos de soslayarlo, por una razón práctica. En una

65 E.A. Thompson, «El cristianismo y los bárbaros del Norte», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, pp. 71-94. El autor plantea la conversión de los bárbaros que vivían en territorio no romano como una labor, no coordinada ni organizada siempre, realizada por misioneros, comerciantes, prisioneros cristianos e incluso germanos que habían servido en la armada romana y que regresaban a sus hogares con nuevas ideas y conceptos. Hubo predicadores que con intuición vislumbraron una utilidad política y social en la conversión de los pueblos bárbaros: evitar las guerras y los saqueos e inaugurar una época de paz y esplendor. Ese parece que pudo ser el pensamiento de Ambrosio y de Orosio (pp. 80 ss). De cualquier forma, hasta que los pueblos bárbaros no penetraron en territorio latino o romano, no se produjo nunca una cristianización sólida ni generalizada. J. Vogt, *La decadencia de Roma*, pp. 270 ss. Plantea incluso un antiguo sincretismo religioso o aculturación sufrida por los bárbaros al mantener contactos con la civilización romana. Tales relaciones debilitaron la devoción por sus dioses ancestrales y el mantenimiento de las fiestas tradicionales. Todo ello favoreció, en principio, la integración cultural y la conversión al cristianismo.

66 J. Fernández Ubiña, *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*, Madrid 1982. A. Momigliano, «El cristianismo y la decadencia del imperio romano», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, pp. 15-30. El autor considera que al tradicional enfrentamiento entre paganos y cristianos, se añadía «un nuevo factor», que fue la presencia y conversión de los bárbaros. Destaca la diferente actitud de los paganos y de los cristianos ante los bárbaros. Para los primeros era casi imposible domeñar el carácter y las tendencias de los pueblos primitivos; a lo sumo, mediante la filosofía y una educación correcta, se podría suavizar a una élite. Mas para los cristianos, las masas de los pueblos salvajes, no latinos, era una ocasión ideal para predicar y convertir a miles de hombres y mujeres a la fe de Cristo. Los cristianos «habían descubierto un puente entre la barbarie y la civilización» (p. 29). Para el cristianismo, los bárbaros experimentaban un proceso de aculturación, de romanización (p. 30).

época de crisis generalizada e intuyendo y atisbando ya las tremendas mutaciones que la sólo presencia e integración de los germanos significaba, era lógico pensar como estrategia y político: la incorporación de los elementos germánicos en las tropas, en el funcionariado, en el medio rural y urbano, era irrenunciable e indetenible.

También, algunos autores cristianos del siglo III (Comodiano) mostraban cierta condescendencia y aún complacencia, por el castigo que infligían las depredaciones de los bárbaros a los romanos gentiles; era un prelude apocalíptico de la ira de Dios que castigaba las antiguas persecuciones de los cristianos⁶⁷ Ambrosio verá en la derrota de Adrianópolis una manifestación del castigo de Dios a los arrianos. Es más, se llegaba a pensar, en una radicalidad absoluta, que los bárbaros acudían como auténticos libertadores de los cristianos ante el yugo, la opresión y la injusticia de los romanos⁶⁸.

Pero algunos espíritus cristianos fueron más sensibles y percibieron matices sutiles en los desastres militares. Es cierto que la fecha del saqueo de Roma en el 410 significaba el fin de las esperanzas depositadas en la regeneración del imperio por sus propios recursos y gentes. Y que causó una profunda consternación en los espíritus cristianos y cultivados de la época. Jerónimo se lamentará amargamente de que «la luz del mundo (Roma)», se había eclipsado por los godos y que tal suceso no se conjugaba con la idea de la Nueva Jerusalem. Algo similar debieron sentir los corazones romanos tras el descomunal desastre de Adrianópolis en el año 378, aunque en este caso aún quedaba la figura y la esperanza de Teodosio I. Pero también es verdad que tal fecha, la del 410, constituiría para los romanos cristianos un evidente y merecido juicio de Dios⁶⁹, siempre inefable.

El propio Orosio fomentó y defendió esa creencia (*Historiarum Libri VIII adversum paganos*). Los errores, los pecados y la perfidia, de los cuales habían hecho gala y culto los romanos, eran reprendidos de forma inexorable y severa mediante los castigos divinos. En consecuencia, las invasiones germánicas, el último castigo visible para la civilización pecadora, evidenciaban el juicio final de Dios. Un nuevo orden surgiría del caos. Agustín también había establecido esa relación de causa y efecto.

Mas el mismo Orosio y otros padres de la iglesia como Jerónimo, verán al mismo tiempo en los bárbaros, con esperanza y optimismo, la expresión de la ingenuidad y de la pureza primitivas. Ellos, vistos con simpatía, eran la savia nueva que enviada por Dios sería, a la vez, instrumento de castigo y de salvación y regeneración para el mundo conocido. Con frecuencia se veía además que los destrozos causados por los invasores y la situaciones de miseria habían resultado nimios en comparación con las calamidades ocasionadas por los romanos. Se minimizaba la tragedia mediante la reinterpretación teológica de la historia. Al mismo tiempo se habría de producir y preparar una conversión germánica masiva al catolicismo (VII, 41,8) y una convivencia positiva y enriquecedora entre la vieja civilización y los pueblos jóvenes. Es más, podrían los inmigrantes servir de defensa militar contra los bárbaros más salvajes y destructi-

67 S. Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, México 1961, pp. 36-38.

68 Un interesante trabajo que recoge el comportamiento de las poblaciones romanas, paganas o cristianas, ante la presencia inquietante siempre de los germanos, en R. Teja, «Sobre la actitud de la población urbana en Occidente ante las invasiones bárbaras», *Hispania Antiqua* VI (1976), 7-17. Algunas poblaciones pudieron plantearse, en efecto, ante los abusos de la soldadesca y de los funcionarios romanos, una alianza temporal con los invasores. Sobre algunas relaciones entre pueblos invasores y romanos, con las múltiples conexiones religiosas, políticas, económicas y sociales, en J. Vogt, *La decadencia de Roma*, pp. 276 ss.

vos, uniéndose por la fe a los romanos (I, 16,3-4). Algo similar a la afirmación de Cristo sobre el vino nuevo en odres viejos o a la relación entre el Nuevo y el Viejo Testamento.

En el siglo V esa creencia se intensificará. Salviano mantendrá la tesis del juicio de Dios e insistirá en la pureza natural de los bárbaros (aún cuando fueran herejes), garantía de la regeneración moral y redención de los romanos, caducos y agotados hasta ese instante (*De gubern. Dei*, IV,30). Se puede considerar como una exaltación del ideal del buen salvaje. La pureza, el respeto por la familia y el matrimonio y otros rasgos y virtudes de los germanos serán exaltados por Salviano quien considerará una siembra fecunda en corazones tan castos, aún torpes y rudos. El Evangelio era universal y estaba destinado a la propagación entre todos los pueblos sin distinciones. Por otra parte, la pureza y la sobriedad de los germanos ayudaría a erradicar los vicios y la molicie de los romanos. Era necesario, en consecuencia, practicar la coexistencia, ser cordiales y receptivos con los germanos, simples instrumentos más o menos inocentes de Dios para castigar los pecados y desviaciones de los hombres habitantes del Imperio. Era vital colaborar con ellos para la preparación de un nuevo mundo. Orosio indicará que los bárbaros han dejado de ser *hostes* para ser *fratres* (*Hist. adv. pag.* 7,32,9). Incluso no duda en admitir que numerosos cristianos buscaban asilo y libertad entre los germanos, pese a su pobreza, ante la esclavitud y abusos de los ejércitos y funcionarios del imperio romano.

¿Había caído Roma ante Alarico? Orosio estaba convencido de que tal suceso estaba previsto en la providencia de Dios ya que la Ciudad Eterna merecía un castigo ejemplar por sus muchos pecados y Alarico sólo fue el instrumento de Dios (VII, 38,7). Tanto fue así que el caudillo visigodo había respetado a los cristianos y paganos refugiados en las basílicas de Pedro y Pablo. Además, la capital romana ya había sufrido desastres similares (conquista gala, incendio de Nerón) pese a la supuesta protección de los dioses de la mitología y sería capaz de levantarse de sus cenizas de nuevo (II, 19,13-15; VII, 14,3; VII, 7,4-6). Un exceso de confianza o sencillamente una fe absoluta en Dios y su providencia.

Agustín también contempló con resignación cristiana la presencia de Alarico en Roma y observó en el respeto que los visigodos hacían de las vidas de sus habitantes refugiados en los templos católicos, una muestra de la misericordia y del poder de Dios (*De Civ. Dei*, Lib. I, Cap. I). Y se lamentará amargamente del hecho y aún creerá que con la caída de Roma el mundo entero parecía (*Comentarios a Ezequiel*). Y se interrogará por el significado y la causa de esa aparente debilidad u olvido de Dios. Pero aún así le salva y le consuela la esperanza en los designios de Dios⁷⁰, confiando que el suceso se debió a un severo castigo infligido por el cielo a los romanos no creyentes y una prueba dura a los cristianos. Agustín no se alarmará por la creciente diversidad de los pueblos que acceden al mundo romano, sino por aquellos que viven según la carne y no según el espíritu (*De civ. Dei* XIV,1).

Por otra parte, numerosos bárbaros contribuyeron a suavizar las posturas y los pensamientos hacia ellos por sus deseos de integración en el mundo romano⁷¹, los unos acuciados por las

69 S. Mazarino, *op. cit.*, p. 51 ss.

70 Para una visión panorámica de los problemas de integración y convivencia entre bárbaros y romanos, Géza Alföldy, *Historia social de Roma*, Madrid 1987, pp. 246-290. J. Vogt, *La decadencia de Roma*, pp. 201 ss. La política imperial y los escritores paganos hablaron siempre de la «filantropía» de los soberanos hacia los bárbaros ya que siempre procuraron su sedentarización y su integración en el ejército, en la sociedad y en la política.

71 P. Brown, *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid 1989, pp. 148 y 154.

necesidades económicas o el hambre pura y simple, los otros seducidos por la cultura y la riqueza del mundo clásico y mediterráneo.

Algunos personajes evidencian esa realidad. Estilicón muestra la barbarización del ejército y el dominio de la política exterior romana por un bárbaro. Pero está casado con Serena, de la familia imperial y casará a una hija suya con el emperador Honorio. Es cierto, pero a la vez una «penetración legal»⁷², consentida y necesaria para la supervivencia del estado romano, en especial a partir de la política de Teodosio I, bajo cuyo mandato numerosas unidades estaban integradas sólo por germanos.

Esta situación de creciente influjo de los elementos extraños a la cultura clásica provocó un amplio debate en la sociedad romana. Es posible que en ocasiones tal inmigración y aportación humana supondría como resultado el «deterioro de las armas romanas»⁷³, al adoptar las legiones tácticas militares inapropiadas a su carácter y perder la disciplina tradicional. Así lo describe Vegecio (*Re militari*, II,5).

Pero Temistio (*Orat.* XVI) alabará la política de acercamiento y relativamente pacífica de Teodosio respecto a los bárbaros. Y se planteó si era preferible la prosperidad, admitiendo a los germanos, o la ruina, guerreando continuamente contra ellos. La primera opción, decía Temistio, era sinónimo de la Razón; la segunda posibilidad surgía de la debilidad. Era todo un dilema inquietante para las conciencias de la época. En efecto, a principios del V, en Oriente, Sinesio de Cirene, obispo cristiano, criticará abiertamente la política filogermana de Teodosio y propondrá la expulsión de todos los bárbaros de las tropas romanas y su sometimiento como campesinos dóciles al servicio de la economía imperial. Su radicalidad era reflejo de la impotencia y de las nuevas tendencias irreversibles. También los paganos, como Claudio Claudiano, despreciaban a los bárbaros por su incultura y sus rapiñas y sólo los admitían en el seno de la civilización romana como trabajadores. Los matrimonios mixtos (romano-germano) eran inconcebibles para su mentalidad. Sidonio Apolinar, en su fase anterior a ser nombrado obispo, como miembro de la aristocracia gala, despreciaba profundamente a los germanos «aún cuando fueran buenos».

Volviendo a Estilicón, de cuya fidelidad y «romanidad» no hay por qué dudar⁷⁴, sólo hemos de pensar que en realidad prosiguió la política establecida y emprendida por Teodosio I, su protector y quien le confió la tutela y custodia de sus hijos⁷⁵. El propio Teodosio I sería agriamente criticado por la confianza depositada en los barbaros.

Pero otros jefes, como Atila, mostrarán con tremenda sinceridad sus antiguas pretensiones y su transformación tras el conocimiento y la impregnación de la cultura clásica y de la organización política y social romana: «Yo ansiaba que Romania llegase a ser Godia y que Atila fuese César Augusto. Pero he aprendido (...) que los Godos no admitirán nunca su obediencia a las leyes; y sin leyes una república no es república. He elegido el camino más prudente de aspirar a la gloria de restaurar e incrementar el nombre romano con el vigor godo. Y espero pasar a la posteridad como el iniciador de una restauración romana, ya que es imposible para mí cambiar la forma del Imperio» (Orosio, VII, 42; VII,43,5-6). La manifesta-

72 A. Ferrill, *La caída del imperio romano. Las causas militares*, Madrid 1989, p. 70.

73 A. Ferrill, *op. cit.*, p. 125.

74 A. Cameron, «Teodosio el Grande y la regencia de Estilicón», *Estudios en Filología Clásica de Harvard* 73 (1969), 247-280. E. Demougeot, «Note sur la politique orientale de Stilicon, de 405 à 407», *Byzantion* XX (1950), 27-37.

75 A. Ferrill, *op. cit.*, p. 169.

ción es elocuente y revela con nitidez la tendencia a la convergencia de intereses entre germanos y latinos en determinadas circunstancias.

De todos modos, no podemos olvidar las dramáticas escenas espléndidamente narradas por Jerónimo (*Ep.* 77,8; 60, 16), a fines del IV, en las que nos muestra la crueldad de los bárbaros ante las poblaciones civiles y sus depredaciones devastadoras en campos, ciudades y monasterios. O bien las imágenes descritas por Hidacio en Hispania, en su *Crónica*, a principios del V, donde relata la conjunción del hambre, la guerra, la peste y las alimañas. Autores no cristianos como Zósimo, en la segunda mitad del V, se lamentan amargamente de la progresiva inclinación del imperio hacia el paganismo y verán en ello la causa de la crisis y de la ruina del imperio⁷⁶. Los dioses de la mitología también tenían poder para castigar a los incrédulos y a los antiguos paganos que habían abandonado sus creencias y liturgias. El «abandono de los ritos tradicionales» había sido programado por Constantino y Teodosio. Salviano de Marsella⁷⁷, por último y desde la perspectiva contraria, incidirá aún más en el asunto y considerará ante las devastaciones que «los romanos soportan sus penas por justo juicio de Dios», si bien sus sufrimientos son menos angustiosos que los causados por ellos mismos a los distintos pueblos que conquistaron y destruyeron durante toda su historia.

II.8.2. Las leyes

Pero en nuestro período el Emperador no puede reprimir ciertas manifestaciones de exaltación nacionalista⁷⁸ cuando se refiere a victorias militares sobre algunas tribus y pueblos germánicos (*C.Th.* 13 11 10 del año 399). Si embargo, y es vital captar el mensaje, indica que la multitud de los pueblos germánicos aspiran a la felicidad romana, refugiándose incluso voluntariamente al amparo de la soberanía romana tras el limes y estableciéndose como soldados, colonos o habitantes del imperio: «*Quoniam ex multis gentibus sequentes Romanam felicitatem se ad nostrum imperium contulerunt, quibus terrae laeticae administrandae sunt, nullus ex his agris aliquid nisi ex nostra adnotatione mereatur*».

Se puede considerar que esta expresión triunfal pretendiera ocultar a la población en general, a la aristocracia senatorial y a los funcionarios de la administración, la difícil situación política del imperio. Mas no por ello dejaríamos de intuir cierto misticismo universalista de salvación y de recepción cristiana de los pueblos y elementos momentánea y temporalmente ajenos a la fe de Cristo y a la enseñanza de la Iglesia. Es decir, el soberano asume una acción de acogida benevolente cuyo objetivo final es la redención de la humanidad, imitando en ello el modelo de la Pasión del Salvador. Los bárbaros son considerados, pues, no como simples enemigos, sino como potenciales incrementadores de la riqueza humana de la iglesia y de sus potencialidades de santidad, trabajo e integración en el orden cósmico.

Y es una reacción de filósofo la que se aprecia en el Emperador al lamentarse amargamente de los sufrimientos que padecen grandes masas de sus súbditos cuando sufren las depredaciones

76 S. Mazzarino, *op. cit.*, pp. 57-59.

77 S. Mazzarino, *op. cit.*, p. 63.

78 J.F. Jordán Montes, «La influencia de los bárbaros en la legislación imperial tardía (395-423 d.C.)», *Ier. Congreso Peninsular de Historia Antigua. (Santiago de Compostela 1986)*, Vol. III, Santiago de Compostela 1988, pp. 249-263.

de los bárbaros. O cuando, más grave aún a sus ojos, ciudadanos romanos, latifundistas probablemente, comercian con sus vidas y hacienda, obteniendo así mano de obra casi esclava a buen precio y adquiriendo a tales personas de los pueblos invasores (*C.Sirm.* 16 y *C.J.* 8 51 20 del año 408; *C.Th.* 5 7 2 del año 408-9; *C.Th.* 5 6 2 del año 409; *C.Th.* 15 14 14 del año 416).

El Emperador llegará a afirmar (*C.Sirm.* 16), como un nuevo Marco Aurelio guerrero y filósofo estoico, que para restaurar la libertad se precisan dos elementos: las armas y las leyes, las cuales siempre protegen a los ciudadanos: «*Punitis auctoribus mali publici laesorum quidem dolori dedimus ultionem, sed provincialibus nostris libertatis restituendae festinatione sentimus uno eodemque tempore armis et legibus consulendum*».

Cuando el Emperador se refiere a los rescates que ciudadanos romanos realizan sobre cautivos romanos apresados y arrastrados por las depredaciones germánicas, utiliza igualmente un lenguaje de carácter moralista y religioso (*C.Th.* 5 6 2). El soberano admite como lícito el botín capturado a los bárbaros tras una batalla; pero especificará y advertirá seriamente que las personas, libres o esclavas, que estaban desplazadas y presas entre los invasores, no serán incluidas ni consideradas como elementos del pillaje y deberán ser restituidas a sus municipios, definidos como patrias (*patriis naturalibus*). La concesión de la libertad de los ciudadanos romanos, que ya la disfrutaban antes de ser desposeídos de ella por la violencia y la destrucción, es defendida por el Emperador. Y declara que los gastos en ropas y alimentos que hubieran ocasionado los miserables desplazados o refugiados a sus salvadores o a los que les proporcionaron albergue (con intenciones cristianas o mercantiles), no deberán ser reclamados, ya que debe imponerse la gloria de las buenas acciones cristianas sobre la mezquindad de los intereses económicos y de dominio social sobre personas desprotegidas: «*Quibus si quidquam in usum vestium vel alimoniae impensum est, humanitati sit praestitum, nec maneat victualis sumtus repetitio...*». Es decir, el Emperador legisla como soberano y príncipe de los ciudadanos, pero también predica y amonesta como un Apóstol o como un obispo responsable de su grey. Y esta ley (*C.Sirm.* 16) es un precioso ejemplo de este fenómeno que se intensifica en la tardoantigüedad.

III. REFLEXIONES. FUENTES DE INSPIRACIÓN DE LA CONCIENCIA IMPERIAL

Durante todas las leyes someramente comentadas en los apartados previos hemos pretendido ofrecer una interpretación de la mística imperial y de la mentalidad del soberano cristiano ante los asuntos más trascendentes de la historia de su época. Hemos detectado importantes matices que diferenciaban al imperio Occidental del Oriental. Pero en ambas partes, el Emperador conserva en su conciencia la convicción de ser elegido por Dios para oponerse al caos de la desintegración política y de la divergencia en los caminos que conducen a El. Pero esa conciencia no se forjó tan sólo con las experiencias personales. Hemos de considerar la posibilidad de la inspiración basada en lecturas de fuentes escritas siglos antes de la vida de Arcadio y de Honorio.

III.1. Eusebio de Cesarea

Si hemos de comenzar por algún texto que nos indique alguna probable fuente de inspiración imperial en lo concerniente a los temas anteriormente tratados, creemos que uno de los más

atrayerentes es el discurso laudatorio de Eusebio de Cesarea (*Laudes Constantini*), que el obispo pronunció cuando Constantino cumplió 30 años de gobierno en el trono imperial⁷⁹. En este panegírico, fechado hacia el año 336 d.C., se manifiesta ya que el poder imperial presenta un origen divino. En consecuencia, el soberano adquiere «plena conciencia de los bienes con que ha sido gratificado». Por esta razón debe velar el Emperador por la protección del patrimonio material (templos, tanto católicos como paganos y judíos, edificios públicos, obras de arte...) como de las almas de los súbditos. En efecto, el príncipe debe conducir «las almas de las criaturas racionales, que él ha alimentado, al conocimiento y respeto de Dios». En este sentido, se explica la continua preocupación de Honorio por la salvación, no sólo de los católicos, sino también de los ignorantes paganos, de los soberbios judíos y de los descarriados herejes. Si así cumplía todo Emperador con tal obligación moral y de conciencia y con su santo cometido, «Dios, por su parte, satisfecho con una tal ofrenda, alegre por este regalo, y satisfecho por este espléndido y santo sacrificio de hierofante, concede al Emperador un largo suplemento de reinado y, en recompensa por estas ceremonias, aumenta sus favores hacia él».

Este elevado, e interesado, intercambio de servicios entre el monarca y Dios era recompensado generosamente desde el cielo. El Emperador aparece entonces como una prefiguración emblemática de un rey vasallo medieval ante un soberano imperial supremo: «... como este Dios, Rey del Universo, le proporciona sobre los pueblos de la tierra, una hegemonía viva y actual como si ésta comenzase cabalmente a crecer. Dios se asocia a él para celebrar la fiesta tras haberle hecho vencedor de todos sus enemigos públicos y privados...». A su vez, el Emperador mortal irradia su poder, procedente de Dios e identificado simbólicamente con el astro padre, sobre los inferiores y les concede y otorga, por esas emanaciones, parte de su sacralidad de origen divino, sanando todo lo impuro y caduco: «El Emperador, como hace la luz del sol con sus centelleos, ilumina con sus rayos, que son los Césares, a los habitantes de las regiones más lejanas».

Toda esta expresión de teología imperial y solar se adorna continuamente con imágenes simbólicas. El Emperador cristiano es un auriga que conduce a su pueblo en armonía y equilibrio; es un nuevo Helios celestial que inspecciona, vigila su herencia sagrada en la tierra y «gobierna a los hombres de aquí abajo según el arquetipo ideal y se afirma imitando la soberanía del monarca divino». Es cierto, el soberano de los católicos no debe sino imitar de forma constante «la soberanía del Soberano celeste. Al rey único sobre la tierra corresponde el Dios único». Un espejo santo refleja una imagen humana y humilde, pero sacralizada para orientar con su luz el comportamiento y las conciencias de los hombres. Igualmente, el poder imperial en la tierra es destello y se basa en el esplendor supremo de Dios en el cielo. El tránsito hacia la concepción medieval del poder, con mutuos y recíprocos vasallajes, estaba iniciado.

El Emperador aparece igualmente como un «filósofo pues se conoce a sí mismo y tiene plena conciencia de las bendiciones que se derraman sobre él y que provienen de una fuente exterior que viene del cielo...». De esta forma, se perpetuaba el concepto del hombre sabio, estoico, que mediante la reflexión y la oratoria ante sus discípulos, les reconduce, siempre inspirado por la suprema divinidad, de forma ininterrumpida, por las sendas que conducen a la salvación personal y colectiva.

79 Eusebio de Cesarea, *Discurso de las Tricenales (Triakontaeterikos)*: II,5; III,1-6 y V,5. Seguimos en todas las citas de este obispo la traducción realizada por R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, pp. 167-170.

Así, la victoria militar de Teodosio sobre Eugenio no se debería a las *virtus* o a la *Fortuna* imperial, sino a la *fides* personal, a la Fe en Cristo. A esa fe había que añadir otras cualidades imprescindibles para el soberano cristiano: la *humillitas* y la *clementia*⁸⁰.

De todos modos, hemos de matizar algunos detalles respecto a esa continua obsesión que hemos observado en las leyes para preservar la unidad del imperio en la religión y en la conciencia municipal. En el discurso de Eusebio de Cesarea surgen unas tonalidades de sosegado pesimismo, estoico nos atreveríamos a sugerir. En efecto, el Emperador, en la soledad de sus reflexiones y ante las disposiciones que ordena promulgar y difundir, «... implora día y noche la ayuda del Padre celestial y arde en deseos de llegar a su Reino. Como sabe que aquí abajo todo está sujeto al cambio, a la corrupción, que todo se desliza con la misma rapidez que el agua de un torrente que corre a precipitarse en el mar, desea con increíble ardor convertirse en súbdito de un Imperio donde Dios concede finalmente dones estables y permanentes».

Esta suave y contenida amargura también se detecta en numerosas leyes de Honorio. Hay un eco lejano de impotencia a la vez que de misticismo. Se intenta lograr la redención de todos los ciudadanos del Imperio. El Emperador, «guía a sus súbditos por sus preceptos y sus ejemplos» y es, al mismo tiempo, «buen pastor». Sus leyes están encaminadas a obtener numerosos frutos de salvación, «honrando a la divinidad con su admirable elocuencia, imitando con sus actos regios el amor del Todopoderoso por los hombres, consagrándose enteramente a Él y haciendo a Él un don completo de su persona como si fuese las primicias del mundo que le ha sido confiado». Si ello no se consigue no será por desinterés o maldad del príncipe que siempre emite leyes-mandamientos. Las circunstancias históricas del momento, angustiosas en Occidente, sin embargo, no impiden la salvación personal del Emperador que abandona su misión terrena y se eleva a las esferas celestiales. Esta ascensión suya es además «... modelo de salvación de todos». Y sus óbolos de salvación personal ante el Juez Supremo, son precisamente todos los seres humanos redimidos con su ejemplo, integridad y cualidades.

En la *oratio ad sanctorum coetum*⁸¹ encontramos otros elementos sugerentes: el Emperador debía responder de sus actos ante Dios y su Juicio Final, tanto por su elevada condición como por su responsabilidad ante la tarea encomendada por la Providencia que no era otra que la de guiar al rebaño de los fieles. Del mismo modo el Emperador debía sintonizar su comportamiento y gobierno con las leyes y mandamientos de la ética celestial.

Previamente, en el Concilio de Nicea del año 325, ya podemos observar ciertas manifestaciones del poder imperial cristiano, y de su conciencia, que perviven, muy probablemente, hasta Honorio. Eusebio de Cesarea, de nuevo, nos describe el desarrollo del conflictivo concilio (contra el recién surgido arrianismo) en términos que fijan la mentalidad del soberano y sus pretensiones⁸². El príncipe católico se presenta «cual celeste mensajero de Dios» entre los obispos reunidos en el concilio ecuménico. Y lo hace al modo de un ángel espléndido en cuanto al ropaje y a la manifestación de su espíritu. Pero lo que más nos acerca al lenguaje de las leyes antes desentrañado en los capítulos precedentes, es la obsesión de Constantino por la unidad

80 F.J. Lomas, «Teodosio, paradigma de príncipe cristiano. Consideraciones de Ambrosio, Rufino de Aquileya y Agustín sobre la imperial persona», *Historia Antigua VIII* (1990), 149-165.

81 A. Fontan, «La revolución de Constantino», *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, pp. 133 ss.

82 Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, II, 10-16. Citado por R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, pp. 163-166.

dentro de la iglesia cristiana; algo que casi un siglo después compartirá y preocupará hondamente a Honorio. Constantino afirma: «... tengo la perturbación interna de la Iglesia de Dios por más dura que cualquier guerra y que cualquier terrible combate y este asunto está tomando un cariz mucho más nocivo que los asuntos del exterior».

En efecto, en los años en los que transcurren los reinados de Arcadio y sobre todo de Honorio (395-423 d.C.), el número de leyes dedicado a combatir las disidencias en temas relativos a la religión católica es infinitamente más elevado que el que se destina, por ejemplo, a la defensa del limes y a la integración de los pueblos germánicos. Es decir, preocupaba y angustiaba mucho más, en lo más profundo de la mente del Emperador, la integridad de la religión y la salvación de las almas que la preservación de las fronteras y la defensa de los ciudadanos. Y para ello Constantino no dudará en instalarse entre los obispos, participar en los debates, conversar con los contendientes, orar por la unidad, juzgar las ideas, amonestar, llegar a acuerdos asumibles por todas las partes y tendencias dentro del mundo eclesiástico, incitar a la fe común... Será un «consiervo» entre los obispos que busca permanentemente la unanimidad y la coincidencia así como que todos ellos estén «ánimicamente fundidos en un único y común espíritu de identidad y de paz...». Algo similar se detecta en las leyes emitidas por Honorio: perdonará el desafecto de los herejes y sus pecados, animará a la reconversión de los divergentes, actuará de forma paternal y corregirá afablemente antes que actuar con violencia contundente en los castigos, multas, destierros y otras penas, etc. Tanto Constantino a principios del IV como Honorio en los inicios del V, estuvieron obsesionados con el deseo de preservar la unidad de la Iglesia; probablemente como garantía de coherencia política y de salvaguarda del Estado; pero también como óbolo de salvación personal, individual, ante el juicio de Dios y la eternidad prometida.

Curiosamente, Eusebio no se detendrá a explicar los principios del arrianismo herético, objeto fundamental del Concilio de Nicea. Tampoco las leyes de Honorio conceden espacio a la propaganda de ninguna herejía; aunque sí detallan al máximo las penas a infligir a los herejes, a la vez que ensalzan el esfuerzo imperial por conseguir su erradicación.

III.2. El ejemplo de Constantino

Será, probablemente, un modelo arquetípico, un precedente triunfante, para los soberanos católicos del siglo V d.C. En el llamado Edicto de Milán⁸³ del año 313, se concede sin dudas «la facultad de practicar libremente la religión que cada uno desease...». Y el interés imperial no se ruborizará en absoluto en expresar que de esa forma «todo lo que hay de divino en la sede celestial» ha de revertir de forma favorable y propicia tanto al Emperador como a sus súbditos. Es una concesión viva al mundo pagano y a todas las otras religiones del Estado.

También se observan ideas posteriormente desarrolladas por Eusebio. El objeto fundamental de la tolerancia hacia los cristianos es que Dios no pueda exigir responsabilidades al soberano, del cual dependen tantos fieles-súbditos y que, en consecuencia, se muestre siempre propicio a la trayectoria y proyectos terrenales del príncipe: «... con el fin de que la suprema divinidad, a quien rendimos culto por propia iniciativa, pueda prestarnos en toda circunstancia su favor y

83 Edicto de Milán (año 313). Ver R. Teja, *op. cit.*, pp. 142 ss.

benevolencia acostumbrados». Aunque las leyes de Honorio son, en este sentido, más pudorosas, menos desvergonzadas (o sinceras), no obstante creemos advertir continuamente un temor reverencial ante las eternas consecuencias y responsabilidades que Dios habría de exigir al Emperador cristiano si no propagaba la fe, potenciaba el culto católico, reprimía las divergencias dentro del cristianismo y aún desterraba o vigilaba las creencias paganas y judías. El elevado número de leyes destinadas a esos objetivos, nos conduce a esa conclusión.

Pero Constantino también manifiesta una segunda razón para permitir el libre culto de los cristianos. Y es la «conservación de la paz en nuestros días, de modo que cada cual tenga libre facultad de practicar el culto que desee». En Honorio también se pretende la paz social y la tranquilidad en las ciudades y en los campos. Recuérdense aquellas leyes ordenando moderación y sensibilidad en el derribo de los templos paganos o aquellas que velaban por la seguridad de las sinagogas y de los bienes y vidas de los judíos. No obstante, a principios del V d.C., la tolerancia, interesada o no, rara vez se aplicará como remedio en favor de los herejes. Y aquí sí se aprecia ya un cambio de signo y de tendencia. Es lógico, pues el cristianismo es ya triunfante y exclusivista por definición. A principios del IV con Constantino se muestra incipiente en su libertad conquistada y su victoria no es segura de forma indefinida. Es suficiente recordar el breve empeño del emperador Juliano.

III.3. El ejemplo de Teodosio y de Ambrosio de Milán

Arquetipo mucho más cercano será el padre de Arcadio y de Honorio, inspirador seguramente de ciertos pensamientos en las leyes de sus hijos y forjador de la oficialidad exclusivista del cristianismo, de la cristianización rigurosa del Estado y de la sociedad. En él culmina la obra iniciada por Constantino. Según Prudencio, Teodosio I aporta la salvación definitiva al Imperio, sin pactos con el paganismo. Dios prepara la revitalización del viejo mundo romano en la época de un príncipe cristiano quien ofrece la salud a los súbditos. En la alabanza fúnebre de Ambrosio⁸⁴ hacia el soberano, observamos ciertas cuestiones de interés. El obispo de Milán recuerda en el año 395 que la fe de Teodosio ha proporcionado numerosos triunfos a los veteranos de sus ejércitos: «La fe de Teodosio fue, pues, vuestra victoria». En las leyes de Honorio se percibe ese sentimiento de forma continua ya que de otro modo es difícil comprender la reiteración e insistencia de las normas promulgadas sobre temas concretos. Las leyes de Honorio acabarán por convertirse en auténticos mandamientos de inspiración divina que excluyen a los divergentes y a los disidentes de la fe y de la conciencia.

Y Dios se complace en los emperadores que muestran unas cualidades y virtudes muy concretas: la misericordia, la clemencia, la piedad... De hecho, en algunas leyes de Honorio el emperador se muestra paternal corrigiendo los errores de los herejes y propiciando su reintegración en el cuerpo de la iglesia. Como expresaba Ambrosio «...él (Teodosio I) prefería reprochar como un padre, más bien que castigar como un juez». Honorio, siguiendo la línea mística descrita para su padre, no dudará en perdonar incluso los pecados y los delitos cometidos contra sus mandatos divinos, si con ello se producía el regreso de los hijos pródigos.

84 Ambrosio de Milán, *De obitu Theodisii*. Trad. de R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, pp. 206-210.

Ambrosio dirá del emperador difunto: «Deseaba vencer; no castigar. No era un árbitro de castigos, sino un juez de equidad que nunca rechazaba el perdón a quien reconocía culpable». Naturalmente que la realidad era bien distinta. Es suficiente recordar la matanza de civiles ordenada por Teodosio I en el teatro de Tesalónica. Sus hijos, Arcadio y Honorio, no vacilarán tampoco en recurrir con generosidad al fuego y a los castigos extremos si así se precisaban para someter a los herejes. Como dirá Teodosio I en el edicto de Tesalónica⁸⁵ del año 380 en relación a los herejes, «... serán castigados por nuestra propia iniciativa que adoptaremos siguiendo la voluntad celestial». Todo acto de represión y de castigo es, en consecuencia, mandamiento divino y responsabilidad última del cielo. En el edicto se proclama que «todos los pueblos regidos por nuestra imperial clemencia profesen la fe que creemos haber sido anunciada por el divino Pedro dio a los romanos...».

La voluntad imperial es, pues, un mandato divino. Todo el que rechace su obligado cumplimiento es de «mente insana» o «demente» y, en consecuencia, hereje. Además, sus lugares de culto no merecen siquiera el nombre de iglesia y serán destruidos por la ira de Dios y el poder temporal del soberano.

En definitiva, creemos observar una continuidad de la mística imperial y de la liturgia del poder desde Constantino hasta Honorio, al menos, pasando por Teodosio I. Es significativa la afirmación de Ambrosio cuando indica que Teodosio no sólo desciende dinásticamente de Constantino, sino que también mantiene su trayectoria en la fe: «... porque fue el primero (Constantino) que profesó la fe y dejó tras de sí a los emperadores la herencia de la fe». Esa perpetuación filial de las creencias se mantendrá sin duda con Honorio y, en buena medida, sus leyes están impregnadas de misticismo y de oratoria sagrada.

III.4. ¿Ecos de Marco Aurelio?

Si creemos que la pervivencia de las ideas de la mística imperial se mantienen en una línea de continuidad que recorre a los emperadores cristianos desde el siglo IV hacia el V d.C., es lógico plantearnos, basándonos en ese sincretismo filosófico y ético que se manifiesta durante todo el Imperio entre determinadas corrientes y religiones, si hubo también aportaciones de emperadores paganos a la teología del poder del soberano católico. ¿Y por qué no pensar en Marco Aurelio, adaptado o asumido, en su estoicismo, por el pensamiento cristiano? Nos atrevemos a sugerir algunos párrafos que acaso hubieran podido seducir, con matices y variaciones adaptadas al siglo V, a los hijos de Teodosio I. Hemos de advertir que el servicio que el emperador debía prestar a la sociedad, entendida como ciudad de Dios, era coincidente con el que Marco Aurelio se imponía ante su mundo y sus gentes⁸⁶.

Por ejemplo en sus célebres *Meditaciones* (Lib. XII,1), se lee que la paz del espíritu se consigue «... si abandonases el pasado y confiaras el futuro a la providencia y dirigieras el

85 Edicto de Tesalónica del año 380 (*C.Th.* 16 1 2), R. Teja, *op. cit.*, pp. 211. Y también Ch.N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, Madrid 1983, p. 323. J. Vogt, *La decadencia de Roma*, p. 203. En efecto, «la fe personal del emperador(...) se elevó a fórmula de fe de todos los cristianos católicos ya que se perseguía la unidad interna».

86 C. García Gual, «El crepúsculo de la filosofía pagana: las *Meditaciones* de Marco Aurelio», *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid 1990, pp. 1-24.

presente sólo a la piedad y la justicia». No hay más perfecta definición de la mística imperial de Honorio que ese precioso pensamiento poético.

Honorio sufrirá interiormente cuando se vea incapaz de preservar la herencia material del Imperio, reflejada en sus templos paganos, en sus espectáculos, en sus edificios públicos, en sus espacios míticos, en la defensa de las ciudades abandonadas por curiales, obreros y aristócratas, en la traición de los *possessores*... En su presente histórico trata de evitar las mutaciones y quiebras de todo el complejo sistema por medio de su justicia y clemencia, por medio de sus leyes-mandamientos, reiterados tantas veces como sea preciso, amenazando en ellas o halagando, reprendiendo o confortando, actuando como padre o como juez implacable... Era vital evitar todo azar y adquirir un compromiso permanente de justicia⁸⁷. Mas si ello no era suficiente, entonces, pensaba que todo estaba en manos de Dios que era quien en último término decidía con su Providencia inexcusable. La salvación personal del emperador dependía de esa incesante justicia, casi febril, que debía emanar de su actuación y comportamiento como soberano.

En otro fragmento Marco Aurelio habla de la necesidad de la atención solícita y de la indulgencia del soberano sobre sus súbditos (Lib. I,7 y 9). También en Lib.VI,30, donde Marco Aurelio aconseja: «Venera a los dioses; salva a los hombres». Al mismo tiempo el príncipe es considerado como «... una especie de sacerdote y ministro de los dioses...» (Lib.III, 4). En consecuencia con las dos premisas anteriores, el príncipe cristiano debe corregir a los que «yerran por ignorancia y contra su voluntad» (Lib. VII, 22). Por razones semejantes, Arcadio y Honorio actúan y se comportan ante sus subordinados y ciudadanos del imperio. El desarrollo máximo de esta idea se manifiesta en Marco Aurelio cuando declara que «...no harás ninguna obra humana sin correspondencia con la divina, ni al revés» (Lib.III, 13). Del mismo modo, en la lectura de las leyes de los hijos de Teodosio I creemos vislumbrar esa creencia piadosa, plenamente convencida de su misión sagrada. Porque uno de los terrores de Honorio será la desidia, la inoperancia: «Muchas veces comete injusticia el que no hace nada, no sólo el que hace algo» (Lib. IX, 5). El elevado número de leyes manifiesta un sinvivir por codificar toda circunstancia, castigar toda desviación, ensalzar todo servicio.

Pero existe en Marco Aurelio ese aroma de resignación sabia ante la mutación de las cosas y los acontecimientos y ante la vacuidad del empeño humano. Es posible que las leyes emitidas por Honorio trataran de romper esa maldición de la extinción material de las cosas y de las ideas. Las órdenes quedaban sacralizadas porque permanecían escritas y su efectividad radicaba en la magia de la letra indeleble. La pervivencia del ser humano, y del Emperador en particular, dependía de una obra de virtud, de actos sociales justos, de palabras siempre verdaderas, de leyes imperecederas, detalladas, de inspiración divina...

Nada mejor para sustentar el cuerpo de dichas virtudes que el plasmar por escrito los santos pensamientos del príncipe cristiano. Acaso así se escapaba de la reflexión de Marco Aurelio y de la zozobra que le provocaba a Honorio su búsqueda personal de la eternidad:

«Pues todo se desvanece, y rápidamente se convierte en leyenda y rápidamente también el olvido más completo lo cubre de polvo. Y digo esto a propósito de quienes de alguna manera brillaron maravillosamente. Porque los demás, tan pronto como dieron el último suspiro, ya no se sabe ni se habla de ellos. Pues ¿qué es, en resumen, ser recordado siempre? El vacío total. ¿Qué es, pues, a lo que conviene conferir interés? Sólo esto, un pensamiento justo, actos

87 C. García Gual, *op. cit.*, p. 11.

sociales, un lenguaje incapaz de mentir jamás y una disposición que acepta todo lo que acontece como necesario, como familiar, como dimanante de un comienzo y una fuente así.» (Lib. IV, 33).

III.5. Lecturas de Platón y Aristóteles

Laín Entralgo⁸⁸ realiza un precioso estudio sobre el valor mágico y medicinal, terapéutico, de la palabra a lo largo de la Antigüedad, a través de diversos autores. En él nos inspiramos, forzosamente, para el siguiente comentario somero cuya esencia intuíamos al comienzo del comentario de las leyes.

Los griegos de la época clásica creían que los seres humanos podían modificar sus conductas gracias a la persuasión emanada de las palabras sabiamente emitidas, ensalmos auténticos que eran capaces de sanar y aliviar no sólo las dolencias corporales, sino también de atenuar los vicios espirituales⁸⁹.

De este modo, Arcadio y Honorio pudieron inspirarse en fuentes y tradiciones de Platón para considerar que sus leyes escritas, y después leídas en público, actuaban de forma benéfica en los corazones y entendimientos de sus fieles-súbditos. Platón consideraba a las palabras, en su modulación especial y en su belleza integrada en un discurso, con capacidad suficiente para sugestionar a los hombres y crear en sus conciencias y almas, virtudes, armonía de los sentimientos, sabiduría, equidad en el pensamiento, creencias justas... La frase de Laín Entralgo⁹⁰ podría encajar perfectamente en la mentalidad de los hijos de Teodosio I: «No sería técnicamente completo el saber de un médico si éste no es capaz de producir *sophrosyne* (virtud) en el alma de su enfermo mediante su palabra».

De este modo, Arcadio y Honorio, siguiendo las doctrinas de psicoterapia verbal de Platón, se presentarían como demiurgos y sanadores de todos sus súbditos, hijos de Dios, unos enfermos de herejía, otros de paganismo, aquellos de desinterés por los asuntos civiles y públicos, los más afectados por la inmoralidad y el abandono de los principios básicos de la civilización... Era precisa la corrección paternal por medio de las justas y contundentes palabras de soberano católico, Apóstol y médico santo, pediatra salutarífico del rebaño de Cristo.

Aristóteles incidió en el mismo tema⁹¹ pero opondrá ya ciertas objeciones realistas pues consideraba que con frecuencia «... contra la pasión no basta la palabra y es necesaria la coacción». Esta lección la aprendieron y practicaron a la perfección los hijos de Teodosio. Lo harán mediante un pormenorizado detalle de penas, multas y condenas impuestas a los heterodoxos, los inmorales, los atentadores contra el orden cósmico establecido por la Iglesia, los disidentes, los repudiadores de la fe verdadera... Pero a la vez desplegarán un lenguaje fraternal, de exaltación de las virtudes humanas. En ellos convivieron palabras severísimas y opresoras con palabras de alabanza y de feliz recuerdo por las virtudes.

Concluimos con la afirmación de los hipocráticos, recogida por Laín Entralgo, en la cual se indica que un tratamiento médico idóneo es equiparable a una «ley justa». Y Honorio, en efecto,

88 P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona 1987, pp. 270 ss.

89 Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 271.

90 Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 272.

91 Laín Entralgo, *op. cit.* p. 277.

añadió y mezcló el bálsamo bello, el ensalmo salutífero de sus palabras divinas, cristianas, convertidas en leyes perpetuas, al fármaco contundente, repugnante y amargo para el paladar, de sus castigos; incluso cruentos e incendiarios. Aunque se provocara la muerte física del enfermo, se propiciaba la salvación eterna, la del paciente y la del mismo Emperador.

III.6. Agustín de Hipona

La ruptura del limes y el saqueo de la Galia en el 406, las devastaciones de Hispania a partir del 409 y la conquista de la vieja capital de Roma en el 410, obligaron a buscar una explicación urgente. Agustín, con su *Ciudad de Dios*, trató de expresar un consuelo en la providencia divina. Por una parte debía de convencer a los paganos y por otra consolar a los cristianos, relativizando los sucesos y mostrando que toda calamidad era la respuesta y el castigo temporal de Dios ante los pecados y las desviaciones de los hombres. A los cristianos les aliviaba probablemente pensar que las destrucciones serían una magnífica y formidable manifestación del poder de Dios que así se mostraba ante los incrédulos e injustos gentiles. Para los paganos, el mensaje recibido por Agustín, significaba que efectivamente habían sido abandonados por sus inexistentes dioses⁹². Esta explicación debía consolar al mismísimo Emperador, cada vez más refugiado en otras ciudades del N. de Italia mejor defendidas (Milán, Rávena). El príncipe cristiano, esperando no la gloria humana y terrena, sino la victoria celestial, podía adoptar una indiferencia estoica o una resignación cristiana, trascendente, ante la quiebra de su mundo, caduco, condenado. Agustín no vacilará en usar la potestad de Dios con fines apologeticos⁹³, convirtiéndolo al emperador en un ejemplo santo a imitar, como soberano pacificador y líder del pueblo creyente, adornado con las virtudes de la fe y de la clemencia, de la confianza en Dios y de la prudencia.

IV. APUNTES Y REFLEXIONES

En definitiva, asistimos a una **divinización** progresiva de las expresiones de los emperadores cristianos. Clemente diría que el hombre adornado con cualidades y virtudes superiores «practica para ser Dios» (*Clem. Strom.* 6. 133,3). El propio Marco Aurelio decía que «El espíritu de todo hombre es un dios y una emanación de la divinidad». Había perfecta sintonía de conceptos y de intenciones. Este proceso de divinización del soberano consolida la idea de la «monarquía sagrada»⁹⁴ y el príncipe recibe ahora apelativos de santidad: *sacratissimus princeps; numen nostrum; nostra perennitas...* El Emperador, en efecto, se vuelve inaccesible y, en ocasiones, sólo puede ser contemplado, como Dios, por medio de la iconografía o por sus más íntimos. Sus leyes son además ahora *caelestia* o *divalia statuta*. Su capital es, además, *urbis sacratissima* y su palacio *sacrum palatium*. El no cumplir las disposiciones emanadas de su sabiduría trascendente significa cometer un delito pero también un sacrílego pecado, con todas sus penas severísimas correspondientes⁹⁵.

92 F.J. Lomas, *op. cit.*, pp. 160-161.

93 F.J. Lomas, *op. cit.*, p. 162.

94 Ch.N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, Madrid 1983, p. 317.

95 Ch.N. Cochrane, *op. cit.*, p. 318.

Asistimos, igualmente, a un creciente **misticismo** en el comportamiento y en la legislación del Emperador. La mística se puede definir como «un puente psicológico entre el hombre y la divinidad»⁹⁶. Tal misticismo impregnaba toda manifestación política, religiosa y social de la tardoantigüedad. «La búsqueda de Dios» acabaría por eclipsar la actuación humana, tanto en ambientes paganos como cristianos y en cualquier actividad, sagrada naturalmente pero también en cuestiones profanas⁹⁷. Brown, ha resaltado recientemente ese misticismo y elevación espiritual a través de la iconografía y del arte de la época⁹⁸, fijando la atención en los rostros y miradas de los emperadores.

Esa tendencia del misticismo, influyó, posiblemente, en la concepción por la cual la **palabra escrita**, hecha ley, se transformaba en Mandamiento divino. Las leyes pueden ser consideradas ya como auténticas oraciones que tratan de purificar los vicios y errores del mundo. El Emperador «oraba» por medio de sus leyes cumpliendo así uno de sus cometidos primordiales. Las leyes actuaban igualmente como autobiografía de la conciencia imperial, de la mentalidad del soberano. Su promulgación y lectura o escucha, constituía el nexo entre el soberano y el pueblo, más cuando las leyes eran alabadas por el propio Agustín de Hipona.

Dios se convertía así en horizonte y meta de todo pensamiento, existencia o actuación. Una vida irreprochable conducía a la salvación. Porfirio dirá: «... hemos de creer que en volvernos a Dios está nuestra única salvación» (Porfirio, *Ad Marc.* 24). La **salvación personal**, la del Emperador, radicaba en la identificación del príncipe con la fe de Dios. Su victoria se producirá siempre en consonancia con la magnificencia y majestuosidad divinas. Eusebio de Cesarea sostenía que la virtud y la piedad del emperador eran garantías de la Providencia y de la prosperidad del Estado (*Oratio ad sanctorum coetum.* cc.13-22). Y Agustín consideraba que aún cuando el estado cristiano nunca podría alcanzar la perfección absoluta, su príncipe sería bendecido por las virtudes al mantener la creencia en Dios.

En consecuencia, la salvación de los hombres, de los fieles-súbditos, dependía, en buena medida, de la bondad y fe del soberano que les guiaba solícito al reino de Dios. La Providencia y la protección celestes hacia la humanidad, eran fomentadas a causa de la «aguda conciencia de crisis»⁹⁹ por la que atravesaba la tardoantigüedad. En efecto, el sentimiento religioso se desarrolla enormemente en épocas de incertidumbre o de mutaciones inimaginables para sus habitantes. Ante la destrucción de las fronteras, la ruina de las ciudades, la autonomía de los poderes... sólo quedaba como refugio espiritual encomendarse a la protección divina y al imperio del cielo.

El cambio de mentalidad supone, en consecuencia, una preeminencia de los designios de Dios sobre la voluntad del hombre¹⁰⁰ y se convierte Dios en protagonista básico del devenir histórico. Agustín de Hipona llegará a afirmar que toda obra humana y, en definitiva, todo estado, debía responder a un arquetipo e imitar al mundo celeste con fidelidad, al *Regnum Dei*, inmutable, permanente, perfecto¹⁰¹. Paralelamente, se gesta el aura magnífica del Emperador como protegido de Dios y hacedor suyo en la Tierra.

96 E.R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid 1975, p. 135.

97 E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 136.

98 P. Brown, *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid 1989, pp. 36, 98 y 107.

99 J.M. Candau Morón, «Providencia y política en los historiadores paganos de la baja antigüedad», *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, p. 191.

100 J.M. Candau Morón, *op. cit.*, pp. 196 y 204.

101 J. Fernández Ubiña, *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*, Madrid 1982, p. 33.

La obsesión por la **unidad**¹⁰² para lograr la salvación personal y cósmica, era la consecuencia lógica y fundamental, y ampliamente extendida, del problema de la salvación. Tertuliano (*Apolog.* 39,1) opinaba que los cristianos constituyeran un único cuerpo «por compartir una religión, por la unidad de la doctrina y por una común esperanza». El preservar esa unidad era garantía y pasaje de la eternidad. El llamado *Corpus christianorum* no era susceptible de ser cercenado o amputado en sus miembros. La salvación era unitaria, vinculante e, incluso, forzosa¹⁰³. Y en esa salvación debían estar integrados los paganos, los herejes, los bárbaros...¹⁰⁴. Se trataba de lograr una uniformidad de creencias, «una coincidencia exacta entre catolicismo y ciudadanía»¹⁰⁵. La cuestión era importante ya que la ortodoxia proporcionaba cohesión política y permitía, en cierto modo, conjugar el clasicismo romano con el catolicismo¹⁰⁶. La crisis del momento en todos los órdenes se trataba de remediar mediante una religión uniforme en la que hubiera sitio para las virtudes ancestrales de los gentiles, remozadas con la savia nueva del cristianismo.

El **terror por el Juicio de Dios** era también consecuencia lógica de esa obsesión por alcanzar la perfecta unidad ante Dios y la consiguiente salvación eterna. Brown describe la existencia de ese miedo primitivo ante una divinidad justiciera, terrible, formidable, de nuevo a través de la iconografía¹⁰⁷. Y ese terror afectaba a los padres de la Iglesia como Ambrosio, Basilio, Juan Crisóstomo, Agustín. Todos ellos estaban convencidos de que su salvación personal no sería efectiva si no lograban la del pueblo que la Providencia les había asignado en su sabiduría infinita e inescrutable¹⁰⁸. Todos, en conjunto, eran responsables y copartícipes de la salvación cósmica. Y en ese terror, casi medieval, urgaron con astucia para someter a los mismos emperadores¹⁰⁹: «No os enaltezcáis; si queréis mantener vuestra autoridad, debéis

102 El problema de la unidad en la iglesia no radicaba sólo en la existencia de las herejías sino, ya en los siglos IV y V, en las rivalidades entre Oriente y Occidente, por sus diferentes perspectivas e intereses. Así, G. Bardy, «Le sens de l'unité dans l'Église et les controverses du Ve siècle», *L'anne Theologique* IX (1948) 156-174.

103 P. Brown, *op. cit.*, pp. 121-126. El mundo de la Tardoantigüedad se caracteriza por la aplicación inmisericorde de las «leyes penales de Dios y de los emperadores». La destrucción del Serapeum de Alejandría por las turbas enfurecidas, instigadas por el clero y los monjes y halagadas por el propio Teodosio I, eran un reflejo de la violencia fanática que afectaba a la sociedad católica de la época.

104 P. Brown, *op. cit.*, p. 23. Recuerda el autor que los propios romanos también fueron celosos custodios de la uniformidad basada en las tradiciones, en la educación y en la lengua. Acaso la diferencia respecto al cristianismo radicaba, efectivamente, en la tolerancia hacia las razas y las religiones ajenas, siempre y cuando adoptaran el culto imperial y velaran por la salud del soberano.

105 Ch.N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, Madrid 1983, pp. 327.

106 Ch.N. Cochrane, *op. cit.*, pp. 331-332.

107 P. Brown, *op. cit.*, p. 129.

108 P. Brown, *op. cit.*, p. 128.

109 Así, por ejemplo, Rufino de Aquileya, en su continuación de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, afirma que los emperadores malvados, arrianos o escasamente piadosos, recibirían en vida público y notorio escarmiento (Valente en el desastre de Adrianópolis, p.e.) . Por el contrario, el Príncipe cristiano que practica la sumisión de Dios y acepta una penitencia pública (Teodosio tras la matanza de Tesalónica ordenada por él) salvará su alma y Dios le protegerá como hijo carísimo. Dios es en realidad el que determina con su diestra omnímoda el acontecer histórico y elige a sus protagonistas. Para todo ello, F.J. Lomas, «Teodosio, paradigma del príncipe cristiano. Consideraciones de Ambrosio, Rufino de Aquileya y Agustín sobre la imperial persona», *Historia Antigua* VIII (1990), 153 ss.

someteros a Dios» (Ambrosio, 1, 20,19)¹¹⁰. El emperador cristiano se convertía así en la espada de la voluntad de Dios y su hacedor en la Tierra. El teocratismo medieval estaba ya iniciado¹¹¹.

La Historia se convierte ahora en fiel reflejo de la **Providencia divina**. En la Historia, Dios interviene personalmente por medio de hechos milagrosos. La fantasía y lo fabuloso no eran contradicción ante la realidad cotidiana y la razón de los hombres. O intervendrá también mediante los emperadores cristianos, leales y fieles a la fe de la majestad divina. En las batallas, triunfa la fe de los católicos contra la de los gentiles, los herejes, los disidentes, los impíos, los ilegítimos, los bárbaros... En ocasiones es incluso suficiente proclamar la palabra de Dios y orar para vencer y arrasar a los enemigos, sin esfuerzos, en una «justa venganza»¹¹². El Emperador cristiano, como vencedor, sólo triunfa gracias a la voluntad de su Creador y se convierte en instrumento, dócil y agradecido, sacralizado, del Dios todopoderoso.

Pese a toda la ruina y quiebra del imperio romano de Occidente en el convulsivo período correspondiente a los años 406-410, «la idea de la decadencia fue substituida por la idea de colaboración entre romanos y godos para la defensa de la común civilización»¹¹³. Agustín y Orosio, en efecto, habían tratado de explicar mediante la Providencia divina y su intervención permanente y salutífera, el curso de la Historia; y lo habían sacralizado. Se relativizaban los acontecimientos, se adaptaban a la nueva mentalidad cristiana y se contemplaba todo con un relativo optimismo de redención, tanto por los cristianos como por los paganos. Rutilio Namaciano, coetáneo del saqueo de Roma, consideraba que Roma siempre renacería de sus cenizas y que dominaría el mundo mientras éste existiera. Aunque los paganos afirmaban que las calamidades se habían producido por el abandono de los cultos de los dioses tradicionales. Pero para Agustín, Roma había sido castigada mas no destruida. La frase de Agustín es impresionante por sus perspectivas: «Roma no muere si los romanos no perecen. Y ellos no perecerán si alaban a

110 La frase recuerda la terrible amenaza de Osio de Córdoba a Constancio, a mediados del s. IV: «Piensa en la muerte y en el juicio. A ti Dios te ha dado el imperio pero a nosotros la Iglesia. No te entrometas en sus asuntos, porque está escrito: dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Atanasio, *Historia de los arrianos*, XLII-XLV, PG.XXV 734 ss). El influjo de Ambrosio sobre las políticas de Graciano, Valentiniano II y Teodosio ha sido puesto de relieve por H. Bloch, «El renacimiento del paganismo en Occidente a fines del siglo IV», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, pp. 207-232 (esp. 207-210). J. Vogt, *La decadencia de Roma*, p. 206. El papa Dámaso de Roma y luego su sucesor Siricio, trabajaron a fines del IV con intensidad para lograr el reconocimiento del rango superior de la sede romana. El obispo de Milán, Ambrosio, consiguió doblegar la voluntad del emperador Teodosio I en dos significativos sucesos: en el del incendio de una sinagoga judía en Callinicum del Eufrates por parte de un obispo católico y en la matanza de la ciudad de Tesalónica (p. 208). La imposición de penitencia al soberano es sumamente significativa, sobre todo cuando el emperador la asume y la cumple ante el pueblo.

Recordemos además la destrucción del templo pagano de Serapis en Alejandría o la del de Juno en Cartago (p. 209). Sinesio de Cirene criticará con furia la despreocupación imperial por los asuntos del pueblo, entretenido el príncipe cristiano en lujos y glorias (p. 229). Y un largo etcétera que siempre nos muestra una muy influyente Iglesia en la conciencia imperial. Aspecto que es muy difícil de descubrir en la simple lectura aséptica de las leyes, documento siempre oficial por más que se pretende presentar aquí como un diario personal de la mentalidad del príncipe.

111 F.J. Lomas, *op. cit.*, p. 165.

112 Véase la espléndida descripción de la batalla entre Teodosio y Eugenio: Rufino, *HE* II, 33. Citado por F.J. Lomas, *op. cit.*, pp. 155 y 157 ss.

113 S. Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, México 1961, pp. 63 ss.

Dios»¹¹⁴. Y en esas circunstancias el tiempo era algo fundamental que otorgaba consuelo definitivo y trascendencia a la existencia humana, aunque el mundo fuera caduco y viejo: «Llevemos una vida buena y los tiempos serán buenos. Nosotros somos el tiempo. Como nosotros somos, así es el tiempo»¹¹⁵.

114 Y esa alabanza a Dios se refleja incluso en la historiografía moderna, al estudiar el mundo de la Tardoantigüedad. Con un realismo poético, sin refrendar en notas, pero perfectamente válido por cuanto los mitos son inmortales, Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Barcelona 1984, pp. 377 ss.

Tampoco queremos concluir sin recordar las entrañables cartas de amistad entre Ausonio, noble pagano, y Paulino de Nola, convertido al cristianismo en la misma época que Agustín de Hipona. Serios dilemas se planteaban en las conciencias de ambos personajes y en la de todos los seres de aquellos difícilísimos años. Las creencias religiosas corrían el riesgo de separar a los amigos y se producían conflictos entre la poesía y la religión, entre la filosofía y la fe... Pero la auténtica amistad entre cristianos y paganos permanecía incólume: «Antes me abandonara la vida que desapareciera tu imagen de mi corazón».

115 J. Vogt, *La decadencia de Roma*, pp. 263 y 265. El tiempo en la exégesis de Agustín es lineal, libre de la crisis cíclicas concebidas por la mentalidad de los pueblos precristianos. Sólo existe un alfa y una omega que conducen desde la Creación hasta la Redención y salvación infinita y permanente. Y en ese proceso histórico, el reino de Dios se ve libre de las contingencias que afectaron al imperio romano, pudiendo seguir o no seguir éste, la trayectoria de aquel.