

DEL EDICTO DE GALERIO (311) AL DE TESALÓNICA (380) O “CUANDO EL PRÍNCIPE ENTRÓ EN LA IGLESIA ACOMPAÑADO DEL DIABLO” *

Ramón Teja

Universidad de Cantabria-Santander.

Sumario: 1. Algunas fechas y datos significativos. 2. El derecho de asilo en las iglesias. 3. Una mirada en doble sentido: la Antigüedad vista desde el Presente y el Presente visto desde la Antigüedad.

El título que he propuesto para esta intervención y, en concreto, la expresión “*Cuando el Príncipe entró en la Iglesia acompañado del diablo*” no es mía, sino del grande -y muy desconocido- humanista español Luis Vives. Vives fue un ilustre representante de la que podemos considerar “reformadores” del s. XVI que, al igual que Erasmo, no rompieron con la Iglesia Católica, pero que, con el sano propósito de renovación de la institución, hicieron de Constantino el principal responsable de su corrupción y “mundanización” a partir del siglo IV. A ellos se debe la contraposición, que aún se mantiene en muchas interpretaciones historiográficas, entre una Iglesia postconstantiniana y otra Iglesia de los mártires, pura e incorrupta o preconstantiniana. El punto de partida de este largo proceso sería el mal llamado Edicto de Milán del 313 que, ignorando el que le había precedido de Galerio del 311, marcaría, no sólo el reconocimiento del cristianismo como religión lícita, sino también la concesión de honores y privilegios sociales, políticos y económicos a la Iglesia y a sus líderes, los obispos. Así se expresa Vives:

“El primero que de buena fe recibió el bautismo fue Constantino. Yo no me atrevo a decir si aquel día fue tan fausto para la Iglesia como puede parecer a muchos... Entró el Príncipe en la Iglesia, no como un verdadero y sincero cristiano, cosa que fuera venturosa y deseable, sino que introdujo consigo la

nobleza, los honores, las armas, las insignias, los triunfos, la arrogancia y el sobrecejo, el fausto, la soberbia... Quiero con ello decir que el Príncipe entró en la morada de Cristo acompañado del diablo y, vecindad imposible, quiso unir los dos moradores o las dos ciudades: la de Dios y la del demonio; yuxtaposición tan imposible como la de Roma y Constantinopla, que están separadas por tanta extensión de tierra y de mar”¹.

Algunos años más tarde, otro español, Miguel Servet, en este caso un antitrinitario que no reconocía el dogma impuesto en el concilio de Nicea del 325 y que sería después condenado muerte por ello a manos del también reformador Calvino en Ginebra, hizo también de Constantino y el papa Silvestre, supuesto autor de su bautismo, los causantes de todos los males de la Iglesia. En su *De regeneratione superna et de regno Antichristi* reaparecen las nefastas consecuencias de la conversión de Constantino. En un lenguaje apocalíptico, interpreta el *mysterium iniquitatis* a que alude S. Pablo como realizado ya en “el reino del papa”, donde el dominio de la carne ha tomado posesión de la Iglesia afirmándose la supremacía del Anticristo. Ahora todos deben someterse y adorar al dragón, la bestia y los ídolos, mientras los ministros de la Iglesia, una vez obtenidas las dignidades mundanas, se ven obligados a abandonar el servicio divino puesto que nadie puede servir a dos señores. Además, para Servet, Constantino fue el principal responsable del concilio de Nicea durante el cual Satanás se sirvió de la estratagema trinitaria para alejar a los hombres del verdadero conocimiento de Dios y transformar al Dios cristiano en una divinidad tripartita. Con todo, para Servet, Constantino fue sólo un instrumento necesario pues el verdadero Anticristo y corruptor fue Silvestre, el primer

* Esta investigación ha sido realizada con cargo a los Proyectos de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación de España: HAR 20110 -15957 y FFI 2012 - 35686.

¹ VIVES, L., “De la condición de los cristianos bajo el turco” en ID., *Obras completas*, Aguilar, vol. II, Madrid, 1948, págs. 68-69.

papa-rey, quien se ciñó con la doble espada, la temporal y la espiritual, para implantar la coerción en materia de fe².

En una famosa oración fúnebre pronunciada en el 379 en honor de su amigo y paisano Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo recuerda la forma cómo el obispo capadocio se enfrentó al Prefecto de Pretorio de Oriente, Modesto, la máxima autoridad después del Emperador: “*Nadie, le dice el Prefecto, me había hablado hasta ahora de esta forma y con esta libertad de palabra (parrhesía)*”. “*Es, posiblemente, porque tú no te habías encontrado hasta ahora con un obispo*”, le respondió Basilio. Poco después, sigue recordando Gregorio, fue el propio emperador Valente el que acudió a la iglesia a para entrevistarse con Basilio y, cuando se vio ante el obispo, en medio del altar, “*las tinieblas y el vértigo invadieron sus ojos y su espíritu bajo el efecto del estupor*”³.

Ante la constatación de hechos como éste, cabe preguntarse qué sucedió en el Imperio para que poco más de medio siglo después de que el cristianismo disfrutase de la *libertas religionis*, sus obispos, y no solo el de Roma, pudiesen disfrutar del poder y la *auctoritas* que reflejan estas palabras de un obispo de la remota Capadocia.

1. Algunas fechas y datos significativos

-311. Edicto de Tolerancia religiosa de Galerio que puso fin a la denominada “Gran Persecución” contra los cristianos: “*En virtud de nuestra benevolísima clemencia y de nuestra habitual costumbre de conceder a todos el perdón, hemos creído oportuno extenderles también a ellos nuestra muy manifiesta indulgencia, de modo que puedan nuevamente ser cristianos y puedan*

² SERVET, M., *Obras Completas* (ed. Antonio Alcalá), vol. V, Zaragoza, 2003, págs. 394-410; vide CAVARZERE, M. “Costantino e la Riforma radicale nel Cinquecento. Il successo di un mito” en *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l’immagine dell’imperatore del cosiddetto Editto di Milano 3013-2013* (Istituto della Enciclopedia Italiana), vol. III, Roma 2013, págs. 85-98; especialmente págs.94-96.

³ Gregorio Nacianzo, *Oratio* 43, 51-52.

reconstruir sus lugares de culto, con la condición de que no hagan nada contra el orden establecido... ”⁴.

-313. El denominado “Edicto de Milán” por el que el emperador Constantino habría concedido la libertad religiosa a los cristianos: *“Habiéndonos reunido felizmente en Milán tanto yo, Constantino Augusto, como yo, Licinio Augusto... juzgamos oportuno regular, en primer lugar, entre los demás asuntos que, según Nosotros, beneficiarán a la mayoría, lo relativo a la reverencia debida a la divinidad; a saber, conceder a los cristianos y a todos los demás la facultad de practicar libremente la religión que cada uno desease... Así pues, con criterio sano y recto, hemos creído oportuno tomar la decisión de no rehusar a nadie en absoluto este derecho, bien haya orientado su espíritu a la religión de los cristianos, bien a cualquier otra religión que cada uno crea apropiada para sí... ”⁵.*

-312-360 Reinados de Constantino y Constancio II: concesión paulatina de privilegios y honores que hacen del cristianismo, no sólo una religión tolerada, sino una religión privilegiada y protegida por el Estado. Constantino convoca y preside el primer Concilio Ecuménico en Nicea (325), donde impone su autoridad, incluso en materia dogmática. Con todo, hay que esperar a la segunda mitad del siglo para que los pensadores cristianos desarrollen un debate teórico sobre las nuevas bases en que se deben desenvolver las relaciones entre el Estado y la Iglesia cristiana. Los obispos se convierten rápidamente en protagonistas de un poder social y religioso que les permite hacer frente al emperador e incluso someterles a su autoridad y disciplina eclesiástica como harán Basilio de Cesarea

⁴ Traducción de TEJA; R. en ID., Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 34, Gredos, Madrid, 1982, págs. 165-167.

⁵ Traducción de TEJA, R. en ID., Lactancio, citado, págs. 203-207; sobre el tema, vide ahora, TEJA, R. “El Edicto de Milán: ¿hecho histórico o falsificación historiográfica?” en PEÑA GONZALEZ, J.-RODRIGUEZ DE LA PEÑA, M.J. (eds), *Iglesia, Guerra y Monarquía en la Edad Media: Miscelánea de Estudios Medievales*, CEU Ed., Madrid, 2014, págs.31-48.

con Valente en el 379 y Ambrosio de Milán con Teodosio I en el 390. Pero no fueron sólo los obispos.

-Hacia el 346 el noble senador pagano, recién convertido al cristianismo, Fírmico Materno, escribe un tratado que no es sino un furibundo y violento ataque a las creencias paganas en defensa del cristianismo, titulado “*El error de las religiones profanas*”, y que va dirigido a los emperadores Constancio II y Constante. Estos son algunos de los pasajes:

“Santísimos emperadores, estas son cosas que se deben cortar de raíz, es más, deben ser totalmente aniquiladas mediante las severísimas leyes de vuestros edictos, para que ni un día más mancille el mundo romano el error mortal de esta obstinación, no se perpetúe la maldad de una costumbre funesta, no domine un día más sobre la tierra todo lo que pretende llevar a la perdición al hombre que pertenece a Dios [...] Confiscad, confiscad sin temor, santísimos emperadores, los ornamentos de los templos. ¡Que sean fundidos por el fuego de la ceca (imperial) y las llamas de los hornos! ¡utilizad en vuestro beneficio todos los tesoros (de los templos) y consideradlos vuestra exclusiva propiedad! Después de la destrucción de los templos, habréis conquistado un poder mayor aún gracias a la ayuda de Dios⁶.

-El 1 de enero del 364, el pagano, pero tolerante rétor, Temistio, pronuncia ante Joviano, un cristiano recién nombrado emperador para suceder a Juliano, un discurso para celebrar el inicio de su consulado. El argumento central del discurso es que, tras el paréntesis de Juliano, su objetivo principal debía ser asegurar el pluralismo religioso pues el único Dios, representado en la tierra por un único monarca, ha dispensado a cada ser humano una libertad de conciencia que debe ser respetada:

“Permanece inmutable para toda la eternidad la ley divina y tuya por la cual el espíritu de cada uno está libre de elegir en

⁶ Fírmico Materno, *De errore profanarum religionum* 16,4 y 28,6; traducción de R. Teja.

*cuanto a su piedad el camino en el que cree. Esta ley nunca será incumplida por confiscaciones de bienes, hogueras o torturas. En efecto, al cuerpo se le podrá mandar a prisión o a la muerte, pero el alma, gracias a esta ley se llevará consigo sus propias ideas, aunque la lengua sea reprimida*⁷. Joviano murió pocos meses después y no sabemos cuál podría haber sido su comportamiento. Pero sí conocemos bien la historia posterior que no siguió por los derroteros propuestos por Temistio.

-380: Edicto de Tesalónica de Teodosio II . El cristianismo niceno es declarado religión oficial y los demás cultos proscritos

*“Queremos que todos los pueblos que son gobernados por la administración de nuestra Clemencia profesen la religión que el divino apóstol Pedro dio a los romanos...Ordenamos que tengan el nombre de cristianos católicos quienes sigan esta norma, mientras que a los demás los juzgamos dementes y locos sobre los que pesará la infamia de la herejía. Sus lugares de reunión no recibirán el nombre de iglesias y serán objeto, primero de la venganza divina, y después serán castigados por nuestra propia iniciativa que adoptaremos siguiendo la voluntad celestial”*⁸.

Es opinión comúnmente admitida que este edicto, conocido como *Cunctos populos* por las palabras iniciales, tuvo carácter general aplicable a todo el Imperio, pero recientemente la

⁷ Temistio, *Oratio* 5,7, traducción de R. Teja; vide MARCOS, M. “Emperor Jovian’s Law of Religious Tolerance (a. 363”, en ESCRIBANO PAÑO, M.V.- LIZZI TESTA, R. *Política, religión, legislación en el Impero Romano (ss. IV y V d.C.) – Politica, religione e legislazione nell’Impero Romano (IV e V secolo D. C.)*, Edipuglia, Bari, 20014, págs. 153-178. La autora define este discurso de Temistio como “the best articulated pagan apology of tolerance, amongs the various examples preserved from Antiquity”, pág. 154 y ofrece amplia bibliografía sobre el tema en la nota 4, de la que me permito resaltar SFAMENI GASPARRO, G. “Religious Tolerance and Intolerance in the Ancient World” en MARCOS, M.-TEJA, R. (eds) *Tolerancia e intolerancia religiosa en el Mediterráneo Antiguo: Temas y problemas = Bandue. Revista de la Sociedad española de Ciencias de las Religiones* 2, 2008, págs. 11-37.

⁸ *C. Th.* XVI, 1, 2; traducción de R. Teja.

estudiosa italiana Rita Lizzi Testa ha puesto de manifiesto que “no se trató de un edicto general tendente a definir la ortodoxia cristiana como han creído cuantos lo han celebrado como <one of the most significant documents in the European history>⁹, sino de una medida de circunstancias para restablecer el orden en la capital oriental del Imperio”¹⁰. En cualquier caso, con Teodosio comenzó a ponerse por primera vez en práctica la política religiosa preconizada por Fírmico Materno.

-382: Disputa denominada “Sobre el altar de la Victoria” entre Ambrosio, obispo de Milán (374-395) y el senador pagano Quinto Aurelio Símmaco.

Creo que en este debate pionero entre paganismo y cristianismo, el pensamiento de Ambrosio marcará en gran medida las relaciones futuras Estado-Iglesia en el Occidente romano. Hombre profundamente romano, de ilustre familia senatorial, accedió al episcopado en el 374 siendo gobernador consular de Emilia-Liguria. En sus escritos se manifiesta muy bien la doble tradición, romana y cristiana, pero no separadas, sino profundamente imbricadas y, con frecuencia, hasta confundidas: patriotismo romano y fe cristiana se dan la mano en su vida y en su producción literaria. Pero sus intentos por conciliar las dos sociedades y separar los dos órdenes, el civil y el religioso, que en la tradición romana eran inseparables, están llenos de contradicciones y vacilaciones. En línea con los primeros apologetas cristianos, constituye una constante de su pensamiento la aceptación del orden romano y la subordinación

⁹ La frase es de WILLIAMS, S.-FRIELL, G., *The Empire at Bay*, B.T. Bratsford, London, 1994, pág. 53

¹⁰ LIZZI TESTA, R., “Legislazione imperiale e reazione pagana: i limiti del conflitto” en BROWN, P.-LIZZI TESTA, R., *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IV-VI Century A. D.)*, fScire, Zurich-Berlin, 2011, págs. 467-492; la cita en pág. 474; vide et. EAD., “La política religiosa de Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica” en *Rend. Mor. Accad. Lincei* s. 9, 1996/7, págs. 323-361; en el mismo sentido ERRINGTON, R.M., *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, Chapell Hill, 2006, págs. 217-219.

de la Iglesia a su poder en base al argumento *Reddite Caesari*. Pero, al mismo tiempo, desarrolla la teoría de que el emperador debe quedar al margen de los asuntos de la Iglesia, salvo para prestar a ésta el apoyo que le sea requerido. Frente al viejo principio *Ecclesia vivit in lege romana*, Ambrosio trastoca las jerarquías y sienta un nuevo principio: *Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam*¹¹, lo que no estuvo exento de conflictos que abundaron en su reinado, especialmente con emperadores tan cristianos y católicos como Graciano y Teodosio I, pero será la doctrina que con el tiempo harán suya tanto en Estado como la Iglesia.

El principal conflicto en que se embarcó Ambrosio fue el famoso debate con el ilustre Símmaco sobre la retirada o no de la sede del Senado de Roma del famoso “altar de la Victoria” sobre el que desde tiempos inmemoriales se hacían libaciones al iniciar cada sesión. En este debate, frente a la *libertas religionis*, la misma que dos siglos antes había invocado el cristiano Tertuliano y se había proclamado en el Edicto de Milán, defendida ahora por el senador pagano, Ambrosio sienta las bases teológicas en que se sustentará durante siglos la *intolerancia religiosa* del cristianismo: “*El único Dios verdadero es el nuestro (ipse enim solus verus est Deus)*”, principio con que trata de refutar los argumentos de Símmaco: “*No se puede alcanzar a comprender tan gran misterio por un solo camino (Non uno itinere, potest perveniri ad tam grande secretum)*”¹².

Consecuente con la idea de que el Emperador está *intra Ecclesiam*, Ambrosio aspira también a que la ley civil se someta a la eclesiástica. Así en esta epístola dirigida a Valentiniano II en el 386: “*No quisiera que tu ley esté por encima de la ley de Dios. La ley de Dios nos enseña lo que debemos hacer; esto no lo pueden enseñar las leyes humanas*”¹³. Con todo, Ambrosio no fue capaz de dar una explicación a las contradicciones entre su teoría y la

¹¹ Ambrosio, *Contra Auxentium* 16.

¹² Ambrosio, *Epístola* 19,7; Símmaco, *Relatio* 3,10.

¹³ Ambrosio, *Epístola* 75,10.

praxis o disciplina eclesiástica, p. ej., en temas como la esclavitud o el repudio de la esposa infiel: prohibido éste por la ley cristiana, pero autorizado tanto por la ley romana como por la mosaica (Mt. 19, 7-8). Profundamente marcado por su herencia romana (*civis duplex, Romanus et Christianus*), Ambrosio fue incapaz de abrir vías que fijasen de forma definitiva las respectivas competencias y descartasen los conflictos. Fue en esta época, la de Teodosio y Ambrosio, cuando, partiendo de la idea de la supuesta prioridad de la ley divina, se constatan los primeros intentos de sustituir el *Imperio Romano* por el *Imperio Cristiano* en la legislación.

379-450. Dinastía Teodosiana: Teodosio I, Arcadio, Honorio, Teodosio II. Este periodo ha sido denominado por algunos historiadores como “el segundo nacimiento del Cristianismo”. El cristianismo, tras ser reconocido como la única *religio licita* del Imperio, intenta, en base a la doctrina desarrollada por Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona y otros pensadores cristianos, que la ley romana se adecúa a lo que ellos consideran la ley divina. Pero el proceso no fue fácil y estuvo caracterizado por los fracasos y las contradicciones. Recordaré algunos especialmente significativos.

Fracasos: En un concilio celebrado en Cartago algo después del 393, después de prohibir un nuevo matrimonio del esposo o la esposa repudiada, se añade esta consideración: “*Sobre este tema convendrá que sea solicitada una nueva ley imperial*”¹⁴. La legislación romana nunca llegó a plegarse a esta exigencia. En un artículo reciente la estudiosa italiana Teresa Sardella ha estudiado los primeros intentos de las autoridades eclesiásticas por transformar el pecado en delito: a finales del s. IV las primeras *Decretales* papales intentaron sin éxito convertir en *delito* penal el “adulterio” de las vírgenes consagradas, es decir, la ruptura del voto o promesa de castidad: “Pretendiendo hacer nulo el matrimonio civil (de la vírgenes) y transformándolo en adulterio, las primeras decretales transforman una condición

¹⁴ Según Hefele-Leclerc, *can. 8 del concilio africano del 407*.

de pecado en un delito poniendo en relación niveles diferente por su naturaleza como son las leyes divinas y las leyes humanas”¹⁵. Tampoco el derecho romano acogió estas aspiraciones.

Contradicciones: El aborto: ¿pecado u homicidio según S. Agustín?

Agustín de Hipona se planteó el tema de cuándo el aborto puede ser considerado un homicidio y en diversas ocasiones se enfrenta a la cuestión de si el concebido tiene vida propia desde el seno de su madre. En consonancia con los filósofos estoicos, los juristas romanos consideraban que el *foetus* era sólo una porción (*portio*) de la madre y, por lo tanto, no podía ser considerado *homo*: *partus antequam edatur, mulieris portio est, vel viscerum*¹⁶: *partus nondum editus homo non recte fuisse dicitur*¹⁷. Agustín, invocando textos de la Escritura no parece seguir esta doctrina de los estoicos y los juristas, pero se plantea a partir de qué momento se puede decir que el feto está dotado de alma. Su teoría es que, en cuanto *caro non formata*, no está *animata* y, por lo tanto, no se puede hablar de homicidio. Ello le sirve para explicar por qué la ley de Moisés no castiga el aborto en los primeros meses del embarazo: “*Por ello, la ley (mosaica) no ha querido que fuese considerado un homicidio, porque no puede todavía ser llamada alma viva la que está en un cuerpo privado aún de sentidos (in corpore quod sensu caret) si en un cuerpo aún no formado (in carne nondum formata) y, por lo tanto, aún no dotado de sentidos (nondum sensibus praedita)*”¹⁸.

Vemos cómo San Agustín se plantea ya por razones teológicas a partir de cuándo el ser concebido está dotado de alma

¹⁵ SARDELLA, T., “Vincoli e devieti matrimoniali nelle prime decretali papali: peccato e reato nell’<adulterio> della *Sponsa Christi*” en *Il matrimonio dei cristiani*, XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Augustinianum, Roma, 2009, pág. 330.

¹⁶ Ulpiano, *Dig.* 25,4,1,1.

¹⁷ Papiniano, *Dig.* 35,2,9,1.

¹⁸ Agustín, *Questiones in Heptateucum* II, 80: el texto bíblico en cuestión dice: “*Si lucharan dos hombres y golpearan a una mujer que estuviera encinta y saliera su hijo sin estar formado, con multa será multado*” (Éxodo 21.22).

y, por lo tanto, puede ser considerado un ser humano, tema que hoy divide a moralistas, médicos y legisladores. Y cabe plantearse una **pregunta** al respecto: si la Iglesia se opone aún hoy al divorcio en base a una ley mosaica concebida para un pueblo nómada en el desierto, como es el caso del libro del Éxodo ¿por qué no aplica la misma ley a propósito del aborto como hizo S. Agustín?

2. El derecho de asilo en las iglesias.

Quizá ningún otro tema refleja tan bien los intentos de la iglesia por beneficiarse de la ley romana y ponerla a su servicio como el privilegio del derecho de asilo. La iglesia reclamó desde muy pronto, primera mitad del siglo IV, un derecho de asilo en sus templos similar a una vieja institución hebrea y que, bajo diversas formas existió en casi todas las sociedades antiguas¹⁹. En Roma lo habían disfrutado tradicionalmente los templos paganos y había alcanzado una especial importancia con el desarrollo del culto imperial. Pero se trató de una aspiración que le fue denegada repetidamente a la Iglesia. Uno de los casos más antiguos que conocemos es el protagonizado por Basilio de Cesarea. En la Oración fúnebre que le dedicó poco después de su muerte en el 379 Gregorio de Nacianzo, se recuerda el caso de una rica y noble mujer a la que protegió de los intentos de un magistrado que quería conquistarla concediéndola asilo en su iglesia²⁰. Jean Gaudemet piensa que ya desde Constantino debió de existir un reconocimiento más o menos formal de este privilegio, pero sólo es capaz de citar el caso de Cresconio, casi un siglo posterior, quien, a pesar de ser pagano, había buscado

¹⁹ Sobre los orígenes del derecho de asilo, vid. la monografía de DUCLOUX, A., <Ad ecclesiam confugere>. *Naissance du droit d'asile dans les églises*, Paris, 1994; vide et. los comentarios críticos a esta obra de TEJA, R., “Sinesio de Cirene y el derecho de asilo en las iglesias: a propósito de un libro reciente”, en *Cassiodorus. Rivista di studi sulla Tarda Antichità* 3, 1997, págs. 237-246.

²⁰ Basilio de Cesarea, *Oratio* 43, 56.

asilo frente a Estilicón en la iglesia de Milán siendo obispo San Ambrosio²¹ lo que le lleva a exponer la hipótesis de que “a finales del siglo IV el asilo existía en Occidente sin reconocimiento oficial del emperador”²².

Algunos opinan que debía tratarse de una costumbre más que de un derecho reconocido. Yo opino, más bien, que hay que tener en cuenta la gran personalidad de algunos obispos como Basilio y Ambrosio para interpretar casos como los señalados. El hecho es que en una ley del 392 dirigida al Prefecto de Oriente se advertía a los jueces que vigilasen respecto a la ejecución de las sentencias relativas a los crímenes más graves para que el condenado “*no se viese arrancado al castigo por los clérigos y liberado*”²³. Pocos meses después, trámite el *Comes Sacr. Larg.*, se ordenó que los obispos que se negasen a entregar a la fuerza pública a los deudores del fisco refugiados en la iglesia fuesen obligados a pagar de su bolsillo la deuda²⁴. Poco antes se había dado órdenes al *Praefectus Augustalis* de Egipto de no aceptar en los tribunales apelaciones de obispos o clérigos en favor de criminales convictos o confesos²⁵. Resulta significativo que este mismo emperador, cristiano bautizado y que fue el autor del citado decreto *Cunctos populos*, Teodosio I, al tiempo que rechazaba estas pretensiones de los obispos, fue el mismo que en el 386 había dado ratificado, dándole sanción legal, a la práctica del asilo en los templos paganos, muy difundida en Roma con el culto imperial bajo la fórmula *confugere ad statuas principis*. Y no deja de llamar la atención que el destinatario de esta constitución fuese el cristianísimo Cynegius, un Prefecto del Pretorio bien conocido por su fanatismo contra los lugares de

²¹ Paulino, *Vita Ambrosii* 34.

²² GAUDEMET, J., *L'Eglise dans l'Empire romain (IV-V siècles)*, Sirey, Paris, 1958, pág. 284; para la diferencia entre la figura de la *intercessio* utilizada por los clérigos y la figura jurídica del derecho de asilo, *Ibd.*, págs. 282-283.

²³ *C. Th. IX*, 40, 15 de 15 marzo 392.

²⁴ *C. Th. IX*, 45, 1 de 1 octubre 392.

²⁵ *C. Th. XI*, 36, 31 de 9 abril 392.

culto paganos²⁶. Algunos años después, en el 397 por influencia del también Prefecto del Pretorio, Eutropio, el famoso favorito de Arcadio, el derecho de asilo en los templos paganos fue excluido en los casos de crímenes de lesa majestad²⁷.

Resulta muy significativo de las aspiraciones de la Iglesia y de la respuesta de los emperadores que un concilio de Cartago de 27 abril del 399, delegase a dos obispos para que acudiesen a la Corte con el fin de obtener una ley que obligase al emperador a reconocer el derecho de asilo de las iglesias²⁸ lo que demuestra que no existía ninguna disposición legal al respecto en Occidente en esta época. Pero los obispos tendrán que esperar algunos años para que esta vieja aspiración les sea reconocida en el 431 por una ley de Teodosio II para Oriente dirigida al Prefecto Pretorio, Antíoco. Por iglesia la ley entiende el recinto, las casa, los patios, los jardines, los baños, los pórticos. Quienes se refugian deben ir sin armas²⁹. Finalmente, otro ley del 432 establece que el esclavo refugiado en una iglesia no permanezca más de un día y sea entregado, si no está armado. Si está armado y es recalcitrante, que se apele al a las fuerzas armadas³⁰.

Se pueden dar diversas interpretaciones sobre los motivos que indujeron a Teodosio II, piadoso emperador cristiano, pero, por encima de todo, emperador romano, a reconocer un privilegio legal que su abuelo, el no menos cristiano Teodosio I, y todos los emperadores desde Constantino, se había negado a reconocer a la Iglesia. Pienso que, al margen de consideraciones de tipo religioso, el reconocimiento hay que verlo como una consecuencia de los numerosos conflictos que surgían entre las autoridades religiosas y las civiles, lo que, de paso, nos permite conocer el contexto socio-religioso que hizo posible la progresiva influencia de la iglesia en la legislación romana, a pesar de las

²⁶ *C. Th* IX, 44,1 de 6 julio 386.

²⁷ *C. Th.* IX, 14,3 = *C. J.* IX, 8,5.

²⁸ *Codex Ecles. Africanae*, según el can. 56, Bruns I, 168

²⁹ *C. Th.* IX, 45, 4 de 3 marzo = *C. J.* I, 12, 13.

³⁰ *C. Th.* IX, 45,5 de 28 marzo.

reticencias de las autoridades. Me limitaré a señalar dos conflictos bien atestiguados en Egipto y Libia y que tienen muchos elementos en común.

El de Egipto nos es conocido gracias a las epístolas de monje Isidoro de Pelusio, ciudad de la provincia de Augustámnica I, en la parte oriental del delta del Nilo. Su protagonista fue el gobernador (*hegemon*) de la provincia, Cyrénios, hombre rico, pero poco dado a compartir su riqueza con los pobres, aunque cristiano o próximo al cristianismo. Como era frecuente en la época, logró el cargo de *hegemon* mediante su compra en las oficinas de la administración de la Corte de Constantinopla, aunque parece que el hecho no había sido conocido por el Prefecto del Pretorio, Rufino. En una de sus cartas, el monje Isidoro da a conocer que, antes de hacer su entrada en la ciudad, el nuevo gobernador hizo fijar en la puerta de la principal iglesia de la ciudad un aviso por el que privaba a todos los habitantes de la provincia del derecho de defensa y del derecho de asilo en la iglesia. Isidoro explica esta medida como un pretexto para vender los juicios pues el acusado se vería indefenso ante los sicofantas y se convertiría en un juguete en manos de los poderosos³¹. Isidoro aprovecha la circunstancia para hacer una descripción del estado penoso de la ciudad y de la ciudadanía, debido a la lejanía de Constantinopla: todo está en venta, las injusticias están a la orden del día, la ley es ignorada y la Iglesia se ve impotente ante todo esto³². Todo está en venta y los que más lo sufren son los que no pueden pagar. Ante esta situación que Isidoro describe al Prefecto del Pretorio, Rufino, el monje Isidoro propone acabar con ello mediante una especie de resistencia ciudadana en espera de la respuesta de la Corte: no pagar los juicios y evitar todo tipo de litigios, aunque el texto

³¹ Isidoro de Pelusio, *Epístolas* 174, 2-4 y 175.

³² Debe hacerse notar, sin embargo, que Isidoro acusará también al obispo de la ciudad de haber comprado su nombramiento.

parece que excluye una huelga del pago de impuesto. Es decir, no entrar en el sistema instaurado por Cyrénios³³.

En lo que respecta al derecho de asilo, tema que aquí retiene nuestro interés, se debe resaltar que la epístola 174 es especialmente interesante para su reconocimiento porque demuestra que el inicio del gobierno de Cyrenios es contemporáneo del de Rufino (431-432), es decir, muy poco posterior a la citada ley de 23 marzo del 431 dirigida al Prefecto del Pretorio Antíoco, predecesor de Rufino. Ahora bien, tanto el gobernador como Isidoro parecen desconocerla y Cyrénios se limita a aplicar la ley de 18 octubre 382 en que se ordenaba sacar de la iglesia a los deudores de Estado que allí se ocultasen y pasar la deuda al obispo que los ocultase³⁴. En cualquier caso el “affaire” demuestra hasta qué punto el derecho de asilo fue una fuente de conflictos entre las autoridades civiles y eclesiásticas, conflictos que no desaparecerán con su reconocimiento a favor de la Iglesia.

El conflicto de Libia tuvo lugar en los años 411-412 y como protagonistas al gobernador (*praeses*) de Tripolitania, Andrónico y al famoso obispo de Tolemaida, Sinesio de Cirene que aborda los acontecimiento en sus epístolas 41, 42, 72, 73, 79 y 90. Sinesio, apenas tomó posesión de su sede episcopal, chocó con el gobernador Andrónico, un arribista de bajos orígenes sociales, que había logrado el cargo, como era frecuente, mediante sobornos en la Corte. Las víctimas principales de sus coacciones y abusos para resarcirse del gasto fueron los curiales de las ciudades de la provincia. El joven obispo que era Sinesio intentó sin éxito moderar sus abusos y tampoco logró revocar su nombramiento. El enfrentamiento alcanzó su momento crítico cuando un curial, Magno, víctima de los abusos, buscó refugio en la iglesia. Andrónico reaccionó haciendo clavar en la puerta de la iglesia un escrito en que manifestaba no reconocer el derecho de

³³ Isidoro de Pelusio, *Epístolas* 176-178.

³⁴ Sobre todo este “affaire Cyrénios”, vide EVIEUX, P., *Isidore de Péluse*, Beauchesne, Paris 1995, págs. 56-61.

asilo de la iglesia. Como reacción, Sinesio convocó un sínodo de obispos de su provincia que decretó la excomunión de Andrónico³⁵. En la epístola 72 aclara que la medida la decretó una vez que supo que Magno había muerto en la cárcel, víctima de las torturas y de los malos tratos y sin permitir las visitas del obispo. Los hechos posteriores están recogidos en la epístola 90, aunque presenta algunos aspectos oscuros: parece que la medida del obispo no fue bien recibida ni en la Corte ni por su superior jerárquico, el obispo de Alejandría, Teófilo, del que eran sufragáneos los obispos libios. A instancias de éste, y ante las muestras de arrepentimiento mostradas por Andrónico, Sinesio accedió finalmente al levantamiento de la excomunión.

La valoración de los hechos por las autores más recientes parece coincidir mayoritariamente en que Sinesio se dejó llevar por sus impulsos y actuó al margen o en contra del derecho vigente. Así Denis Roques, después de recordar la legislación que conocemos sobre el tema, concluye que “Sinesio presentó como un derecho intangible lo que solo era una tolerancia; definió como ilegalidad la postura de Andrónico, siendo así que éste se había limitado a cumplir la ley, que permitía la actuación contra los deudores del fisco”³⁶. De un modo similar Antonio Garzya insiste en que Sinesio obró de forma ilegal por lo que se vio obligado a levantar la condena y concluye: “Todo esto se inserta en la delicada cuestión del derecho de asilo que, como es sabido, vio el enfrentamiento bajo formas diversas, a caballo entre los siglos IV y V, entre la praxis eclesiástica y la legislación imperial”³⁷. Rita Lizzi, que ha dedicado al tema un amplio espacio, matiza más sus conclusiones e interpreta con acierto los

³⁵ Sinesio de Cirene, *Epístola* 42, que contiene el decreto de excomunión, y 41 con el sermón del obispo al pueblo justificando el decreto.

³⁶ ROQUES, D., *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas Empire*, Paris, 1987, pp. 369-370.

³⁷ GARZYA, A., “Sinesio e Andronico”, en *Studi Tardoantichi* 1, 1986, pág. 103; vid et. las mismas ideas aparecen repetidas en ID. “Sinesio e la chiesa cirenaica”, en *Studi Tardoantichi* 7, 1989, págs 285-293 donde incluso llega a sugerir que fue el propio Andrónico quien forzó al obispo a rectificar.

hechos en el marco de las luchas por la influencia social y política de la Iglesia en el ámbito del Imperio: “La excomunión decretada por Sinesio representó la solución final a una lucha cuyas motivaciones políticas eran sin duda más evidentes que las religiosas. Por esto se presenta como una expresión particularmente significativa del papel de líder espiritual y político, y también de la ciudad, que reivindicaban los obispos del siglo V”³⁸. Y concluye su análisis la historiadora italiana: “Es, pues, evidente que la excomunión decretada por Sinesio estaba falta de base jurídica; pero el obispo, abandonando el terreno del legalismo, no dudó en contraponerse frente a aquellas leyes que no garantizaban una colaboración armónica entre el Estado y la Iglesia”³⁹. Me permito recordar también lo que yo escribí al respecto hace algunos años: “Sinesio era consciente de que su posición era débil desde el punto de vista jurídico, pero fuerte gracias a su poder sacerdotal. La excomunión de Andrónico fue el momento culminante de un enfrentamiento entre dos poderes que rivalizaban por imponerse el uno al otro y el arma de que se sirvió el obispo para defender a sus conciudadanos contra las pretensiones y abusos del Estado”⁴⁰.

3. Una mirada en doble sentido: la Antigüedad vista desde el Presente y el Presente visto desde la Antigüedad.

Estos últimos juicios sobre el “affaire Sinesio-Andrónico” me parece que tienen una gran actualidad: las aspiraciones de los obispos en el primer siglo de lo que denominamos Imperio cristiano ponen de manifiesto las dificultades que, por primera vez en la historia, se plantearon para establecer una “colaboración armónica entre Iglesia y Estado” o, dicho de otra forma, entre la ley romana y la ley divina. El derecho de asilo era visto entonces por los obispos, y una gran parte de la opinión pública, como un

³⁸ LIZZI, R., *Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V secolo d. C.)*, Roma, 1987, pág. 107.

³⁹ *Ibid.* págs. 109-110.

⁴⁰ TEJA, R., *Sinesio de Cirene y el derecho de asilo* (cit), pág. 246.

derecho basado en una ley divina, no escrita, cuya fuerza era superior a la ley positiva a la que, por otro lado, debían estar sometidos todos los cristianos en cuanto súbditos de Roma. La sanción que impone Sinesio es la que le permite su condición de obispo y el anatema de excomunión es una sanción exclusivamente eclesiástica, aún no reconocida por el derecho romano. No está basada en el derecho positivo del Imperio, sino en lo que él interpreta como derecho divino: “*Andrónico ha pecado contra Dios y por eso ha ofendido a los hombres*”⁴¹.

Los argumentos aducidos por Sinesio se asemejan a los que adujo medio siglo antes Gregorio de Nacianzo para justificar el asilo dado por Basilio de Cesarea a la viuda maltratada: “*¿Qué otra cosa podía hacer Basilio -se pregunta Gregorio-, sino convertirse en defensor de ésta, acogerla, vigilar por ella con toda solicitud en nombre de la bondad de Dios y de la ley que ordena que se preste honor a los altares?*”⁴². Además, el desenlace final fue similar en ambos casos, aunque nuestras fuentes no estén exentas de cierta carga de interpretación retórica. La actitud de firmeza de Basilio provocó un levantamiento armado generalizado de toda la ciudad en el que las mujeres tuvieron un protagonismo especial, ante lo cual, dice Gregorio, que el magistrado “*se convirtió en un suplicante, digno de piedad, derrotado como el más humilde de los hombres*”⁴³. Por su parte, Sinesio comunicó a Teófilo de Alejandría su anulación del anatema con estas palabras: “*Andrónico en el pasado cometió injusticias, ahora las sufre. Pero es propio de la Iglesia ensalzar al humilde y humillar al soberbio. Ha odiado a Andrónico por culpa de sus fechorías... pero ahora tiene piedad de él porque ha soportado sufrimientos mayores que las maldiciones conminadas contra él*”⁴⁴.

⁴¹ Sinesio de Cirene, *Epístola* 72, 2-3.

⁴² Gregorio de Nacianzo, *Oratio* 43, 56.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Sinesio de Cirene, *Epístola* 90, 2-6; traducción de R. Teja.

En todos los casos que he mencionado, tanto los obispos Basilio de Cesarea y Sinesio de Cirene, como el simple monje Isidoro de Pelusio, recurren a las armas de que disponen, el poder espiritual, frente a las leyes del Estado y se enorgullecen de lo que consideran una victoria. Podría pensarse que la Iglesia se contentaba con servirse exclusivamente de sus propias armas, como son los anatemas, las excomuniones y el apoyo de las masas populares, pero no fue así. La época que he tomado en consideración, siglos IV-V, representa, como he intentado demostrar, el momento clave en la lucha por el poder entre la iglesia recién reconocida por la autoridad imperial y el viejo Estado romano representado en el derecho. Pero el proceso no fue simple, sino largo, complejo y conflictivo.

Rita Lizzi, después de mencionar algunos de los problemas relacionados con el derecho de asilo y otros similares, ha concluido: “Así pues, la política religiosa de Teodosio, lejos de ser la expresión de un diseñado proyecto animado por su adhesión personal a la fe nicena, refleja plenamente la persistencia de amplios espacios de conflictividad religiosa en el seno de la sociedad y de la Corte, destinada a permanecer sin resolver incluso después del reinado de este emperador”⁴⁵. Permítaseme también repetir lo que escribí a este respecto en 1997: “Todo parece indicar que, cuando los emperadores romanos abordaron el derecho de asilo se encontraron ante el choque entre el derecho positivo y unos principios religiosos anteriores y superiores al derecho, una especie de derecho divino, que estaba profundamente arraigado en las mentalidades de la

⁴⁵ LIZZI, R., “La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica”, en *Atti Accademia Naz. dei Lincei*, Anno CCCXCIII, 1996. Classe di Sc. Morali, Storiche e Religiose, págs. 323-361; la cita en pág. 361. Sobre el tema, vide, entre otros, MARTROYE, F., “L’asyle et la legislation imperiale du IV au VI siècle”, en *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, V, 1915-1918, págs. 159-246; MANFREDINI, A.D., “<Ad ecclesiam confugere>, <ad statuas confugere> Naissance du droit d’asile nella età de Teodosio I”, en *Atti Accademia Romanistica Constantiniana*, VI Convegno págs. 29-50.

época y que los líderes eclesiásticos de momento no hicieron sino fomentar y defender. Presionada por una práctica tan arraigada y por unos poderes eclesiásticos que vieron en el asilo un medio de influencia social y un eficaz instrumento de presión ante los poderes políticos, la autoridad imperial se vio forzada, primero a tolerarlo y después a reconocerlo. Fue así como una simple práctica se convirtió en derecho reconocido y sancionado con seguridad desde el 431 en Oriente”⁴⁶.

Estos ejemplos bastan para poner de manifiesto cuán rápidamente los obispos y pensadores cristianos intentaron transformar los privilegios imperiales en un código de derecho inspirado por la propia doctrina y vinculante, no sólo, para los propios fieles, sino para todos los súbditos del Imperio y los problemas a que estos intentos se enfrentaron. Los cultos cristianos pasaron con una enorme rapidez de la condición de “tolerados” a la de “privilegiados”, pero el derecho evolucionó con mucha más lentitud. Se ha discutido en los últimos años si en la época post-constantiniana que hemos analizado se puede hablar ya de la implantación de un derecho “Romano-Cristiano”, siguiendo interpretaciones tradicionales muy arraigadas y tal como fue expuesto en los tres volúmenes de la clásica y monumental obra de Biondo Biondi. El hace poco tiempo fallecido y llorado Giulio Crifó ha tratado en diversas publicaciones recientes de demostrar que “oggi non è più il caso di parlare di un diritto romano-cristiano” y que “el cristianismo no aportó en el lenguaje una transformación parangonable a la que aportó en las conciencias, del mismo modo que, se debe añadir, no lo aportó en el derecho”⁴⁷. Pero es cierto que, en las leyes de la dinastía teodosiana, si no se puede hablar todavía de

⁴⁶ TEJA, R. *Sinesio de Cirene y el derecho de asilo* (cit), pág. 238.

⁴⁷ CRIFÓ, G., “Considerazioni sul linguaggio religioso nelle fonti giuridici tardo-occidentali” en *Cassiodorus. Rivista di studi sulla Tarda Antichità* 8, 1999, págs. 123-142; vide et. ID. “Profili dil diritto criminale romano tardoantico” en SAGGIORO, A. (ed.), *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico religiose e confronti interdisciplinari*, Carocci, Roma, 2005, págs. 81-94.

una “orientación cristiana”, sí se advierte una “orientación cultural” por parte del cristianismo. Es en esta época cuando, como he intentado demostrar, se constatan las primeras intervenciones de las autoridades eclesiásticas tendentes a impregnar de un carácter “*confesional*” al derecho, algo totalmente desconocido en la tradición romana. Visto el tema desde una perspectiva de “larga duración”, el derecho romano desembocó en el derecho canónico altomedieval; expresado desde una perspectiva más histórica, la “laicidad” o “tolerancia”, por servirme de una terminología moderna (aunque el término laicidad es ajeno a la Antigüedad, suele ser utilizado para expresar la idea de “no confesionalidad” propia del derecho romano), terminó por desembocar en “confesionalidad” e “intolerancia”. Pero, como también he dicho, el proceso fue largo y conflictivo: en el ámbito legislativo cristiano, es decir, en la casuística conciliar, se pueden observar rectificaciones, abrogaciones y contradicciones mucho más frecuentes que en el pensamiento teórico. Por ello, me permito reproducir las conclusiones sobre el tema que expuse hace algún tiempo: “La dicotomía entre ley religiosa y ley civil no existía ni en Grecia ni en Roma porque sus religiones eran cívicas. Por el contrario, para los judíos la única ley válida era la religiosa. Para los cristianos, las relaciones se plantearon al comienzo de otra manera porque la Iglesia nació y vivió sometida al derecho romano (*Ecclesia vivit in lege romana*) y los más importantes pensadores cristianos estaban profundamente penetrados del derecho y las instituciones romanas por su formación, sus tradiciones familiares, el medio social en que vivieron y, a veces, por las funciones que ejercieron en el Estado romano (caso de San Ambrosio y otros muchos). Por ello, al principio, sus aspiraciones fueron solamente hacer compatibles sus creencias con las leyes romanas. Sólo en segundo momento intentaron y lograron que la religión inspirase la legislación secular [...] Desde el punto de vista de los pensadores y legisladores cristianos, el hilo conductor de esta evolución histórica fue la aspiración a que las leyes civiles estuviesen de acuerdo con las divinas y que lo que la Iglesia

considera “pecado” fuese penado como “delito”. La culminación del proceso, es decir, la elaboración de la canonística medieval, cae fuera de mi ámbito cronológico, pero el estudio de la Antigüedad creo que sirve para poner de manifiesto que también aquellas que la Iglesia considera “leyes divinas” -en cuanto basadas en un Libro Revelado- tienen un valor relativo y se prestan a múltiples interpretaciones en función de los condicionamientos históricos y culturales. El planteamiento opuesto es lo que hoy se denomina **fundamentalismo**”⁴⁸.

Son diversas y varias las interpretaciones que la historiografía moderna ha ofrecido al hecho de que la intolerancia terminase por imponerse como algo connatural al cristianismo postconstantiniano. Frente a interpretaciones de tipo teológico como la popularizada por E. Gibbon, a saber, lo que él denomina *intolerant zeal* que el cristianismo habría heredado del monoteísmo judío y que era algo totalmente ajeno al paganismo grecorromano, yo prefiero una explicación histórica que tuvo su origen en las consecuencias que se derivaron de lo que se ha dado en llamar la *svolta costantiniana*, que me retrotraen a los textos de Vives y de Servet que citaba al comienzo. Sólo a lo largo del siglo IV en que fue tomando forma la Iglesia Imperial cuyo destino se unió de modo inseparable al del Imperio, ésta se vio obligada a gestionar a través del brazo secular la violencia innata al ejercicio del poder, tanto frente a los enemigos internos como frente a los externos. Aquellos que defienden que fue el cristianismo el que corrompió al Estado, olvidan el hecho de que fue sólo después de la transformación, reinando aún Constantino, del cristianismo en monoteísmo trinitario cuando aparecieron en su seno la intolerancia y la violencia. Además, quienes defienden que fue el Estado el responsable de haber corrompido un cristianismo, puro en sus orígenes y ajeno a toda forma de

⁴⁸ TEJA, R., “¿Delito o pecado? Derecho romano y pensamiento cristiano en materia de derecho matrimonial (siglos III-IV)”, en *Bandue.Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 4, 2010, págs. 221-239; las citas en págs. 225 y 237.

violencia o tentación de radicalismo, buscan una explicación legítima desde el punto de vista teológico, pero que no se fundamenta históricamente. Se olvida la compleja realidad histórica del tema y se margina u olvida el hecho de que, desde sus más antiguas formulaciones, el mensaje evangélico ofrece una ambivalencia y una ambigüedad que fue una de las causas de su éxito en el seno del imperio Romano.

Me permito incluir en estas reflexiones dedicadas al mundo antiguo en un Encuentro sobre “Religión y poder en las sociedades democráticas” una larga cita del estudioso italiano de las religiones Giovanni Filoramo que resume bien estas ideas:

“Las relaciones entre *religión y poder* son variables y oscilantes, en función de los contextos históricos, pero también del modo de definir y entender ambos términos. Dependen también de la forma como se redefinen, por parte de los protagonistas del poder religioso y del político, las relaciones con la fuente misma de ambos: lo sagrado, que es el fundamento todo poder. En el periodo objeto de este estudio (la Antigüedad tardía) ambos conocieron un redefinición de sus confines muy importante. A diferencia de los emperadores paganos, los emperadores cristianos ya no pueden ahora ser considerados como fuente privilegiada del poder sacro: como enseña, sobre todo, el caso de Ambrosio, es la Iglesia la que tiene una relación privilegiada con Dios, es decir, con la fuente misma del poder por lo que comienza a transformarse en una *ierocrazia*. Han pasado muchos siglos, pero la *ierocrazia*, a pesar de innumerables variantes históricas, ha entrado a formar parte del código genético de la eclesiología católica. Esta hace posible una estrategia de relaciones eminentemente política tendente a afirmar un universalismo jurídico, moral y religioso de la Iglesia basado en el principio de dominio puramente espiritual y no mundano: un poder que deriva, no de consensos populares o reconocimientos externos, sino de la fuente misma del poder, lo sagrado, es decir, Dios. Este poder debería ejercerse sólo sobre las almas de los fieles con el fin de proporcionarles la salvación, dejando al poder

político el control de los cuerpos. Pero sabemos cómo evolucionaron las cosas a partir del caso ejemplar de Ambrosio: en caso de conflicto, la última instancia, porque es el único verdaderamente sagrado y el único autorizado a interpretar correctamente la ley divina, es el poder espiritual, es decir, el eclesiástico”⁴⁹.

A diecisiete siglos de distancia de los Edictos de libertad de culto del siglo IV, en el mundo católico y, en especial en países como Italia y España, pero no solo, las relaciones entre el poder político y la autoridad eclesiástica siguen siendo conflictivas. Sirviéndome de las ideas expresadas por el conocido jurista, G. Zagrebelsky, -pensando en Italia, pero sus reflexiones son aplicables a España- se puede decir que hay todavía algunos para quienes, en los temas relativos al binomio “verdad-razón”, la autoridad de la Iglesia es indiscutible y está por encima del poder político. Para otros, después de haber olvidado algunas posturas innovadoras del Vaticano II, la Iglesia actual pretende “un status de autoridad pública en cuanto portadora de una verdad (y de una racionalidad) válida para todos” y no sólo para los creyentes. Pero desde tal status “la aspiración se extiende con toda naturalidad a la esfera de las decisiones públicas y las leyes” sobre las que la Iglesia pretende influir, con medios y formas diferente que van desde el apoyo electoral a ciertos candidatos políticos, hasta maniobras para provocar la caída de gobiernos que no gustan, o la invitación a la desobediencia civil o la objeción de conciencia lo que provoca graves perturbaciones a la democracia⁵⁰.

Es evidente que las decisiones tomadas por los sucesores de Constantino, especialmente los emperadores de la dinastía teodosiana, han influido profundamente y continúan influyendo en la historia de los países católicos y están en la base, no sólo en

⁴⁹ FILORAMO, G., *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Roma-Bari, 2011, págs. 394-396.

⁵⁰ ZAGREBELSKY, G., *Scambiare la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2010, págs. 107-108.

el pasado, sino también hoy, de serios conflictos sociales. Por todo ello, se impone cada vez con más urgencia, la implantación efectiva de la **laicidad**, que es un producto de las luchas por la libertad religiosa y de conciencia. Reconocida con muchas dificultades la libertad religiosa en el Concilio Vaticano II, hoy circulan por España y otros países católicos doctrinas que consideran inaceptable la equiparación de la religión católica con las otras confesiones y se reclama que el Estado no sea “equidistante”. Y, como ya no resulta defendible la “teocracia”, se recurre a argumentos como la “herencia histórica” o los Concordatos para reclamar un trato privilegiado, al tiempo que se pretende que las otras religiones sean simplemente “toleradas” rompiendo así con el principio expuesto en el denominado “Edicto de Milán” del 313, tan ensalzado, por lo demás, durante siglos por la Iglesia y los historiadores confesionales católicos: *“Conceder a los cristianos y a todos los demás la facultad de practicar libremente la religión que cada uno desee”*

