

ISSN: 0213-2052

PODER Y CORRUPCIÓN EN EL EPISCOPADO HISPANO DEL SIGLO IV

Power and Corruption of the Fourth Century Spanish Episcopate

José FERNÁNDEZ UBIÑA¹
Universidad de Granada

Fecha de recepción: 11-09-2006; Fecha de aceptación: 15-09-2006

BIBLID [0213-2052(2006)24;161-184]

RESUMEN: Las funciones y el poder episcopal conocieron una profunda transformación durante los siglos II, III y IV. Si en un primer momento se trataba de un cargo esencialmente espiritual, que encontraba su mejor referencia en el honesto *paterfamilias* romano, a partir del siglo III sus atribuciones sociales aumentaron considerablemente y su poder comenzó a equipararse al de los magistrados ciudadanos e imperiales. La corrupción episcopal, que se detecta desde las épocas más tempranas, cambió consecuentemente en grado y forma similar, como testimonia la documentación hispana del Bajo Imperio.

Palabras clave: autoridad eclesiástica, obispos hispanos, siglo cuarto.

1. Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación *Libertad e Intolerancia religiosa. La experiencia cristiana de la Hispania tardoantigua* (DGI, BHA2003-08652), cofinanciado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER). La ayuda económica de la Universidad de Granada y de la Junta de Andalucía me permitió acabarlo durante una estancia de estudio en la Universidad de Oxford, a cuyos profesores, Fergus Millar y Alan Bowman, debo expresar mi agradecimiento por haber hecho especialmente agradable y fructífera mi visita.

ABSTRACT: The episcopal functions and power went through a deep transformation during the second, third and fourth centuries. If at the beginning bishopric was an office of an essentially spiritual nature, whose best reference was the honest Roman *paterfamilias*, from the third century on the bishops social authority grew in such a way that it became comparable to that of local and imperial magistrates. As a result, episcopal corruption, which is evidenced since the earliest times, changed in a similar fashion throughout these centuries as is testified by Late Roman Hispania documentation.

Key words: Ecclesiastical authority, Spanish bishops, fourth century.

Si hubiéramos de creer, como asegura la tradición cristiana, que los obispos son los sucesores de los apóstoles², entonces cabría afirmar que la corrupción del episcopado se remonta al tiempo mismo de Jesús. No sólo fue uno de los apóstoles quien lo traicionó a cambio de una gratificación económica y fueron todos quienes lo abandonaron en las horas cruciales de su procesamiento y ejecución, sino que ya durante su vida pública Jesús hubo de reprender las ambiciones desmedidas de algunos de ellos y recordarles que habían sido llamados para servir, no para ser servidos ni para ostentar poderes mundanos (Mc 10,35-45; Mt 20,20-28; Lc 22,24-27).

No obstante, en el imaginario de las siguientes generaciones, los apóstoles fueron recordados como figuras tan grandiosas que su desaparición natural en modo alguno pudo ser colmada por sus supuestos herederos espirituales, los obispos. Teodoro de Mopsuestia, el primero en intentar reconstruir la historia primigenia del episcopado, lo afirma sin paliativos: aunque los sucesores de los apóstoles llevaron inicialmente este mismo título, se sentían avergonzados de ser llamados así dada su indignidad en comparación con aquellos elegidos por Jesús. Siglos antes, Clemente de Roma (*1 Corintios*, 44, 1) escribía que ya los apóstoles tuvieron conocimiento, por inspiración del propio Jesucristo, de las futuras luchas internas por los cargos episcopales, y Cipriano aseguraba que los apóstoles elegían obispos y sacerdotes en presencia del pueblo para evitar que gente indigna accediera al ministerio del altar, y que cuando, a pesar de todo, esto ocurre se quebranta la voluntad de Dios en beneficio de la humana (*Ep.* 67, 4, 4).

Estos datos bastan, creo, para probar que el oficio episcopal fue investido desde fechas muy tempranas con un poder especial y que ello llevó a luchas internas y a la corrupción. Naturalmente, si esto era así ya en el siglo I, cuando el cristianismo no pasaba de ser una secta minoritaria del judaísmo, el poder y la

2. Los testimonios históricos son a este respecto innumerables. Como mero recordatorio baste citar algunos especialmente representativos de los siglos I-IV: Clemente de Roma, *1 Cor*, 42, 4; 44,2-3; Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías*, 32,4; Cipriano, *Eps.* 3,3,1; 66,1,1; 67, 4,3; Jerónimo, *Ep.* 146, 1; Teodoro de Mopsuestia, *Comentario a 1 Tim* 3.

corrupción se acrecentaron lógicamente en el siglo IV, cuando la Iglesia asumió un papel institucional dentro del Imperio y sus clérigos fueron agasajados con privilegios que nadie habría soñado en los primeros tiempos. Pero sería erróneo pensar que asistimos a un proceso secular que sólo cambió en intensidad o amplitud a lo largo de los años. En realidad, ni el poder ni la corrupción episcopales del siglo I son equiparables en su naturaleza a los del siglo IV, como intentaré mostrar en las páginas que siguen. Los datos de Hispania no son siempre extrapolables a otras zonas distantes del Imperio, pero sin duda reflejan bien la realidad de la Iglesia occidental y vienen a ratificar que el cristianismo hispano, también en esto, no fue una excepción en el entorno cultural de su tiempo.

1. FUNCIÓN Y PODER EPISCOPAL

El oficio episcopal conoció funciones y dignidades muy diversas en los cuatro primeros siglos de nuestra era, siendo en este aspecto el mejor exponente histórico de las transformaciones que conoció la propia Iglesia en tan prolongado período³. Es importante tener en cuenta esta evolución porque el poder asumido por los obispos explica lógicamente los abusos que se le atribuyen y las tentaciones mundanas que tan a menudo atestiguan las fuentes. El otro lado de la moneda, el más positivo y más encarecido por los historiadores cristianos, es, por supuesto, la entrega y honestidad con que la mayoría de ellos ejercieron sus cargos, mereciendo no pocas veces la consideración eclesiástica de santos, confesores y mártires. El propio Amiano Marcelino (22, 5, 4; 27, 3, 13), historiador pagano que no duda en destacar la ambición y crueldad de algunos obispos de mediados del siglo IV, reconoce el ascetismo y humildad de tantos otros que ejercían una encomiable labor pastoral en provincias y ciudades de todo el Imperio (*Ibid.* 27, 3, 15). Sin ánimo de establecer una secuencia rígida, creo que el prestigio y poder social del episcopado conoció al menos tres etapas en estos primeros siglos, revistiendo en cada una de ellas una dignidad y potestad peculiar. Conviene conocerlas porque no se trata solamente de fases o formas de poder sucesivas, sino acumulativas. Quiero decir que la dignidad asumida por el episcopado en el siglo IV no es sólo la específica de la Iglesia triunfal del Bajo Imperio, sino también la propia de siglos anteriores. Veamos, pues, de manera muy sintética, estas etapas:

A) La autoridad episcopal, que surge en la segunda mitad del siglo I, tiene en sus inicios un ámbito de aplicación muy reducido. Se trataba de un cargo de confianza

3. Cf. CHADWICK, H.: «The Role of the Christian Bishop in Ancient Society», en *Protocol of the 35th Colloquy of the Centre for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture*. Berkeley, 1980, 1-14. La rigurosa, pero demasiado sintética, intervención de Chadwick en este coloquio fue seguida por las respuestas no menos interesantes de P. Brown, R. M. Grant, R. MacMullen y M. H. Shepherd y por un debate final de todos los participantes (pp. 15-47), que son de obligada consulta para una visión más completa del tema abordado.

de la comunidad cristiana local, que solía recaer en los primeros conversos o en personas que gozaban de cierto prestigio entre los fieles (Clemente de Roma, *1 Corintios*, 42, 4; 44,3). Los preceptos dados en Tito (1,5-7) y 1 Timoteo (3,1-7) dejan claro dos cosas: que el cargo no exonera la posible indignidad de quien lo ocupa y que éste debe poseer las virtudes propias de un ejemplar *paterfamilias*, es decir, de alguien «que rija bien su propia casa, que mantenga a sus hijos en sumisión con toda honestidad; que si uno no sabe regir su propia casa, ¿cómo va a cuidar de la Iglesia de Dios?» (1 Timoteo, 3, 4-7). La función episcopal de estos primeros tiempos es acorde con unas iglesias formadas por un puñado de familias que intentan seguir unas normas morales estrictas y que llevan a cabo una intensa labor de solidaridad interna. Es un tiempo en que su autoridad, nacida y limitada al ámbito familiar y municipal, suele estar espiritualmente subordinada a la de los fundadores y misioneros itinerantes, los cuales mantenían la cohesión y vitalidad de diversas comunidades bajo el título de apóstoles, profetas o maestros. De ahí que todavía a mediados del siglo II autores como Justino apenas mencionen a los obispos y dejen patente que la dirección comunitaria no estaba aún plenamente institucionalizada. El episcopado se fue configurando, no obstante, como un cargo carismático y ello dejará en los siglos siguientes una fuerte impronta, pues siempre se dará por supuesto, aun cuando la realidad lo desmintiese, que este ministerio sólo debía recaer en personas imbuidas y guiadas por el Espíritu de Dios. Así lo reafirma de manera contundente Cipriano precisamente en la carta que dirigió a diversas comunidades hispanas a mediados del siglo III, donde subraya que los obispos deben observar una «conducta limpia e intachable», de modo que sólo se deben elegir para este cargo «a los que conste que son escuchados por Dios, después de diligente y auténtico examen» (*Ep.* 67, 2,1)⁴.

B) El primer testimonio de que el rango episcopal –entre otros cargos eclesiásticos menos importantes– es en sí mismo digno de un alto respeto lo encontramos en las cartas de Ignacio de Antioquía, escritas durante su viaje a Roma, donde sería martirizado hacia el año 110⁵. Desgraciadamente, la transmisión literaria

4. El carácter carismático o institucional de la autoridad eclesiástica se ha simplificado sobremedida, sobre todo en época reciente, por la añoranza o reivindicación religiosa de un tiempo primigenio, espiritualmente idealizado, que se habría corrompido al paso de los siglos, especialmente tras la conversión de Constantino y la alianza de la Iglesia con el Imperio romano. Esta visión, que ya fue asumida por la historiografía protestante, no tiene apoyo documental. Por contra, como ya mostró Hans VON CAMPENHAUSEN (*Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*. Londres, 1969, esp. 238 y ss.), desde un punto de vista teológico, el poder episcopal, plenamente conformado a mediados del siglo III, nunca fue ni puramente carismático ni puramente institucional. Esclarecedoras observaciones historiográficas pueden verse también en HANSON, R. P. C.: «Office and the Concept of Office in the Early Church», en Íd.: *Studies in Christian Antiquity*. Edimburgo, 1985, pp. 117-143 y RAPP, C.: *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. University of California Press, 2005, p. 6 y ss.

5. Cf. NAUTIN, P.: «L'évolution des ministères au II et III siècles», *Revue de Droit Canonique* 23 (1973), pp. 47-58; EDWARDS, M.: «The Development of Office in the Early Church», en ESLER, P. F. (ed.): *The Early Christian World*. Londres, 2000, vol. I, pp. 316-329, esp. 317-319; TREVETT, Ch.: «Charism and Office in a

de estas cartas está plagada de incertidumbres y cabe pensar que algunas expresiones fueron interpoladas en la segunda mitad del siglo II⁶. En todo caso, estamos ante un tipo nuevo de dignidad episcopal, una figura que Ignacio compara a la de Dios Padre mientras que los presbíteros serían su senado (*Carta a los tralianos*, III,1). En la vida real, su autoridad tiene ya una dimensión ciudadana que a veces lo obliga a delegar en otros clérigos de rango inferior (*Carta a los Esmirniotas* VIII,1), por lo que Orígenes, poco dado a exaltar la figura episcopal, reconoce que:

ha de compararse al que manda en la iglesia de cada ciudad con el que manda sobre la ciudad misma, y se comprenderá que, hablando en general, aun los consejeros y gobernantes de la Iglesia de Dios, que dejan mucho que desear y son más desidiosos en parangón con los de más fervor, no por eso dejan de superar, en lo que atañe a progreso en la virtud, las costumbres de los consejeros y gobernantes de las ciudades (*Contra Celso*, 3, 30. Trad. de D. Ruiz Bueno).

De este modo asistimos a un doble fenómeno: por una parte, el obispo, cuyas prerrogativas sacerdotales son ya predominantes, encarna y representa cada vez más en exclusiva la realidad eclesial, según gustaba subrayar a Cipriano (*cf.* p. ej. *Ep.* 66, 8), y ello explica que la consagración de un obispo sólo puedan otorgarla otros obispos, como queda patente en la *Tradición apostólica* 2. Y por otra parte, esa misma circunstancia explica que muchos obispos deban hacer frente a opositores doctrinales y a personas de diferente calaña moral que ambicionan el puesto y urden las más diversas intrigas para ocuparlo. Se inicia así una larga etapa de consolidación y predominio del llamado episcopado monárquico, cuya autoridad y prestigio irán entrañablemente vinculados a los de la ciudad donde se ejerce. Lo que explica, por otra parte, que al menos desde mediados del siglo III se perciba la existencia de una jerarquización dentro del episcopado, ocupando la cúspide los obispos de Roma, Alejandría y Antioquía⁷.

Changing Church», en KREIDER, A. (ed.): *The Origins of Christendom in the West*. Edimburgo, 2001, pp. 179-203; TEJA, R.: «Las instituciones helenística-romanas y los orígenes del episcopado monárquico», en HERNÁNDEZ, L. y ALVAR, J. (eds.): *XXVII Congreso Internacional de Historia Antigua. Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*. Valladolid, 2004, pp. 529-550.

6. *Cf.* estado de la cuestión en la excelente introducción de J. J. Ayán a su edición y traducción de las *Cartas* de Ignacio de Antioquía (Madrid, 1991, pp. 34-100). Mi opinión es que al menos algunas ideas de fuerte sesgo monarquiano transmitidas en el epistolario ignaciano son más propias de finales que de inicios del siglo II (p. ej.: *Carta a los tralianos*, II-III, 2 o *Carta a los esmirniotas*, VIII), pero todavía hoy no faltan excelentes historiadores (Trocmé, Cothenet, Hanson, Edwards, Rapp...) que las consideran genuinas del mártir antioqueno.

7. CAMPENHAUSEN: *Ecclesiastical Authority*, p. 238 y ss. RAPP, C.: *Holy Bishops*, *op. cit.*, p. 56 y ss. HANSON: «Office and the Concept...», *op. cit.*, p. 128 y ss. NAUTIN, P.: «L'évolution des ministères...», *op. cit.*, p. 51 y ss. Pero se trata de un largo proceso que sólo alcanzará su madurez en el siglo VI, como ha mostrado Denis FEISSEL («L'évêque, titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VII^e siècle», en *Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, vol. I. Roma, 1989, pp. 801-828, esp. 803 y ss.).

La asimilación del poder episcopal al de las magistraturas superiores municipales se hizo lógicamente perceptible para toda la ciudadanía, y a ello contribuyó, quizá de manera decisiva, el declive irreversible de las curias y de las ciudades en general, especialmente como órganos de gestión y de cohesión social y política⁸. Pensemos que al menos desde mediados del siglo III algunas comunidades cristianas, presididas por su obispo, llevaban a cabo una labor social de mucha más envergadura que la realizada por las instituciones públicas: la iglesia de Roma era capaz de alimentar mil quinientas viudas y necesitados, y esta capacidad asistencial quizá pueda rastrearse hasta el siglo anterior, pues Marción, un cristiano de base, donó a esta iglesia 100.000 sestercios. La de Cartago, por su parte, podía reunir una cantidad similar o superior para liberar a los numerosos romanos que había caído presos de los bárbaros a mediados del siglo III (Cipriano, *Ep.* 62). Sabemos, además, que desde mucho antes, al menos desde finales del siglo II, los dirigentes de algunas comunidades recibían un salario mensual y gratificaciones ocasionales equiparables a las de los magistrados civiles y militares (Eusebio, HE, V,28,10; VI, 43, 11; Cipriano, *Eps.* 1,I; 38, 1-2; 39,4-5). No sorprende, pues, que al igual que en la esfera política se competía por las magistraturas, también en las comunidades se produjesen intrigas en favor o en contra de determinados candidatos o para deponer a los ya elegidos. Escandalizados por la indecencia de algunos procedimientos, cristianos como Clemente de Roma los tenían por obra diabólica de la que ya había prevenido el propio Jesús. Más realista, Orígenes denunciaba a principios del siglo III la codicia, ignorancia, despotismo e inmoralidad clerical que se dejaba sentir en la degradación religiosa de toda la comunidad (*Com. XVI, 22 sobre Mateo*). Esta crítica de Orígenes pone de relieve un aspecto trascendental de la función episcopal en esta época: la suerte de la comunidad, su vitalidad o declive, dependía en buena medida del obispo que la dirigía. Por eso, Tertuliano aseguraba que si los pastores son malos, el ganado es presa de animales salvajes, lo que suele acaecer cuando el clero abandona a su grey en tiempos de persecución (*Sobre la huida*, 11). Es, por lo demás, una realidad ampliamente documentada. Recordemos, sólo a modo de ilustración, cómo la comunidad de Atenas estuvo a punto de desaparecer cuando su obispo Publius murió mártir, pero logró recuperarse gracias al celo entusiasta de Cuadrato, su nuevo obispo (Eusebio, HE, IV,23). Cipriano (*Ep.* 55,11) narra el caso del obispo Trófimo, que apostató con la mayor parte de la comunidad durante la persecución, pero luego se arrepintió e hizo penitencia y los demás siguieron su ejemplo. Algo parecido ocurrió en otras muchas comunidades (Cipriano, *Ep.* 59, 10), entre las que se cuentan algunas hispanas de las que

8. Sobre la documentación y valoraciones historiográficas de este aspecto, tan íntimamente relacionado con la temática de este trabajo, cf. FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: «Poder, pobreza y sociedad en la Antigüedad tardía», I *Encuentro de Historia de Cantabria*. Santander, 1999, vol. I, pp. 65-92, y RAPP, C.: *Holy Bishops, op. cit.*, p. 183 y ss. y p. 279 y ss.

hablaremos más adelante⁹. Tan relevante papel de los obispos sólo podía redundar, obviamente, en el declive irreversible de confesores, profetas y maestros carismáticos, viejos rivales de la autoridad episcopal.

Por otra parte, al igual que algunos magistrados municipales eran promovidos a cargos de ámbito provincial o imperial, también algunos obispos conocieron desde mediados del siglo III un tipo similar de reconocimiento y promoción. Y ello en un doble sentido: directamente, es decir, siendo ellos mismos investidos de una autoridad política, como fue el caso célebre de Pablo de Samosata, que se enriqueció antes y durante su episcopado mediante procedimientos injustos y sacrílegos (Eusebio, *HE*, VII, 30, 6-9), o bien indirectamente, al actuar los obispos como supervisores del comportamiento de magistrados cristianos, como ilustran diversos cánones de los concilios de Elvira (can. 56) y Arlés (can. 7). No sin razón podía lamentarse el obispo Dionisio de Alejandría de haber sufrido durante la persecución de Decio «confiscaciones, proscripciones, despojo de los bienes, destitución de dignidades, indiferencia por la gloria mundana, desprecio de alabanzas de gobernantes y senadores» (Eusebio, *HE*, VII, 11, 18. Trad. de A. Velasco Delgado). El propio Eusebio, como es sabido, describe las décadas finales del siglo III como un período de expansión y esplendor terrenal del cristianismo, reflejado, entre otros extremos, en la proliferación de lujosas iglesias y el agasajo otorgado a los obispos por los gobernadores y magistrados del Imperio (*HE*, VIII, 1, 5).

C) Aunque, como acabamos de decir, algunos obispos gozaron desde el siglo III de gran prestigio y autoridad, fue a partir de la dinastía constantiniana cuando el episcopado y sus concilios se vieron formalmente investidos de una dignidad propia de magistrados e instituciones estatales, y fueron, en consecuencia, proclives a caer en las mismas villanías. De este modo, tanto vemos a obispos (y otros clérigos) actuando de intermediarios o embajadores ante enemigos del Imperio (Amiano, 20, 7, 7; 29, 5, 15; 31, 12, 8-9 y 15, 6), como protagonizando incidentes violentos y degradantes que, cual fue el caso del obispo de Roma, escandalizaban a Amiano Marcelino (27, 3, 14) e hicieron posible que el también pagano Pretexato, que ostentó las máximas dignidades del Imperio, pudiera ironizar sobre su disposición a convertirse de inmediato al cristianismo si se le concedía esta sede episcopal (Jerónimo, *A Pamaquio, contra Juan de Jerusalén*, 8 = PL 23, 361). No es

9. HARNACK A. von: *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles*. Paris, 2004 (4ª y última ed. alemana de 1924), esp. 536 y ss. KYRTATAS D. J.: «The Significance of Leadership and Organization in the Spread of Christianity», en HARRIS, W. V. (ed.): *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation*. Leiden-Boston, 2005, pp. 53-68. En los años difíciles de finales del siglo IV e inicios del V, fueron muchos los escritores cristianos que gustaban recordar cómo en tiempos de persecución o desventura el obispo debía ponerse al frente de su comunidad y dar ejemplo de firmeza y fe. Cf. como muestra, Sinesio (*Discursos* II, 6), Agustín (Ep. 228, 5) y Prudencio (*Peristephanon*, 6, 7 y 13), así como las observaciones de GALEANI, G.: «La dimensione spettacolare del martirio nel Peristephanon di Prudenzio», *Istituto Lombardo (Rend. Lett.)*, 135 (2001), pp. 273-286, esp. p. 279 y ss.

otra cosa lo que ilustra, ya en el siglo v, la renuencia de Daniel el Estilita a ser investido sacerdote, a pesar de la insistencia del emperador León I y del pueblo de Constantinopla (pero no así de su envidioso obispo Genadio), consciente a la postre de que su prestigio espiritual se derrumbaría si abandonaba su irreprochable vida ascética en la soledad de su columna para gozar las mieles del poder en la jerarquía eclesiástica (*Vida de Daniel el Estilita*, 42-44).

A este reconocimiento público, que acabará siendo sancionado por algunas leyes imperiales¹⁰, debe añadirse la riqueza y poder social de numerosos obispos, cuyo comportamiento está ya muy alejado del ministerio carismático de los primeros tiempos. Según tendremos ocasión de ver, en esta época la dignidad episcopal no sólo atrae a los más ambiciosos, como lamenta Agustín (*Ep.* 213, 1), sino que también es objeto de manipulación por los emperadores¹¹. Y de una manera menos ostentosa, pero quizá más trascendente socialmente, muchos obispos actúan ahora como grandes patronos de la comunidad cristiana y de la sociedad en general. Un poder tan extraordinario no podía sino verse asediado por múltiples formas de corrupción, desde aquellas de naturaleza política o económica hasta las no menos llamativas de degradación moral y religiosa¹². Todas ellas están ampliamente documentadas en los textos hispanos del Bajo Imperio.

10. Eusebio, HE, X, 7, 1-2 (concesión de privilegios al clero); Eusebio, VC, IV, 27, 2 (rango de ley para los acuerdos conciliares); CTh I, 27,1, del año 318 ó 321 y *Constitución Sirmondiana I*, del 333 (ambas sobre la *audientia episcopalis*), rescripto de Valentiniano II (24 de febrero de 385) y Valentiniano III, *Novella* 17 (julio del 445), que reafirma la autoridad de la sede romana (= León Magno, *Ep.* 11). Cf. otras referencias en GAUDEMET, J.: *L'Église dans l'empire romain (IV^e-V^e siècles)*. Paris, 1958, p. 172 y ss. PIETRI, L.: «L'Organisation d'une société cléricale», en MAYEUR, J.-M. et alii: *Histoire du christianisme. 2. Naissance d'une chrétienté (250-430)*. Paris, 1995, pp. 557-584, esp. 566-567, y CLARK, G.: *Christianity and Roman Society*. Cambridge, 2004, p. 95 y ss.

11. Un amplio muestrario de comportamientos episcopales que ilustran esta realidad puede verse en GOTTLIEB, G.: «Les évêques et les empereurs dans les affaires ecclésiastiques du 4^e siècle», *Museum Helveticum* 33 (1976), pp. 38-50; FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: «Conflicto arriano y compromiso político en el episcopado latino del Bajo Imperio», en MORFAKIDIS, M. y ALGANZA, M. (eds.): *La religión en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia moderna*. Granada, 1997, pp. 221-248, y RAPP, C.: *Holy Bishops*, op. cit., p. 235 y ss.

12. Cf. referencias y bibliografía en LEPELLEY, Cl.: «Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique», en REBILLARD, É. y SOTINEL, Cl. (eds.): *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité*. Roma, 1998, pp. 17-33 y BROWN, P.: *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Hannover, 2002, esp. pp. 45-73. Las tendencias pesimistas que se aprecian en la literatura e historiografía cristiana de finales del siglo iv e inicios del v se deben en gran parte a este declive espiritual de la Iglesia, aunque en ello insiste poco, creo, el magistral estudio de DUVAL, Y.-M.: «Les métamorphoses de l'historiographie aux IV^e et V^e siècles. Renaissance, fin ou permanence de l'Émpire romain», en *VII^e Congrès de la Fédération Int. des Associations d'Études Classiques*. Budapest, 1984, vol. II, pp. 137-182.

2. LOS PRIMEROS OBISPOS DE HISPANIA

Las primeras referencias históricas sobre el episcopado hispano son muy tardías. Pero la más antigua de ellas, la carta sinodal que Cipriano envió a las comunidades de Mérida y León-Astorga (*Ep.* 67), describe en detalle algunas conductas reprobables de los obispos de estas y otras iglesias hispanas, así como de un amplio sector de la grey que se solidarizó con ellos. El origen y el fondo del problema había sido, como se sabe, la apostasía masiva de clérigos y laicos durante la persecución de Decio. Informado de primera mano por fieles de aquellas ciudades, Cipriano censura al obispo Basíledes haber recurrido a falacias y mentiras ante el papa Esteban con el fin de ser repuesto en su sede, probablemente Mérida¹³. Y por añadidura, estando enfermo blasfemó tan gravemente que por iniciativa propia depuso el episcopado (*Ep.* 67, 6,2). Para Cipriano no eran menos graves los pecados cometidos por el obispo Marcial, que frecuentaba banquetes lujuriosos de los gentiles, como miembro de una asociación, y enterró a sus hijos en la misma a la manera pagana, además de otros «muchos y graves delitos» que no especifica (*Ibid.* 6,2). Son llamativas las circunstancias de estos comportamientos, pues ratifican que las creencias en la vida de ultratumba no constituyeron una motivación decisiva para la conversión o la apostasía, de modo que, si bien conocemos casos de paganos que pedían ser bautizados en su lecho de muerte, como atestigua el canon 39 del concilio de Elvira, tampoco faltaron cristianos, obispos incluso, que estando enfermos volvieron a sus viejas supersticiones, sin miedo al más allá, como ilustra el caso de Basíledes, o bien enterraban a sus hijos siguiendo las tradiciones paganas, como hizo Marcial, lo que explica, por otra parte, que las costumbres y rituales funerarios apenas cambiasen en estos primeros siglos de cristianización¹⁴.

Valoradas en su conjunto, todas estas faltas del episcopado hispano son esencialmente de orden moral y religioso, es decir, afectan a ese primigenio ideal del obispo descrito en las cartas deuteropaulinas y en los primeros escritos cristianos. No hay indicios de que estos obispos gozaran de poderes similares al de los magistrados municipales y menos aún a los de los cortesanos o miembros de la burocracia imperial. Más bien al contrario, la vinculación de Marcial a una asociación

13. El sínodo en cuestión debió celebrarse a finales del año 256, firmando la resolución 37 obispos africanos. Sobre los indicios que parecen vincular a Basíledes con la sede emeritense y a Marcial con la de Asturica Augusta, y sobre otras cuestiones relevantes de este escrito, cf. CLARKE, G. W.: «Prosopographical Notes on the Epistles of Cyprian. I. The Spanish Bishops of Epistle 67», *Latomus* 30 (1971), pp. 1141-1145; Íd.: *The Letters of St. Cyprian of Carthage (Ancient Christian Writers, 47)*. New York, 1989, vol. IV, pp. 139-158, y TEJA, R.: «La carta 67 de S. Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones», *Antigüedad y Cristianismo* VII (1990), pp. 115-124.

14. MACKENNA, S.: *Paganism and pagan Survival in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington, 1938, 35 y ss. FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: «Ritual y autoridad en el concilio de Elvira», *Homenaje a Julián Cabrera*. Granada, 1993, pp. 545-69, esp. p. 559 y ss. MACMULLEN, R.: *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven, 1997, pp. 109-112; FRANKFURTER, D.: «Beyond Magic and Superstition», en BURRUS, V. (ed.): *Late Ancient Christianity*. Minneapolis, 2005, pp. 255-284, esp. p. 264 y ss.

podría indicar su pertenencia a un estrato relativamente humilde de la población¹⁵. Esto es, naturalmente, lo que cabe deducir de este testimonio aislado, aunque nada extrañaría que ya en estas fechas hubiera en Hispania obispos que acapararon poderes o cometieron abusos de otro género, como el propio Cipriano testimonia para diversos lugares del Imperio (*De lapsis*, 6-9)¹⁶. Lo que parece más evidente es el triple equilibrio de poderes que atestigua esta carta sinodal: 1) el de Roma frente a la autonomía de cada comunidad, lo que explica que fieles y clérigos busquen consejo y apoyo en diversas iglesias hispanas (aquí se cita a Zaragoza y se alude a otras de manera imprecisa) o en sedes prestigiosas del Imperio (como es el caso de Cartago y, por supuesto, de Roma). En suma, Roma, aunque goza de una indudable primacía espiritual, no es todavía reconocida, ni siquiera en Occidente, como una instancia suprema de apelación y, en consecuencia, no tiene la última palabra en la resolución de los conflictos eclesiales. 2) El poder episcopal y el de la *plebs* o comunidad de fieles parecen igualmente equilibrados, de modo que tanto el obispo como la comunidad toman iniciativas propias, y en este caso contradictorias. Este equilibrio se está ya inclinando a favor del obispo, que no tardará en asumir una autoridad superior a la de la comunidad. 3) El poder episcopal está igualmente equilibrado con el poder sinodal, sin que el primero se vea todavía contrarrestado por el segundo. De hecho, no se alude ni parece que se celebrara en Hispania concilio alguno para tratar los graves problemas de la época. Y ni siquiera es seguro que lo hiciera Cipriano, pues más bien parece que los obispos firmantes de la carta 67 se encontraban en Cartago porque poco antes se habían reunido para tratar otros problemas.

Sólo en este último punto la situación parece haber cambiado considerablemente cincuenta años después, cuando a inicios del siglo IV se celebra en *Iliberis* su célebre y controvertido concilio, donde quedarían regladas numerosas cuestiones referentes al comportamiento y autoridad episcopal¹⁷. Diversos cánones reafirman, en efecto, la autoridad espiritual máxima del obispo en el seno de las comunidades, pero nada indica que los miembros del clero gozaran de otras prerrogativas o ejercieran algún tipo de influencia en el ámbito político o social. En palabras de González Blanco, la jerarquía congregada en Elvira «no parece tener poder más que hacia adentro»¹⁸. No sorprende, por tanto, que muchos problemas

15. TEJA, R.: «*Exterae gentes*»: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira», en SOTOMAYOR, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (eds.): *El concilio de Elvira y su tiempo*. Granada, 2005, pp. 197-228, esp. pp. 198-199.

16. No sin razón Campenhausen escribe que el propio Cipriano «abre la serie de los obispos «curiales» que tratan de cumplir su tarea espiritual con el estilo magistral de los cónsules y procónsules, con los que no teme compararse» (*Los Padres de la Iglesia II. Los Padres latinos*. Madrid, 2001, pp. 58-59).

17. Sobre la transmisión textual de los cánones y los problemas de datación, cf. las diversas contribuciones de M. Sotomayor a la obra colectiva ya citada SOTOMAYOR, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (eds.): *El concilio de Elvira y su tiempo*.

18. GONZÁLEZ BLANCO, A.: «Clero y espiritualidad. Transformaciones y novedades en el concilio de Elvira», en SOTOMAYOR, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (eds.): *El concilio de Elvira, op. cit.*, p. 274.

abordados en este concilio lo fueran ya, cincuenta años atrás y con criterio similar, por Cipriano de Cartago. Así ocurre incluso con los dos cánones iliberitanos que aluden al poder económico de algunos obispos: el 19, que prohíbe al clero mayor hacer negocios fuera de sus provincias, y el 20, que castiga con la degradación y excomunión al clérigo que preste dinero con interés. Este último canon hace extensiva la excomunión al laico que reciba intereses y, tras ser advertido, persista en su actitud. Ambos cánones confirman, en efecto, la existencia entre el clero y la grey de personas de elevada posición económica que, atraídos por el lucro, incumplen sus compromisos religiosos y morales. Pero esto es un caso excepcional, aunque se detecte en épocas muy anteriores y en diversas partes del Imperio¹⁹. Todos los demás cánones iliberritanos referentes al episcopado inciden exclusivamente en su comportamiento ético, disciplinario o litúrgico. Destaca en este sentido el canon 18, que penaliza con excomunión perpetua al obispo y demás clérigos convictos de fornicación, y lo justifica, a más del pecado, *propter scandalum*. Es decir, se da por supuesto que el obispo debe ser modelo de comportamiento moral para los fieles. El mismo argumento reaparece en el canon 65, que obliga a los clérigos a repudiar inmediatamente a sus esposas adúlteras «para que no parezca que las enseñanzas de iniquidades provienen de aquellos que deben ser ejemplos de buena conducta». No es tampoco otra la razón que subyace en el canon 27, que prohíbe al obispo y al clero mayor vivir en compañía de una mujer extraña. Como es sabido, este rigor moral llevó a prohibir incluso las relaciones sexuales del clero con sus esposas así como la procreación de hijos (can. 33), y es al cabo el que inspira las numerosas decisiones sobre problemas de índole matrimonial y sexual que interesaban a todos los fieles²⁰. Hay dos cánones que censuran otras conductas episcopales. El 50, que excomulga al clero y a cualquier fiel que coma con judíos, parece explicarse por razones de carácter litúrgico y religioso. El canon 53 tiene, en cambio, una justificación claramente disciplinaria, pues recuerda la ya vieja norma eclesiástica de que toda persona excomulgada por un obispo no sea reconciliada por otro.

Aunque esta dimensión moral y religiosa es predominante, el Concilio de Elvira permite apreciar el notorio prestigio de la jerarquía eclesiástica, especialmente de los obispos, y su inevitable incidencia sobre la vida ciudadana e institucional. Conviene subrayar que la influencia del cristianismo y del clero se dejaba sentir muy especialmente entre los sectores dirigentes de la sociedad hispana y, por tanto, debió tener un alcance muy superior al que cabría esperar de un grupo religioso relativamente minoritario. Lo más destacable en este sentido es la

19. DÍAZ TOLEDO, A.: «El Cristianismo y la idealización de los límites de la Religión: San Cipriano y el Concilio de Elvira», en MARTÍNEZ PADILLA, C. (ed.): *A la Memoria de Agustín Díaz Toledo*. Almería, 1995, pp. 13-20.

20. FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: «Mujer y matrimonio en el Concilio de Elvira», en SOTOMAYOR, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (eds.): *El Concilio de Elvira, op. cit.*, pp. 275-322.

autoridad espiritual que el episcopado ejerce sobre estos tres sectores de las elites hispano-romanas: En primer lugar, sobre algunas matronas, terratenientes, esclavistas y hombres de negocios (cans. 5, 19, 20, 41, 49, 57). En segundo lugar, sobre los magistrados cristianos, cuyo número debió ser ya lo suficientemente importante para merecer ser discutido en el sínodo y regular su situación y comportamiento con respecto a las prácticas litúrgicas cristianas (can. 56). Y en tercer lugar, pero no menos importante, sobre flámines y sacerdotes paganos que, de manera sorprendente para el hombre de hoy, se convertían al cristianismo y pretendían compatibilizarlo con el *status* y las funciones que su puesto le asignaba en las prácticas culturales de la religión tradicional romana (cans. 2, 3, 4, 55). Sobre todas estas personas y sectores sociales los obispos reunidos en Elvira fijaron una serie de normas que, al margen de su contenido espiritual, presuponían el sometimiento religioso de los primeros y la autoridad indiscutible de los segundos.

Desgraciadamente, los cánones iliberritanos, a pesar de su riqueza informativa, son un testimonio aislado, y nada sabemos en detalle sobre la influencia social y política que ya debería ejercer el episcopado en muchas ciudades de Hispania. Ni siquiera podemos asegurar, aunque sea lo más probable, que parte de los numerosos sarcófagos esculpturados hispanos fechados a inicios del siglo iv fueran la última morada de algún obispo poderoso²¹. Podemos, no obstante, suponer que esto era así al menos por dos razones: por el papel relevante que juega la jerarquía dentro de las comunidades, como atestigua el propio concilio, y, en segundo lugar, porque en estas fechas de inicios del siglo iv, si no antes, comienzan a documentarse lo que podríamos llamar dinastías episcopales, esto es, personajes influyentes que acaparan los cargos superiores de la jerarquía eclesiástica y consiguen transmitirlos a descendientes de la misma familia²².

3. INDISCIPLINA Y AMBICIÓN EPISCOPAL: EL TESTIMONIO DE SÉRDICA

En la primera mitad del siglo iv la información de mayor interés sobre el poder y la corrupción episcopal se encuentra, sin duda, en las actas del concilio de Sér-dica, celebrado el año 342 ó 343²³. La convocatoria de esta asamblea por los emperadores Constante y Constancio, su celebración tras el abandono de la mayoría de obispos orientales que se reunieron en un sínodo alternativo (en su mayoría estos obispos disidentes se oponían al Credo homousiano de Nicea y eran de algún

21. SOTOMAYOR, M.: *Sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada, 1975 (cf. una sucinta enumeración en pp. 11 y 12).

22. TEJA, R.: «Las dinastías episcopales en la Hispania tardoimperial», en *Id.: Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid, 1999, pp. 135-146; RAPP, C.: *Holy Bishops*, *op. cit.*, p. 195 y ss.

23. Sobre los problemas de datación de este concilio, cf. BARNES, T. D.: «Emperors and Bishops, A.D. 324-344: Some Problems», *American Journal of Ancient History*, 3 (1978), pp. 53-75, esp. p. 67 y ss.

modo partidarios del subordinacionismo del Hijo respecto al Padre), la fijación de los cánones en versión griega y latina, y, en fin, la transmisión textual de los mismos, todo ello constituye uno de los capítulos más complejos de la historia de la Iglesia bajoimperial²⁴. Hay que tener en cuenta, además, que muchos cánones fueron aprobados para censurar conductas de determinados obispos, aunque nunca se les mencione, y que el concilio en su conjunto fue un auténtico ajuste de cuentas del episcopado trinitario (mayoritario en Occidente y Egipto) contra los obispos orientales o de tendencia arriana que habían gozado en los años previos del apoyo de Constantino y de su hijo Constancio. No obstante, el concilio de Sédica es un documento muy valioso para el conocimiento del episcopado hispano porque la inmensa mayoría de sus cánones fueron aprobados a propuesta de Osio de Córdoba y porque sabemos que la querrela tuvo una fuerte repercusión en Hispania, implicándose en ella numerosos e importantes obispos de sus diversas provincias²⁵. Su valor informativo es, si cabe, mayor para nosotros porque casi la totalidad de los cánones inciden especialmente en las conductas inapropiadas de los obispos, de manera que, en su conjunto, puede en efecto afirmarse, como ya hizo Batiffol, que en Sédica se elaboró una auténtica *constitutio de episcopis*²⁶.

No sorprende, por otra parte, que sea precisamente ahora, consumada ya la reforma constantiniana, cuando percibimos en toda su crudeza la corrupción espiritual y material de muchos obispos, en particular de aquellos cercanos a la Corte o de quienes ocupaban cátedras de ciudades importantes. Así se constata en el inicio mismo del canon 1, donde, a propuesta de Osio, se aprobó erradicar la *perniciosa corruptela* de algunos obispos que, movidos *avaritiae ardore et ambitioni*, no se contentaban con ejercer su labor en las ciudades donde habían sido elegidos, sino que buscaban ganar poder (*dominationem habeant*) accediendo ilegítimamente a sedes de más relieve. Los términos y expresiones latinas de este canon, prácticamente idénticas al castellano moderno, no dejan lugar a dudas sobre el poder episcopal y la corrupción que ello generaba en no pocas ocasiones. Que fueran todavía elegidos por el pueblo cristiano no era ya una garantía, pues, como

24. Uno de los más recientes y valiosos estados de la cuestión es la obra de HESS, Hamilton: *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*. Oxford, 2002, esp. p. 95 y ss., que incorpora en un apéndice las excelentes ediciones críticas de los cánones (sus versiones latina, griega y teodosiana) publicadas por TURNER, C. H.: *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima: canonum et conciliorum Graecorum interpretationes Latinae*, I,1. Oxford, 1899, acompañadas de una traducción inglesa. Para evitar confusiones, mis referencias a los cánones de Sédica siguen el texto y la numeración de la edición latina, que no siempre coincide, como es sabido, con las otras versiones.

25. SIMONETTI, M.: «La crisis ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna», en *Hispania romana*. Roma, 1974, pp. 127-47; FERNÁNDEZ UBIÑA J.: «Los Arrianos hispanorromanos del siglo IV», *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46 (1994), pp. 385-391.

26. BATIFFOL, P.: *La paix constantinienne et le catholicisme*. Paris, 1914, p. 434. Sobre este aspecto, cf., además MESLIN, M.: *Les Ariens d'Occident*. 335-430. Niort, 1967, p. 260; SIMONETTI, M.: *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma, 1975, p. 561 y ss.; HANSON, R. P. C.: *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy*. 318-381. Edinburgh, 1988, p. 849 y ss.

denuncia el canon 2, algunos ambiciosos lograban sobornarlo mediante gratificaciones y recompensas (*praemia et mercedem*). De hecho este canon deja entender que la opinión y el voto del pueblo cristiano podían ser fácilmente comprados con los donativos de unos pocos poderosos que aspiraban a la elección, una realidad que, por otra parte, se documenta en numerosas fuentes cristianas²⁷. La ambición era a veces de tal calibre que, según denuncia el canon 14, algunos obispos no dudaban en viajar a ciudades más importantes que las suyas con el fin de desprestigiar al obispo local y apropiarse de su cátedra. Por esta razón, el canon 15 limita estos viajes e impone una estancia máxima de tres semanas para los obispos que deban trasladarse a otra ciudad con el fin de atender sus negocios y propiedades, fin que viene a ratificar la riqueza de muchos jefes eclesiásticos. Es muy significativo que este canon permita al obispo viajero asistir los domingos a la eucaristía en la localidad donde se encuentran sus propiedades, sin que ello, asegura el canon, deba despertar suspicacias de que le mueve la ambición o la jactancia personal (*suspicionem ambitionis adque iactantiae*), lo que también quiere decir que en estos casos era difícil pensar que un obispo tuviera motivaciones espirituales... ¡para participar en la eucaristía! No parece, pues, que exagerara Jerónimo cuando aseguraba que en ese tiempo la Iglesia «se hizo mayor en poder y riquezas, pero menor en virtud» (*Vita Malchi*, 1).

En una época en que el sistema de patrocinio y colonato se estaba imponiendo por doquier, no puede pasarnos desapercibida su incipiente instauración dentro de la Iglesia, donde sus expresiones espirituales pueden solapar relaciones cotidianas de dependencia, pues la excomunión, que siempre suponía la marginación en el seno de la comunidad cristiana, llevaba aparejada para el clero su exclusión de la jerarquía²⁸. Presbíteros, diáconos y miembros de órdenes menores, como hemos

27. GANSHOF, F. L.: «Note sur l'élection des évêques dans l'empire au iv^e et pendant la première moitié du v^e siècle», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité. Mélanges F. de Visscher* III, 1950, pp. 467-498; GRAYSON, R.: «Les élections épiscopales en Orient au iv^e siècle», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 74 (1979), pp. 301-345; Íd.: «Les élections épiscopales en Occident au iv^e siècle», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 75 (1980), pp. 257-83; PIETRI, L.; DUVAL, Y. y PIETRI, Ch.: «Peuple chrétien ou plebs: le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident», en CHRISTOL, M. et alii (eds.): *Institutions, société et vie politique dans l'Empire Romain au iv^e siècle ap. J.-C.* Roma, 1992, pp. 373-395; TEJA, R.: «Populus et plebs? La participación del pueblo en las elecciones episcopales del cristianismo primitivo (siglos II-III)», en URSO, G. (ed.): *Popolo e potere nel mondo antico*. Milano, 2005, pp. 233-247. No es necesario recordar que estos males no eran exclusivos del clero, sino que estaban igualmente extendidos entre los poderosos laicos cristianos. Buen ejemplo de ello es *Strategius Musonianus*, que hizo una fulgurante carrera bajo los emperadores cristianos (llegó a ser prefecto del pretorio de Oriente) y asistió precisamente a este concilio de Sárdica como representante imperial. Amiano Marcelino destaca su corrupción y lo acusa de *lucrandi aviditas* (15,13,2. cf. 16,9,2 y PLRE I, 611-612), vicios en los que igualmente cayeron numerosos miembros de los *Anicii*, una de las más famosas y poderosas familias cristianas (Amiano, 16,8,13; 27,11; 30,5,4 y ss.).

28. NOUAILHAT, R.: *Saints et patrons. Les premiers moines de Lerins*. Lille, 1989, p. 107 y ss. BROWN, P.: *Power and persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*. The University of Wisconsin Press, 1992, p. 99 y ss. LOMAS, F. J.: *Dépendance et autorité dans les églises hispaniques au iv^e siècle*, en

tenido ocasión de ver, aparecen cada vez más subordinados al obispo y más ligados a su persona, de modo que, como indica el canon 16, si son castigados por éste, ningún otro podía condonarles la pena. Aunque el Concilio de Elvira ha sido a veces tachado de rigorista, en su canon 32 aprobó una propuesta menos rígida en este sentido, pues permitía a cualquier clérigo otorgar la comunión si el conde-nado estaba en peligro de muerte, circunstancia que no se contempla en Sárdica. El poder personal del obispo sobre sus propios clérigos aparece, no obstante, limitado por la autoridad superior de los concilios, del metropolitano y de Roma, de modo que es la Iglesia como institución la que ejerce ese hipotético papel de patrona. Y además los desacuerdos doctrinales constituyen la mayor preocupación del sínodo (can. 21). Pero la subordinación clerical a sus respectivos obispos no es por ello menos evidente. El canon 17 la destaca, y castiga con severidad su quebrantamiento, utilizando conceptos y términos propios del sistema de patrocinio. En Hispania, no obstante, este sistema de subordinación dentro de la Iglesia sólo lo documenta de manera inequívoca, en lo que conozco, el canon III del Concilio de Sevilla, celebrado el año 619, que ordena devolver a su obispo a los clérigos desertores del mismo, alegando que se les debe aplicar la legislación vigente sobre colonos.

No sabemos la eficacia que pudieran tener los acuerdos de Sárdica (y de otros concilios) como freno de las ambiciones episcopales. El canon 11 afirma, quizá sin ingenuidad, que las imposturas clericales no sólo deben ser corregidas doctrinalmente, sino también prevenidas mediante el miedo a un castigo. Y este castigo, como señala ese mismo canon, no es naturalmente otro que la degradación, la pérdida del cargo jerárquico y la excomunión. De ahí que en la mayoría de los casos conocidos del siglo IV, estas sanciones no fuesen tanto el veredicto de un juicio imparcial cuanto la revancha de unas facciones clericales contra otras. El cisma donatista norteafricano, la querrela arriana o el certamen priscilianista están plagados de ejemplos en este sentido. El concilio de Sárdica ofrece otros testimonios más directos sobre el prestigio mundano acaparado por el cargo episcopal. El canon 6, por ejemplo, prohíbe nombrar obispos en localidades pequeñas (*uicus aut modica ciuitas*) con el argumento explícito de que ello envilecería el nombre y la autoridad episcopal. Por eso no sorprende, como denuncia el canon 13 (aprobado a instancias de Osio, como los antes citados), que personajes ricos o de alto *status* en la administración y la justicia buscaran y consiguieran acceder a las cátedras episcopales, sin haber pasado previamente por los grados religiosos inferiores (se menciona el de lector, diácono y presbítero), ni haber probado en modo alguno ni la profundidad y sinceridad de su fe ni la rectitud moral de su conducta²⁹. La Iglesia

Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. Besançon-Paris, 1994, pp. 209-227; TEJA, R.: *Auctoritas vs. potestas: el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardo-antigua*, en Id.: *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid, 1999, pp. 97-107.

29. Es poco significativo, creo, que estos personajes poderosos no pertenecieran al orden senatorial o ni siquiera al ecuestre, pues ya hacía años que la estructura social del Imperio se regía por otros

hispana no tardará en definir una especie de *cursus honorum* clerical que presumiblemente debería poner coto a estas irregularidades, pero los padres reunidos en Sérdica ni siquiera parecen plantearse esta posibilidad, pues justifican su oposición a los nombramientos precipitados apelando al ejemplo de Pablo, lo que sin duda debe entenderse como una referencia a los escritos deuteropaulinos ya mencionados sobre esta cuestión³⁰.

La incidencia del poder episcopal en el ámbito público se pone especialmente de relieve en el canon 8, también propuesto por Osio. El concilio mostró aquí su preocupación por el elevado número de obispos que acudían a la Corte (*comitatum* dice el texto latino) no ya en busca de beneficios para la Iglesia, sino para obtener prebendas y privilegios personales, lo que provocaba, según reconoce el canon, no poco descrédito clerical y escándalo social. El sínodo no quiere, sin embargo, renunciar a las oportunidades que le ofrecía este fácil acceso a las instancias supremas del Estado, y por eso pretende regularlo con un triple condicionamiento: A) que medie una invitación del emperador (can. 8, 9a y 11), B) que medie una causa justa, como interceder por huérfanos, viudas, oprimidos y condenados al exilio o a una isla (can. 8), y C) que la intercesión ante el emperador o la Corte se lleve a cabo a través del metropolitano o del obispo de Roma. A la mediación del metropolitano se alude específicamente en el canon 9b, donde se aclara además –como ya se hizo en el canon 9a– que la petición puede transmitirla un simple diácono, a no ser que el obispo en cuestión tenga un amigo en Palacio, en cuyo caso se le permite hacer la gestión personalmente. No es necesario subrayar que todas estas especificaciones delatan no sólo la influencia de numerosos obispos, sino también la frecuencia con que la hacían valer incluso en las más altas instancias del Imperio³¹.

Como era de esperar en un concilio convocado por iniciativa del episcopado occidental y del emperador Constante (a cuya voluntad hubo de plegarse el emperador oriental, Constancio), el papel del obispo de Roma fue destacado por varios cánones que pretenden erigirlo en árbitro supremo de la Iglesia. A propuesta nuevamente de Osio, el canon 3c apela a la memoria del apóstol Pedro para justi-

parámetros. Por esta razón, lo importante no es que apenas se documenten obispos-senadores en el siglo IV, como enfatizó GILLIARD, F. D. («Senatorial Bishops in the Fourth Century», *Harvard Theological Review* 77 [1984], 135-175), quien proponía un origen curial para la mayoría. Lo realmente decisivo es la conocida cristianización de la aristocracia y que ya sea una rareza toparse con un obispo de origen humilde, como señaló este mismo historiador (*Ibid.*, p. 157 y ss.).

30. La apelación a estos escritos fue muy frecuente durante la Antigüedad tardía, como ha mostrado RAPP, Claudia: *Holy Bishops*, *op. cit.*, p. 32 y ss.

31. HESS, H.: *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, *op. cit.*, p. 201 y ss. Sobre el privilegio de acceder a la Corte y al propio emperador, y quiénes lo gozaban, cf. MILLAR, F.: *The Emperor in the Roman World (31 B.C.-A.D. 337)*. Nueva York, 1977, p. 410 y ss.; p. 551 y ss. y RAPP, C.: *Holy Bishops*, *op. cit.*, p. 260 y ss. Recuérdese que por estas fechas algunas iglesias eran consideradas lugares de refugio por convictos de graves crímenes contra el Estado, como usurpadores y magos (Amiano, 15,5,31; 26,3,3).

ficar que cualquier obispo que se considere injustamente juzgado (se sobreentiende que por un concilio) pueda apelar al obispo de Roma, y le da a éste la potestad de decidir si el caso debía ser juzgado de nuevo por los obispos que él mismo designase o bien quedaba ratificada la sentencia. El canon 7 vuelve a tratar esta potestad romana, mientras que el canon 4 subraya que, en tanto dure el proceso, no debe nombrarse obispo alguno en sustitución del condenado. El canon 10a, en fin, concede al obispo de Roma el privilegio de juzgar sobre la bondad y pertinencia de las peticiones que otros obispos manden a la Corte, lo que suponía un poder y una autoridad superior a la de los metropolitanos³².

4. APUNTES PRISCILIANISTAS

La influencia episcopal en la Corte y entre los altos magistrados tuvo su máxima expresión en el conflicto priscilianista. El tema es bien conocido y por ello me limitaré a recordar algunos casos ilustrativos³³. Lo novedoso es ahora que las influencias son recíprocas, pues si bien los obispos siguen buscando el beneplácito de la administración y de las autoridades del Estado, también los emperadores y funcionarios saben que su poder depende en buena medida del apoyo eclesiástico o, si se prefiere, de las facciones eclesiales más poderosas. Quizá por eso el certamen revistió unas veces caracteres de índole predominantemente social y política, y otras de naturaleza más religiosa, o bien una mezcla de ambas difícil de desentrañar. Cualquier visión que privilegie en exceso uno solo de estos aspectos corre, por tanto, el riesgo de la simplificación³⁴. La implicación de diferentes esferas de poder se percibe bien en la primera apelación a la autoridad imperial, la llevada

32. HESS, H.: *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, *op. cit.*, p. 179 y ss. El poder excepcional de Roma en la parte occidental del Imperio a partir del siglo IV pudo ser, en mi opinión, la causa principal del escaso y tardío desarrollo de la organización metropolitana en Hispania. Sobre este aspecto, cf. FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: «La Iglesia y la formación de la jerarquía eclesiástica», en TEJA, R. (ed.): *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*. Bari, 2002, pp. 161-203, esp. p. 190 y ss. El prestigio de la sede romana en estas fechas lo confirma Amiano Marcelino cuando define a su obispo Liberio como *christianae legis antistes* y lo cree investido *auctoritate quoque potiore aeternae urbis episcopi* (15, 7, 6 y 10), un elogio que no puede minusvalorarse por el supuesto papel anacrónico que el historiador asigna a Roma, como pretende HUNT, E. D.: «Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus», *The Classical Quarterly*, 35 (1985), pp. 186-200, esp. pp. 189-190.

33. Cf. un reciente estado de la cuestión en ESCRIBANO, M. V.: «Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo», en SANTOS, J. y TEJA, R. (eds.): *Revisiones de Historia Antigua III. El Cristianismo: problemas históricos de su origen y difusión en Hispania*. Vitoria, 2001, pp. 259-283.

34. No es ocioso contrastar, por ejemplo, el enfoque social de BARBERO, A. («El Priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?», en *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*. Madrid, 1977, pp. 77-114), con el eclesial de SOTOMAYOR, M. (*Historia de la Iglesia en España*. Madrid, 1979, p. 233 y ss.), el cultural de RUGGINI, L.: Cracco («El éxito de los priscilianistas: a propósito de cultura y fe en el siglo IV d.C.», en TEJA, R. y PÉREZ, C. (eds.): *Actas del Congreso Internacional «La Hispania de Teodosio»*. Salamanca, 1997, vol. I, pp. 39-47) y el más político de ESCRIBANO, M. V. («La disputa priscilianista», en TEJA, R. (ed.): *La Hispania del siglo IV, op. cit.*, pp. 205-230, esp. 209 y ss.).

a cabo por el obispo Hidacio de *Emerita* ante el emperador Graciano. Le había movido a ello que Prisciliano y sus partidarios quisieran arrebatarle su cátedra episcopal, y logró, con apoyo de Ambrosio, que el emperador emitiera un rescripto que, si bien dirigido nominalmente contra *pseudepiscopos et manichaeos*, justificó la deposición de los priscilianistas. Éstos, sin embargo, reaccionaron de inmediato apelando tanto a instancias eclesiásticas (o, por mejor decir, a Ambrosio y Dámaso) como políticas. Y aunque no lograron ni siquiera ser recibidos por los dos insignes obispos italianos, sí consiguieron el apoyo de Macedonio, *magister officiorum*, y la invalidación del rescripto. Esa experiencia debió hacer creer a los priscilianistas que la connivencia de los poderes públicos era el mejor recurso para alcanzar sus objetivos religiosos y eclesiásticos. Y quizá por eso acusaron de inmediato a otro de sus peores enemigos, el obispo Itacio de *Ossonoba*, ante el procónsul de Lusitania y el vicario de Hispania, un conocido pagano. Itacio, por su parte, recurrió al prefecto de las Galias, que ordenó el traslado de los dirigentes priscilianistas a Tréveris para ser allí juzgados por un sínodo imperial designado por el emperador Máximo, que acababa de asumir el poder tras eliminar a Graciano. La intromisión del poder civil culminó con la apelación de los priscilianistas al príncipe. Seguramente es cierta la tesis sostenida por Escribano Paño de que la gravedad de esta apelación residía en que tal príncipe no era el mencionado Máximo, sino el arriano Valentiniano II, lo que podía indicar que este grupo eclesiástico cuestionaba la autoridad del primero y lo tenía por usurpador. Lo cierto es que, tras sutiles peripecias legales y eclesiásticas, Máximo logró condenar y ejecutar a Prisciliano y varios de sus partidarios, clérigos unos y laicos otros. Es lógico que el episcopado occidental quedara perplejo ante el desenlace dramático del certamen. Pero la tibieza y ambigüedad con que reaccionaron sus más conocidos representantes (Ambrosio, Martín de Tours y el propio Sulpicio Severo) prueba que nadie distinguía ya de manera clara la faceta religiosa y la faceta pública del poder episcopal. Así lo ratifica, como a menudo se ha precisado, que la única voz inequívocamente discrepante fuese la del pagano Pacato (Pan. XII, 29, 3), movido, claro está, no por la solidaridad espiritual con los condenados, sino por razones de naturaleza política, esto es, para desprestigiar a Máximo, al que tilda de tirano, frente a Teodosio, al que dirige su panegírico. No extraña, por tanto, que en estos años ganen terreno, sobre todo entre los grupos sociales de vocación ascética, expresiones espirituales que de algún modo marginan o menosprecian la vida religiosa institucionalizada y presidida por el episcopado, como puede apreciarse en los cánones antipriscilianistas del Concilio de Zaragoza³⁵.

35. BOWES, K.: «*Nec sedere in villam*: Villa-Churches, Rural Piety and the Priscillianist Controversy», en BURNS, T. y EADIE, J. (eds.): *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*. East Lansing, 2001, pp. 323-348. Para un estudio pormenorizado de cada canon, cf. *I Concilio Caesaraugustano*. Zaragoza, 1980.

5. ORTODOXIA Y PERFIDIA: LA DENUNCIA DEL *LIBELLUS PRECUM*

La degradación ética de algunos dirigentes eclesiásticos inmersos en el conflicto priscilianista la ilustra bien Sulpicio Severo cuando tacha a Itacio de irresponsable, desvergonzado, superficial y estúpido (*Crónica* II, 50, 2-3). La perversión moral y la venalidad del episcopado hispano se puso aún más de relieve, en esta segunda mitad del siglo IV, con su implicación en la política religiosa de los emperadores. Ya vimos cómo el Concilio de Sérdica intentaba poner coto a la ambición desatada en parte del episcopado debido unas veces a las prebendas imperiales y otras al poder acaparado por la propia Iglesia. Los problemas se agravaron con el paso del tiempo porque ambas circunstancias –el poder eclesiástico y los favores imperiales– no hicieron sino aumentar. Aunque poco conocido y utilizado por la historiografía no eclesiástica, es probablemente el *Libellus precum* (en adelante LP) el documento que mejor ilustra esta situación en Hispania³⁶. Este escrito de súplicas fue redactado por dos presbíteros romanos de tendencia luciferiana (rigoristas y trinitarios) y enviado el año 384 al emperador Teodosio y a sus colegas Valentiniano II y Arcadio. Los presbíteros se quejaban del comportamiento injusto y violento de varios obispos, algunos de Hispania, que, movidos por la avaricia, estaban dispuestos a cambiar de Credo religioso con tal de agradar al emperador y seguir gozando de sus favores materiales. La gravedad de los acontecimientos narrados y su desenlace a menudo milagroso ha hecho dudar de su verosimilitud a algunos historiadores, pero es obvio que el relato, despojado de su vestimenta maravillosa, es en el fondo fidedigno, pues alude a conductas de personajes públicos relevantes de su tiempo, tanto civiles como religiosos, de las que se da conocimiento a los emperadores, los cuales, además, replicaron de inmediato con un rescripto que daba protección legal y religiosa a los autores del *libellus* y a determinados obispos que eran entonces perseguidos por otras facciones clericales³⁷. Es, por lo demás, muy significativo que el escrito dé por supuesta la ayuda de Cristo para el bien del Imperio (en lo que también coincide el rescripto imperial) y que incluso llegue a insinuar que las plagas y males que se sufrían por aquellos años eran un castigo divino en el que los autores, por sentido patriótico, prefieren no recrearse (LP, 112-113). Consecuentemente –afirman–, los emperadores, valedores últimos de la ortodoxia religiosa, no podían desatender lo más mínimo esta responsabilidad, sobre todo en unos tiempos en que la fe verdadera sólo era defendida y respetada por una minoría, pues la mayoría, incluida la mayoría de obispos (LP, 30-31, 110-113),

36. Para una valoración de conjunto, cf. FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: «El *Libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio», *Florentia Iliberritana*, 8 (1997), pp. 103-123. La mejor edición latina es la de GÜNTHER, O.: (*CSEL* 35, 1895, I, 5-46. Reimpresión de 1979), reproducida, con ligeras modificaciones, por SIMONETTI, M.: (*CCh SL* LXIX, 1967, 359-392).

37. Dirigido a *Maternus Cynegius*, prefecto del pretorio de la *pars Orientis* durante los años 384-388 y cónsul en el 388, la versión castellana de este rescripto puede verse en FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: «El *Libellus precum*...», *op. cit.*, pp. 121-123.

vivía en la impostura religiosa y la imponía gracias a su poder. Por esta razón, cuando el *libellus* alude a mártires o a persecuciones contra la Iglesia se refiere a las desencadenadas, ya en época postconstantiniana, por los emperadores de tendencia arriana y por los obispos que estaban interesadamente a su servicio (LP, 1-3, 19-28, 77). Por los detalles que proporciona, estas persecuciones internas revistieron a menudo una crueldad insólita, equiparable a la sufrida bajo los peores enemigos del cristianismo. Sirva como botón de muestra la saña de Epicteto, obispo de *Centumcellae* (Cività Vecchia), que obligó a uno de sus enemigos católicos «a correr delante de su carro hasta el punto de que, destrozados sus órganos vitales tras largo tiempo de carrera, expiró desangrado en plena calle» (LP, 26). Aunque parezcan exageradas estas palabras, es cierto que la maldad y abusos de este obispo son ratificados por otras fuentes cristianas³⁸.

Los clérigos hispanos juegan un papel destacadísimo en este escrito de súplicas, unas veces como agentes de la política imperial, venales y corrompidos (LP, 52, 101), y otras como ejemplos de resistencia a la herejía y testigos de la fe. Entre los primeros el *libellus* destaca a Potamio, obispo de Lisboa, que prevaricó «a cambio de una finca pública» que le donó el emperador Constancio. No era un caso excepcional, como sabemos por otras fuentes, pero en este texto ya se da por supuesto que el lujo y las inmensas propiedades episcopales son la causa principal de que la fe auténtica esté en peligro (LP, 16-18, 117, 121). A instancias de Osio de Córdoba, el obispo lisboeta fue condenado por hereje y depuesto en un concilio de «las iglesias de Hispania» (posiblemente celebrado el año 355 o 356)³⁹, pero el *libellus* lamenta que el propio Osio prevaricara poco después al temer que el emperador lo exiliara y privara de sus riquezas (LP, 32, 41-42). Lo peor, según los autores del *libellus*, es que Osio, convertido ahora en testaferro de Constancio, quiso imponer la voluntad de éste en toda Hispania, lo que le llevaría a su célebre enfrentamiento con el obispo niceno Gregorio de *Iliberis*, en el que implicó a la máxima autoridad hispana, el vicario Clementino, y a otros funcionarios imperiales (LP, 33-40). Aunque ya no resulte sorprendente, hemos de destacar una vez más la naturalidad con que los obispos secundan la política imperial y, gracias a ello, apelan a las instancias públicas y se sirven de los aparatos del Estado para imponer sus creencias. De este modo, la autoridad episcopal no sólo se agiganta en el seno de la Iglesia, sino también en la sociedad civil y política. Porque todo parecía no poco exagerado o maravilloso, sus narradores subrayan su veracidad, «como bien sabe toda Hispania» (LP, 41), y no hay razón para dudar de que, a pesar de los posibles ingredientes legendarios del relato, hasta el vicario se mostrase temeroso de

38. Atanasio: *Historia arrianorum*, 75; Teodoreto, HE, 2, 13.

39. FERNÁNDEZ, G.: «Constancio II, Osio de Córdoba y Potamio de Lisboa», en *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*. Córdoba, 1993, vol. II, pp. 311-315, 313.

enfrentarse al obispo Gregorio y acabase postrándose a sus pies (LP, 36-38)⁴⁰. La autoridad espiritual y religiosa del obispo no es, sin embargo, infravalorada en el *libellus*. Muy al contrario, es realzada sobre todas las demás y es a veces la única a la que se apela, como ilustra su referencia a Florencio, obispo de *Emerita*, cuya comunión con otros obispos heréticos no parece motivada por intereses materiales, ni tuvo más castigo que el infligido por Dios, por cierto, el más temible de todos (LP, 43-47).

Entre los hechos más brutales acaecidos en Hispania destaca el padecido por el presbítero Vicente y su grey. Su comunión espiritual con Gregorio de *Iliberis* los convirtió en objetivo del gobernador provincial de la Bética, de los decuriones municipales⁴¹ y de unas masas cristianas enfurecidas, procedentes de lugares diversos, que un domingo arrasaron su iglesia, apalearon hasta la muerte a diversos feligreses y encarcelaron a un decurión partidario de Vicente. El *libellus precum* señala como promotores de esta barbarie a los obispos Lucioso y Higino, que después profanarían y destruirían la nueva basílica construida por los seguidores de Vicente en un terreno de su propiedad (LP, 73-76)⁴². También ahora constatamos la connivencia de autoridades civiles y religiosas, desde el gobernador provincial a los obispos, y la manipulación por todas ellas de un pueblo cristiano embrutecido y sin recursos, que vive socialmente dependiente de esos poderosos. Pero quizá lo más intrigante de este relato sea la mención de Higino, obispo de Córdoba, que tiempo atrás denunció a Prisciliano y luego comulgó con sus ideas. Es un dato que nos pone sobre aviso acerca de la imbricación de los conflictos religiosos (priscilianismo, encratismo, arrianismo, luciferianismo...) en la Hispania bajoimperial y nos hace sospechar que estas diversas corrientes y sus protagonistas tuvieron una relación

40. Para más detalles sobre este enfrentamiento y la personalidad de sus dos principales protagonistas, cf. FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: «El *libellus precum*...», *op. cit.*, p. 112 y ss. Íd.: «Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV», *Gerión* 18 (2000), pp. 439-473. Íd.: «La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira», en GONZÁLEZ, C. (ed.): *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*. Granada, 1994, pp. 145-180. En estas fechas ya era bien sabido que los enfrentamientos con clérigos podían generar alborotos populares, y por eso las autoridades civiles y militares procuraban evitarlos: sirva de muestra que el obispo Liberio hubo de ser llevado de noche y con escolta ante el emperador Constancio «por miedo al pueblo» (Amiano, 15,7,10). En la versión castellana de este pasaje, a cargo de HARTO, M.^a L.: (Amiano Marcelino, *Historia*. Madrid, 2002, p. 183), se ha deslizado un error, probablemente tipográfico, muy importante, pues se dice que el pueblo de Roma «estaba muy unido a su emperador», cuando en realidad Amiano escribe que lo estaba a su obispo. Cf. además Atanasio, *Hist. arian.* 35-41; Teodoreto, HE 2,17.

41. No sabemos con seguridad dónde tuvieron lugar estos acontecimientos, pero, por la mención de otros personajes vinculados a Córdoba, se ha pensado que el presbítero Vicente también lo era de esta ciudad. Cf. THOUVENOT, R.: *Essai sur la province romaine de la Bétique*. Paris, 1974, p. 348.

42. Las celebraciones litúrgicas en basílicas propias o en casas particulares eran en estas fechas un socorrido recurso de grupos marginados o heréticos. La Iglesia católica logró que estas prácticas fuesen legalmente perseguidas, como puede verse, por ejemplo, en CTh 16, 5, 3 (año 372); 16, 5, 9, 1 (382); 16, 5, 11 (383); 16, 5, 12 (383); 16, 7, 3 (383); 16, 5, 40 (407) y 16, 5, 65, 3 (435). Cf. MAIER, H. O.: «Heresy, Households, and the Discipling of Diversity», en BURRUS, V. (ed.): *Late Ancient Christianity, op. cit.*, pp. 213-233, esp. p. 221 y ss.

muy estrecha, aunque a menudo eclipsada por el carácter monográfico de tantos estudios modernos.

Como queda dicho, la exageración patética y retórica no está en absoluto ausente del *libellus precum*. Pero también en ella se percibe la profunda transformación que han sufrido las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los últimos decenios del siglo IV. En primer lugar, porque ahora las decisiones episcopales, incluyendo las de Roma, se imponen mediante la intervención de las autoridades políticas y militares o del propio emperador (LP, 81, 84, 92). Y, en segundo lugar, porque los criterios y objetivos políticos se superponen o engloban a los de orden religioso, al menos en un sentido que a la postre suele ser crucial: la voluntad o las necesidades del Estado, de las que participa la jerarquía eclesiástica, se anteponen a la disciplina tradicional cristiana, apolítica y espiritual. El *libellus* es, en este sentido, muy expresivo, pues sus autores apoyan sus quejas en la tradición y en un ideario espiritual que carece de virtualidad práctica ante la realidad del Imperio cristiano, es decir, de un Estado que necesita de manera perentoria la complicidad de la Iglesia en la vida pública y la implicación de su jerarquía, de manera no siempre edificante, en el mantenimiento y consolidación de la vertebración social. Esta cohesión de la sociedad civil –y la seguridad misma del Imperio, como de algún modo percibían los autores del *libellus*–, sólo es ya viable si dentro de la Iglesia, pilar del Estado, reina la disciplina y la paz religiosa. Y es en este contexto, según creo, donde puede entenderse que la figura del «obispo tirano» empiece a protagonizar los acontecimientos más diversos de la vida eclesiástica y social tardo-romana⁴³.

6. EPÍLOGO

Las noticias sobre el episcopado hispano en los últimos años del siglo IV y los inicios del V no hacen sino ratificar su poder religioso y social así como sus abusos e inmoralidades en el uso del mismo. Entre los problemas que el obispo Himerio de *Tarraco* planteó a Roma, que sólo conocemos por la respuesta que le envió el papa Siricio en febrero del 385⁴⁴, destaca el acceso irregular a la cleroatura de personas indignas. Siricio propone afrontar este problema mediante una especie de *cursus ecclesiasticus* que evitara consagraciones precipitadas o improcedentes. De este modo, nadie podría acceder al episcopado si no probaba una mínima moralidad en su vida matrimonial y nunca antes de que hubieran transcurrido siete años desde su bautizo. La sugerencia papal ilustra bien el paralelismo de los poderes jerárquicos de la Iglesia con los existentes en la esfera pública. Y al igual que

43. Sobre este *topos* literario, cf. GADDIS, M.: *There is no Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley-Los Angeles, 2005, p. 268 y ss.

44. PL 13, 1131-47. Esta carta de Siricio es ahora tenida por la primera decretal papal. Otros aspectos de la epístola que interesan indirectamente a nuestro tema pueden verse en SARDELLA, T.: «Papa Siricio e i movimenti ereticali nella Spagna di Teodosio», en TEJA, R. y PÉREZ, C. (eds.): *Actas del Congreso internacional «La Hispania de Teodosio»*, op. cit., vol. I, pp. 247-254.

ocurría en ésta, tampoco en la Iglesia hispana se respetó ni ésta ni ninguna otra regla de promoción, como reconocerá años después el papa Zósimo (417-418) en una de sus epístolas (PL, 20, 669). En realidad, ya con anterioridad el Concilio I de Toledo, celebrado el año 400, lamentaba en su discurso inaugural la inexistencia de un criterio común para las ordenaciones episcopales, y aunque se tomaron diversas medidas para solucionar este problema, ninguna se respetó⁴⁵. Ello hizo que personajes poderosos, magistrados y militares, todos de dudosa calaña moral, accedieran a las cátedras episcopales, como lamenta el papa Inocencio I⁴⁶.

El atractivo social de los cargos eclesiásticos y la corrupción de gran parte de la jerarquía eclesiástica no ha hecho, pues, sino agravarse en el inicio del siglo v. Y cada vez eran menos eficaces las iniciativas aisladas –tomadas esporádicamente por concilios, comunidades o preladados– de poner coto a tan lamentable situación, intentando regular no sólo el acceso a la cléricatura, sino también el comportamiento moral del clero y el uso individual de sus riquezas. Todo fue en vano⁴⁷. La mejor ilustración hispana de estos males quizá se encuentre en la célebre epístola 11 *sic* de Consencio a Agustín, donde se describen varios casos de obispos y clérigos del NE peninsular que, al calor del conflicto priscilianista, cometen las más diversas villanías con la anuencia de las máximas autoridades políticas y militares⁴⁸. La carta ofrece, además, datos valiosos sobre la difusión y fuerza de las relaciones de dependencia personal en el seno de la cléricatura, pero posiblemente nada exprese mejor el poder y el atractivo de las cátedras episcopales que los hechos narrados en otra epístola no menos conocida, la carta de Severo de Menorca, en particular su información sobre el patrocinio y riqueza de las autoridades judías y cristianas, así como la disposición de algunos judíos poderosos a convertirse al Cristianismo e integrarse en su jerarquía para conservar así sus bienes e influencia social⁴⁹.

45. En su excelente estudio *La Iglesia en la Hispania del siglo v* (Granada, 2004, esp. pp. 93-110), Purificación Ubric ha recopilado y estudiado numerosos ejemplos de irregularidades en la ordenación y comportamiento del episcopado hispano de la época, por lo que remito a ella para un conocimiento más detallado. Deseo, no obstante, expresar aquí mi agradecimiento a la autora de este trabajo por sus valiosas indicaciones al respecto durante el tiempo de estudio en que ambos coincidimos en la Universidad de Oxford.

46. Inocencio I, Ep. III (PL 20, 485-494). Una versión castellana de esta carta puede verse en TEJADA Y RAMIRO, J.: *Colección de cánones de la Iglesia española*. Madrid, 1850, vol. 2, pp. 784-791.

47. Numerosas referencias y juicios al respecto pueden verse en GAUDEMET, J.: «De la liberté constantinienne à une Église d'État», *Revue de Droit Canonique* 23 (1973), pp. 59-76, esp. p. 62 y ss. Cf. para Hispania GARCÍA MORENO, L. A.: «Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. v-vii)», en LOMAS, F. J. y DEVIS, F. (eds.): *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*. Cádiz, 1992, pp. 135-158.

48. UBRIC, P.: *La Iglesia en la Hispania del siglo v*, *op. cit.*, p. 173 y ss. (con detalladas referencias e información bibliográfica).

49. UBRIC, P.: *La Iglesia en la Hispania del siglo v*, *op. cit.*, p. 197 y ss. HUNT, E. D.: «St. Stephen in Minorca. An Episode in Jewish-Christian Relation in the Early 5th Century A.D.», *Journal of Theological Studies*, 33 (1982), pp. 106-123. AMENGUAL I BATLE, J.: «La singularitat de la convivència dels jueus i cristians a Magona durant la Romanitat Tardana», en *Homenatge a G. Rosselló Bordoy*. Palma, 2002, vol. I,

En esta carta, como en otros documentos coetáneos, hispanos o no, lo más destacable es el papel que juegan los obispos como patronos de las ciudades, en una época en que la vida municipal clásica y sus instituciones tradicionales han desaparecido prácticamente. Quizá por eso no podía, sino fracasar el intento de convertir la carrera eclesiástica en un remedo del viejo *cursus honorum*. Éste ya no es un tiempo de magistrados, sino de patronos, no de ciudadanos, sino de colonos y clientes. No cabe discutir, por su obviedad, que la vida eclesiástica y la función episcopal reflejaban con singular claridad esta nueva realidad. Lo que procede preguntarse es si la consolidación misma del cristianismo en el Bajo Imperio debía ya algo a la integridad moral o religiosa de sus dirigentes (y por extensión de sus fieles), inmersos a la postre en una superestructura ideológica de la que no podían escapar, o más bien se sustentó en factores externos, especialmente su imbricación en un sistema productivo caracterizado por la coerción y fosilización de sus estructuras sociales, y por una ausencia total de libertades cívicas⁵⁰. En un sistema de este tipo no hay ya el más mínimo lugar para la misión pastoral del episcopado primitivo, cuya autoridad descansaba en la virtud personal y ciudadana de los elegidos, ni menos aún para que la comunidad de fieles ejerza un control democrático sobre los mismos. Pero el recuerdo y la autoridad espiritual de ese tiempo lejano no ha desaparecido ni desaparecerá nunca, y a él, como acabamos de ver, siguen apelando insistentemente, con éxito desigual, un número considerable de fieles, clérigos y laicos, de la Antigüedad tardía.

121-143, esp. pp. 134-137. Una traducción castellana de esta carta, cuya fecha es problemática, puede verse en GARCÍA MORENO, L. A.: *Los judíos de la España antigua*. Madrid, 1993, pp. 177-200.

50. Cf. sobre este aspecto las sugerentes valoraciones históricas de THÉBERT, Y.: «A propos du "triomphe du christianisme"», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 14 (1988), pp. 277-345.