

CÁNONES PSEUDOILIBERRITANOS Y CÓDIGO TEODOSIANO: LA PROHIBICIÓN DE LOS SACRIFICIOS PAGANOS

Josep Vilella Masana
Universitat de Barcelona

Nuestro análisis filológico del conjunto textual atribuido, secularmente, al denominado “concilio de Elvira” ha puesto de manifiesto que sus preceptos resultan de compilar disposiciones que tienen procedencias y cronologías diversas, así como la falta de conexión entre las heterogéneas normas y el prefacio –que incluye una lista episcopal– facilitado por la Hispana¹. También hemos podido constatar que muchos cánones² pseudoiliberritanos fue-

*Este estudio se ha realizado en el marco de los proyectos de investigación HUM2004-472 del MEC y 2005SGR-379 de la AGAUR, y corresponde a nuestra contribución al coloquio *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles*, celebrado en Lyon –octubre de 2005–. Las ediciones de las fuentes aparecen indicadas, entre corchetes, en su primera cita. Cuando corresponden a grandes colecciones con volúmenes numerados, remitimos a ellas mediante las abreviaturas usuales. En los demás casos, mencionamos el nombre del editor, junto con la ciudad y el año de publicación.

¹ Ver: J. Vilella - P.- E. Barreda, “Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico”, *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V*, Roma 2002 [Studia Ephemeridis Augustinianum, 78], 545-579, 567-568; Eid., “¿Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoiliberritanos? En respuesta a una publicación reciente”, *Augustinianum* 46, 2006, en prensa.

² Aunque somos conscientes de que no siempre es exacto seguir denominando –como se ha hecho tradicionalmente– “cánones” a tales disposiciones, mantenemos esta acepción por comodidad expositiva, pues el *terminus receptus* permite remitir con nitidez y rapidez a las concretas estipulaciones contenidas en el elenco pseudoiliberritano.

ron retomados –por lo menos en su redacción transmitida– sin afán de literalidad, a pesar de mantenerse la esencia de lo recogido. Por otra parte, varios textos que acabaron constituyendo esta “colección” fueron retocados con glosas o interpolaciones, o mediante añadidos y supresiones: tales modificaciones generaron, a veces, nuevos cánones o nuevas casuísticas incorporadas a las recogidas con anterioridad. Además de revelar su carácter no sincrónico, la crítica textual ha evidenciado asimismo que estos mandatos presentan una historia textual enrevesada, caracterizada tanto por adiciones y eliminaciones en el elenco como por modificaciones de algunos textos. Se trata de un proceso –en el que intervinieron varias manos– efectuado durante un intervalo temporal que no podemos concretar, aunque ya parece haber concluido a finales del siglo VI, pues entonces la composición pseudoiliberitana había salido del “taller” –probablemente bético– donde fue confeccionada o ensamblada³.

En consecuencia, no es posible seguir afirmando que tales “cánones” influenciaron otras disposiciones sinodales u otros pasajes patrísticos⁴: la de-

³ Ver n. 1. La crítica textual que –junto con P.–E. Barreda– hemos realizado de los cánones pseudoiliberitanos ha consistido en su análisis léxico y sintáctico a partir del texto facilitado por la Colección Canónica Hispana, tomando también en consideración el Epítome Hispano y el *capitulum* noveno de los *Capitula uiginti ex ignota collectione systematica*. De este modo hemos proseguido –y corregido– la vía apuntada por Meigne hace más de treinta años: M. Meigne, “Concile ou collection d’Elvire?”, *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 70, 1975, 361-387. Un dubitativo planteamiento de crítica analítica acerca de los cánones atribuidos a Elvira ya tuvo lugar en el siglo XVIII: C. S. Berardi, *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti*, I, Madrid 1783, 22-23. Ver D. Ramos-Lissón, “El concilio de Elvira en la historiografía moderna”, *El concilio de Elvira y su tiempo* [coord. por M. Sotomayor y J. Fernández], Granada 2005 [Biblioteca de Humanidades / *Chronica noua* de estudios históricos, 89], 65-88.

⁴ Entre la pléyade de estudiosos que han defendido la influencia universal de los cánones atribuidos a Elvira, podemos destacar a J. Gaudemet, “Elvire II”, *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, XV, Paris 1963, 317-348, 339-348. Más temerario es el posicionamiento de D. Ramos-Lissón, “*Communio* y recepción de cánones conciliares de los sínodos hispánicos en los siglos IV y V”, *Annuaire Historiae Conciliorum* 12, 1980, 26-37 –cf. Id., “Ossio de Córdoba, la data del concilio de Elvira y los posibles influjos de otros concilios contemporáneos”, *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, Roma 2002 [Biblioteca di Scienze Religiose, 180], 343-355–. Por su parte, E. Reichert, *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Hamburg 1990, 10,

pendencia es siempre a la inversa. Dado su carácter compilatorio, la correcta interpretación y valoración de estas normas requiere precisar sus contenidos y, a partir de ellos, obtener –siempre en la medida de lo posible– indicios cronológicos firmes mediante su contrastación con el restante acervo documental existente. Aunque tal estudio resulte complejo, y necesariamente aproximado, cuando no se han conservado los textos matrices –algo que ocurre para la inmensa mayoría de los cánones pseudoiliberitanos–, sólo así puede ubicarse la considerable y preciosa información histórica que proporcionan y, por tanto, situarla con seguridad en la reconstrucción del fenómeno histórico.

Los resultados facilitados por el análisis comparativo y explicativo no se limitan a cánones concretos, pues –mediante su confrontación– también deben suministrar dataciones para los grandes grupos canonísticos detectados en el interior del repertorio pseudoiliberitano⁵: aunque éstas no sean, con frecuencia, tan concisas como desearíamos, es evidente que, incluso en su imprecisión, son mucho más exactas que las postuladas tradicionalmente. A pesar de tener procedencias y fechas diversas –disparidad acentuada, además, por las modificaciones realizadas al material ya recogido–, estos testimonios siguen siendo fundamentales para conocer la Historia del Cristianismo y de la Iglesia antigua –o, mejor, de la Antigüedad Tardía–, y no sólo de *Hispania*: su carácter compilatorio abre coordenadas espaciales y geográficas nuevas, y, además, invalida la cronología preconstantiniana que casi siempre se había asignado a todos estos cánones⁶.

afirma: “Die Synode von Elvira wies der kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Entwicklung der Folgezeit den Weg. Sie schuf die Voraussetzungen für Arles, Nicäa und Serdika”. Al atribuir el grupo A –ver n. 5– a un sínodo reunido en Elvira antes de la persecución de Diocleciano y de Maximiano, el mismo Meigne afirmaba la influencia de Elvira en el concilio I de Arlés. Por otra parte, en el estudio comparativo que realiza para detectar procedencias de los grupos B y C –ver n. 3– se limita, únicamente, a los cánones sinodales de los primeros concilios del siglo IV –y a los *Canones apostolorum*–, lo cual le impide alcanzar resultados a este respecto: M. Meigne, “Concile”, cit., 373-386.

⁵ Nuestro estudio ha confirmado la tripartición propuesta en su día por Meigne: grupo A –del c. 1 al 21–; grupo B –del c. 63 al 75–; grupo C –del c. 22 al 62 y del c. 76 al 81–. Este último conjunto es el más heterogéneo.

⁶ Ver n. 89.

Con la finalidad de profundizar en el entendimiento de los diferentes preceptos que forman el repertorio pseudoiliberitano –variado, extenso y deslavado–, hemos considerado pertinente y operativo proceder –teniendo siempre presentes los resultados aportados por la crítica textual– por conjuntos temáticos. Esta estrategia facilita tanto la comprensión de los cánones –los cuales han suscitado, a veces, delicados problemas hermenéuticos– como la obtención de dataciones, por laxas que éstas sean. Como decimos, no puede soslayarse que los cánones pseudoiliberitanos deben entenderse y estudiarse como textos que reflejan su época –independientemente del momento que corresponde a su compilación–, nunca como anticipaciones quiméricas de puntos –con frecuencia centrales– disciplinarios o normativos posteriores.

Nos detenemos a continuación en el estudio de dos escuetos preceptos –c. 1 y 59– que prohíben a los cristianos la realización de sacrificios paganos –los ritos fundamentales del politeísmo greco-romano– y su participación en los mismos. Su correcta exégesis necesariamente debe sustentarse en las dos partes textuales que ambos presentan⁷: la correspondiente al delito o pecado considerado, y la relativa a la sanción o penitencia impuesta. Para ello, estructuramos en cuatro puntos el estudio de estos dos cánones pseudoiliberitanos. En primer lugar, cotejamos sus respectivos textos para explicitar los mandatos que encierran, los cuales presentan parecidos y, a su vez, diferencias entre sí. Proseguimos con los dos aspectos que determinan su contenido, las prácticas penitenciales y la cuestión de la restricción-prohibición de los sacrificios paganos durante el Imperio cristiano –un fenómeno cuyo análisis implica, en buena medida, acudir a los textos legales incluidos en el Código de Teodosio–, con el objetivo de situar adecuadamente los c. 1 y 59 en el parámetro temporal. Finalizamos con un breve balance conclusivo acerca de la realidad político-religiosa plasmada en estos cánones.

⁷ El texto que reproducimos de los cánones pseudoiliberitanos corresponde al que proporcionamos en J. Vilella - P.- E. Barreda, “Los cánones”, cit., 570-579. A partir del texto de la Colección Canónica Hispana –editado por F. Rodríguez–, en este apéndice señalamos, mediante corchetes, las interpolaciones y los añadidos que detectamos; también indicamos las variantes textuales que, en nuestra opinión, deben prevalecer –por ejemplo en el c. 1, donde preferimos *immolaturus* al hápax *idolaturus*–. En definitiva, reflejamos así los resultados previamente facilitados por la crítica textual.

1.- Los c. 1 y 59: similitud y disimilitud

1. [*placuit inter eos*] *qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli <immolaturus> accesserit et fecerit [quod est crimen principale, quia est summus sceleris,] placuit nec in finem eum communionem accipere.*

59. *Prohibendum ne quis Christianus, ut gentilis, ad idolum capitolii causa sacrificandi ascendat et uideat. quod si fecerit, pari crimine teneatur. si fuerit fidelis, post decem annos acta paenitentia recipiatur.*

El texto de estos dos cánones –tan semejantes y, a su vez, tan diferentes– no presenta grandes problemas de comprensión. El c. 1 establece que no pueden recibir la comunión –ni siquiera en peligro de muerte– los bautizados que, siendo adultos, vayan al templo del ídolo con el objetivo de hacer un sacrificio y lo realicen. Por su parte, el c. 59 –donde tampoco se contemplan circunstancias atenuantes o agravantes⁸– prohíbe que ningún cristiano suba, como si fuera pagano, hasta el ídolo del templo –es éste el significado de *capitolium*– para efectuar un sacrificio o vea tal acto: se estipula que, en este último caso, se incurre en el mismo delito –la visión de un sacrificio es equiparada a la participación activa en el mismo–, penado con diez años de penitencia canónica para los bautizados –*fideles*–, sin contemplarse la posibilidad de que pertenezcan a otro estamento eclesiástico los transgresores de esta norma. Del palmario *décalage* penitencial existente entre los c. 1 y 59 –relativos al mismo delito cometido, según parece, en un templo urbano⁹–, se deduce, sin ningún género de duda, que son distintas sus cronologías o sus procedencias geográficas, probablemente son diferentes ambas¹⁰.

A pesar de que la interdicción del c. 59 es más intolerante que la formulada en el c. 1 –cuyo texto no toma en consideración el caso de los simples espectadores–, la sanción establecida en este último reviste, en cambio, mucha mayor severidad. Según el c. 1, la realización de un sacrificio comporta la excomunión eucarística vitalicia –ni siquiera puede recuperarse *in articulo*

⁸ Ver n. 35.

⁹ Aunque el contenido del c. 1 no permite concluir que se refiera a un templo –en singular– ubicado en la ciudad –algo muy probable–, resulta evidente que es urbano el santuario mencionado en el c. 59.

¹⁰ En el mismo sentido apunta el hecho de que en el c. 1 aparezca *templum*, mientras que en el c. 59 la palabra utilizada es *capitolium*.

mortis–, mientras que el c. 59, pese a equiparar la práctica de sacrificios con su mera contemplación, impone una pena menor: el ingreso en el *ordo paenitentium* durante diez años¹¹ –aunque no se diga explícitamente, del c. 59 cabe colegir que, a diferencia de lo indicado en el c. 1, el peligro de muerte comportaba la comunión antes del periodo penitencial impuesto¹²–. El hecho de que la excomunión eucarística de por vida era una pena más grave que la imposición de penitencia se colige, por ejemplo, con nitidez del c. 7 pseudoiliberitano: *si quis forte fidelis post lapsum moechiae post tempora constituta acta paenitentia denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere eum communionem*¹³.

Como pone de manifiesto este canon, la refutación *nec in finem* de la comunión sacramental¹⁴ –una decisión que, como todas las relativas a la penitencia, incumbía al correspondiente obispo– implicaba que quienes eran así sancionados no podían pertenecer al *status* de los penitentes –por lo menos formalmente¹⁵–, habida cuenta de que la recepción de la penitencia pú-

¹¹ Este canon no considera, evidentemente, el caso de los pecadores que ya habían pasado por la penitencia pública o canónica, pues, al igual que el bautismo, ésta sólo podía concederse una vez. Ver J. Vilella, “La epístola 1 de Siricio: estudio propopográfico de Himerio de Tarragona”, *Augustinianum* 49, 2, 2004, 337-369, 348-349, n. 48.

¹² Constituía una praxis habitual, y absolutamente preponderante, el hecho de otorgar la comunión a los miembros del *ordo paenitentium* que incurrían en riesgo mortal. Muy distinto es el caso de la penitencia-comunión clínica.

¹³ La misma realidad se evidencia en la parte final del c. 3: *item ipsi si post paenitentiam fuerint moechati, placuit ulterius his non esse dandam communionem, ne lusisse de Dominica communionem uideantur*.

¹⁴ La excomunión eucarística vitalicia –por tanto sin penitencia– es impuesta en los siguientes cánones pseudoiliberitanos: 1, 2, 6, 7, 8, 10/11b, 12, 13a, 17, 18, 47b(?), 63, 64a, 65, 66, 70a, 71, 72b, 73a y 75. Dentro de esta serie hay cuatro cánones que presentan una casuística particular: los c. 18 y 65 –referidos a clérigos; ver J. Vilella, “La epístola”, cit., 364-365, n. 74– y los c. 7 y 47b –relativos a casos de penitentes reconciliados–. Nótese que el c. 47 es el único que pertenece al grupo C. Ver n. 21.

¹⁵ Los autores de pecados graves que, una vez arrepentidos, no eran admitidos por sus obispos a la penitencia canónica también podían asumir, a nivel personal, el rigorismo propio de los penitentes. Aunque la posibilidad de comulgar –sobre todo ante la inminente muerte– era considerada de gran ayuda –es significativo el vocablo *uiaticum*–, el acceso a la eucaristía no constituía un requisito imprescindible para asegurarse la salvación, decisión que, en última instancia, escapaba a la propia Igle-

blica o “segundo bautismo” constituía –para los autores de pecados graves que se arrepentían– la única vía para volver a la comunión eucarística¹⁶: es ésta la realidad plasmada en los cánones pseudoiliberitanos¹⁷. Este conjunto canonístico evidencia, con claridad, que cuando se niega cualquier posibilidad de comunión también se rechaza la entrada en la penitencia pública o canónica, de la misma manera que, si se concede la entrada en el *ordo paenitentium*, se otorga asimismo, una vez concluido el período penitencial establecido –o bien en peligro de muerte–¹⁸, la reconciliación¹⁹, con la consiguiente vuelta a la comunión.

sia, de la cual seguían formando parte los excomulgados de por vida –en caso contrario no se entendería, por ejemplo, el c. 1–.

¹⁶ Cuando era considerada pertinente por el obispo, la entrada en la penitencia canónica se producía a partir de una decisión personal del pecador, y su concreta imposición correspondía al obispo, a quien competía asimismo su precisión temporal y, llegado el caso, su levantamiento.

¹⁷ Varios cánones pseudoiliberitanos preceptúan la excomunión eucarística temporal con penitencia pública: c. 3, 5, 13b, 14b, 22, 31, 59, 64b, 69, 72a, 72c, 76a, 76b, 78b y 79b [*Capitula uiginti ex ignota collectione systematica*]. Nótese que en los c. 76a y 76b se impone penitencia a los diáconos. La excomunión eucarística temporal sin penitencia canónica es la pena contemplada en los c. 9, 14a, 16, 20a, 21, 34, 37, 40, 46, 50, 54, 55, 57, 61, 67, 70b, 73b, 74a, 74b, 74c, 78a y 79a.

¹⁸ Siempre que los cánones pseudoiliberitanos imponen la penitencia, se indica su duración: en años –c. 14b, 22, 59, 64b, 72a, 76a, 76b, 78b y 79b–, en función de la secuencia vital del afectado –c. 3, 13b y 31– o tomando en consideración tanto el parámetro cronológico como el personal –c. 5, 69 y 72c–.

¹⁹ Al respecto, resulta significativo el contenido del c. 22: *si quis de catholica ecclesia ad haeresem transitum fecerit rursusque recurrerit, placuit huic paenitentiam non esse denegandam [eo quod cognouerit peccatum suum]; qui etiam decem annis agat paenitentiam; cui post decem annos praestari communio debet. si uero infantes fuerint transducti[, quod non suo uitio peccauerint,] incunctanter recipi debent*. Cuando aparece en los cánones pseudoiliberitanos, la penitencia siempre es, explícitamente, impuesta en excomuniones eucarísticas –o sacramentales– que son temporales –grupo en el que se incluyen las penitencias públicas que duran hasta el lecho de muerte–. A modo de ejemplo, podemos aducir el c. 79: *si quis fidelis tabula luserit nummis, placuit eum abstineri. si emendatus cessauerit, post annum poterit communioni reconciliari. si denuo id facere uoluerit, post decem annos acta legitima paenitentia communioni sociabitur* (texto facilitado por los *Capitula uiginti*, ver n. 3). La excomunión temporal sin penitencia canónica era una sanción más leve que la

2.- *Nec in finem communionem accipere / post decem annos acta paenitentia recipiatur*: diversidad de prácticas penitenciales durante el Imperio cristiano

Ante el rigorismo que presentan algunos cánones pseudoiliberitanos –en particular aquellos que prohíben la comunión *nec in finem*–, muchos estudiosos han creído ver en ellos una influencia montanista o del primer novacianismo²⁰. Por nuestra parte, consideramos que la privación de la penitencia-comunión –incluso *in articulo mortis*– se explica mejor a partir de los datos conocidos relativos a la praxis penitencial atestiguada durante el Imperio cristiano, sobre todo en el ámbito latino. Entendemos que las negaciones absolutas de la penitencia –y, por tanto, también de la comunión– a algunos pecadores contempladas, sólo, en cánones de los grupos A y B²¹ no fueron adoptadas por obispos novacianos *tout court*, sino por católicos –aunque, eso sí, rigoristas–, precisamente cuando la cuestión de la penitencia –en concreto su otorgamiento o no ante determinados delitos y su impartición o no en peligro de muerte– seguía suscitando nuevos enfrentamientos en sectores episcopales de Occidente, por lo menos en el Sudeste de la *Gallia* y, al parecer, también en *Hispania*: así lo evidencia la documentación conservada de los siglos IV y V.

Durante la convulsa época ciprianea, en Cartago se acredita la praxis de otorgar la penitencia-comunión clínica a los *lapsi* arrepentidos, incluso a

entrada en la penitencia: así se colige de comparar los c. 46 y 59, y de las dos casuísticas contempladas en el c. 78.

²⁰ Ver, por ejemplo, P. Saint-Roch, *La pénitence dans les conciles et les lettres des papes des origines à la mort de Grégoire le Grand*, Roma 1991 [Studi di Antichità Cristiana, 46], 109 –cf. 63–.

²¹ Nótese que en los c. 7 –grupo A– y 47 –grupo C– la penitencia-comunión *in finem* es negada, respectivamente, a los adúlteros que reinciden con posterioridad a su ingreso en el *ordo paenitentium* y a su reconciliación –c. 7– o que, después de haber recibido la penitencia-comunión clínica, recuperaban la salud y volvían a pecar –c. 47–. Tanto en un caso como en el otro se trata de pecadores que ya habían agotado el recurso a la penitencia canónica. Ninguno de estos dos cánones niega, pues, el acceso a la penitencia *ab initio*, algo que, en cambio, sí ocurre en los c. 1, 2, 6, 8, 10/11b, 12, 13a, 17, 63, 64a, 66, 70a, 71, 72b, 73a y 75 –los c. 18 y 65 afectan a clérigos–. Ver n. 14.

quienes no tenían una recomendación de los *martyres*²². Aunque resulta difícil valorar hasta qué punto el obispo cartaginés innova mediante este proceder²³, es evidente que así era posible afrontar la extrema situación ocasionada por Decio, cuya persecución comportó una gran cantidad de *lapsi* –muchos de los cuales, gravemente enfermos, ya no tenían tiempo de acceder a la penitencia regular– y, también, de *confessores* que apoyaban la reconciliación de quienes habían sucumbido. Después de regresar a Cartago, una vez finalizado el hostigamiento, Cipriano afianza –sobre todo frente a los confesores– la actitud que, en líneas generales, había mantenido respecto a la doble impartición sacramental *in extremis*. A este respecto, su práctica penitencial queda resumida en la carta –escrita después del concilio reunido en el 251– que dirige a Antoniniano, un obispo númerida²⁴. Ninguna reticencia suscitaba, en cambio, a Cipriano la concesión de la penitencia regular a los apóstatas, cuya asunción implicaba la reconciliación anticipada en caso de existir peligro de muerte: así lo estableció incluso el sínodo cartaginés del 251²⁵. Con esta praxis relativa al *principale crimen generis humani* –en palabras de Tertuliano²⁶– coinciden, a mediados del siglo III, las dos grandes iglesias apostólicas, Roma²⁷ y Alejandría²⁸.

²² Cyprianus, *Ep.* 18, 1, 2, 100-101 [CCSL 3B]; Id., *Ep.* 19, 2, 1, 103-104 [CCSL 3B]; Id., *Ep.*, 20, 3, 1-2, 108-109 [CCSL 3B]. Cf.: Id., *Ep.*, 55, 13, 1, 270 [CCSL 3B]; 17, 3, 276.

²³ Ver M.-C. Chartier, “La discipline pénitentielle d’après les écrits de saint Cyprien”, *Antonianum* 14, 1939, 17-42 y 135-156, 35-41.

²⁴ *Et idcirco, frater carissime, paenitentiam non agentes nec dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suae professione testantes prohibendos omnino censuimos a spe communicationis et pacis, si in infirmitate atque in periculo coeperint deprecari, quia rogare illos non delicti paenitentia sed mortis urgentis admonitio compellit, nec dignus est in morte accipere solacium qui se non cogitavit esse moriturum* (Cyprianus, *Ep.*, 55, 23, 4, 284-285). Cf. Id., *Ad Demetr.*, 25, 50-51 [CCSL 3A].

²⁵ Id., *Ep.*, 57, 1, 1, 301, l. 14-19 [CCSL 3B]. Cf. Id., *De laps.*, 35, 240-241 [CCSL 3]. Por lo que respecta a la imposición de la penitencia y a su finalización, resulta asimismo significativo que, al vislumbrarse nuevas hostilidades, Cipriano otorgue la reconciliación a los *lapsi* penitentes: Cyprianus, *Ep.*, 57, 1, 2, 301-302.

²⁶ Tertullianus, *De idol.*, 1, 1, 1101, l. 3-4 [CCSL 2]. Son muchos los testimonios que se refieren a la idolatría como el pecado más grave. Cf., por ejemplo, *Const. apost.*, 2, 23, 1, 220-222 [SC 320, 329 y 336].

²⁷ Presbyteri et diaconi Romae, *Ep.*, 8*, 3, 1, *apud* Cyprianus, *Ep.*, 42, l. 44-47 [CCSL 3B].

Semejante al cipriano es el proceder estipulado en el c. 22 del concilio I de Arlés: *de his qui apostatant et nunquam se ad ecclesiam repraesentant, ne quidem paenitentiam agere quaerunt et postea, infirmitate arrepti, petunt communionem, placuit eis non dandam communionem, nisi reualuerint et egerint dignos fructus paenitentiae*²⁹. Frente a quienes defendían –como ya sucedía durante el episcopado de Cipriano³⁰– actitudes más permisivas o más rigoristas, los obispos reunidos en el 314 mantienen que los apóstatas podían ser admitidos a la penitencia canónica si pedían este sacramento antes de hallarse en peligro de muerte. Coinciden asimismo con el cartaginés en negar, en cambio, la penitencia-comunión a los apóstatas³¹ moribundos que no se habían arrepentido con anterioridad, aduciendo que, en tales circunstancias, éstos carecían de tiempo para presentar *dignos fructus paenitentiae*³². En definitiva, al igual que Cipriano, el concilio I de Arlés –con una nutrida asistencia de eclesiásticos occidentales– continúa denegando a los apóstatas la penitencia solicitada tibiamente en el lecho de muerte, a la vez que –de nuevo como el cartaginés– sigue considerando lícita y pertinente la redención de la apostasía mediante el cumplimiento de un período penitencial, cuya concreta duración no es estipulada, sin duda por tratarse de una decisión que cada obispo debía adoptar en función de los casos concretos³³.

²⁸ Ver n. 39.

²⁹ *Conc. Arel.* I (314), c. 22, 13 [CCSL 148]. Cf. c. 15, 12, donde se impone la penitencia *usque ad exitum* a quienes acusan en falso.

³⁰ Cf. Cyprianus, *Ep.*, 55, 22, 1, 281, l. 356-358.

³¹ El c. 22 del concilio I de Arlés no especifica el tipo de apostasía, falta de precisión que le proporciona un carácter genérico. Algo más acotada aparece la apostasía contemplada en el c. 46 pseudoiliberitano, cuyo texto –probablemente dependiente, en parte, del canon arlesiano– indica que se refiere a la realizada sin idolatría, falta para la que en este canon se contemplan diez años de excomunión eucarística, sin penitencia. Nótese que el c. 46 pertenece al mismo grupo que el c. 59: ambos se caracterizan por la levedad de sus sanciones, tanto respecto al c. 1 pseudoiliberitano como al c. 22 del sínodo del 314.

³² En relación al rigorismo que comportaba la entrada en la penitencia canónica, ver J. Vilella, “La epístola”, cit., 349-350, n. 50.

³³ De lo establecido en el c. 22 del concilio I de Arlés cabe colegir que, como ocurría anteriormente, los penitentes podían ser reconciliados *in extremis*: lo que se niega es sólo la impartición simultánea de la penitencia-comunión. Respecto a los *tempora paenitentiae* y a la competencia que el obispo tenía al respecto, ver B.

Tanto la epístola 25 de Cipriano como el c. 22 arlesiano evidencian que cuando la comunión sacramental es definitivamente negada, también lo es la penitencia³⁴.

Celebrado asimismo en el 314, el concilio de Ancira tampoco parece contemplar la posibilidad de otorgar a los apóstatas la penitencia-comunión *in extremis*. Este sínodo oriental presta una atención particularizada a la idolatría, al recoger, en diez cánones, casuísticas específicas y diferenciadas relativas a los *lapsi*, de las cuales siete van destinados a los laicos bautizados³⁵ que, de un modo u otro, habían participado –durante los años precedentes– en sacrificios o comidas sacrificiales³⁶. Los obispos reunidos en Nicea se refieren de nuevo a los apóstatas, en concreto a los *lapsi* promovidos al clericato³⁷ y a los laicos bautizados caídos, bajo Licinio, sin sufrir coacción: estos últimos deben someterse a una penitencia de doce años³⁸. En Nicea también se establece, a partir de una antigua norma canónica –no especificada–, que los penitentes afectados por un grave riesgo vital debían recibir, en tales circunstancias, la reconciliación-comunión, exponiéndose además que, en caso de superar la crisis, el así perdonado debía concluir su período penitencial³⁹. Mucho más innovadora es la segunda parte del c. 13 niceno, donde se estipula que ningún moribundo –incluso quienes no formaban parte del *ordo paenitentium*– podía, en principio, ser privado de la comunión, cuya concesión implicaba, para los autores de pecados graves, la previa acep-

Poschmann, *La Pénitence et l'Onction des malades*, Paris 1966 [Histoire des dogmes, 23], 85 [traducción de la edición alemana, 1951].

³⁴ Ver n. 24 y 29.

³⁵ *Conc. Anc.* (314), c. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 y 12, 56-65 [P.-P. Joannou, I, 2, Grottaferrata 1962 (Fonti, 9)]. Los c. 1 y 2 se refieren a los clérigos y el c. 12 a los catecúmenos.

³⁶ La única mención que, en los cánones anciranos, se hace a la comunión *in finem* corresponde al c. 6, y alude a penitentes –a los miembros del *ordo paenitentium*– que se hallan en peligro de muerte. Cf. *Conc. Neocaes.* (319?), c. 2, 76 [P.-P. Joannou, I, 2, cit.].

³⁷ *Conc. Nicaen.* (325), c. 10, 32 [P.-P. Joannou, I, 1, Grottaferrata 1962 (Fonti, 9)].

³⁸ *Conc. Nicaen.* (325), c. 11, 32-33.

³⁹ *Conc. Nicaen.* (325), c. 13, 35. Un pasaje de Dionisio de Alejandría, reproducido por Eusebio de Cesarea y alusivo a un anciano que había sacrificado, atestigua que el egipcio concedía la comunión a los penitentes moribundos: Eusebius Caes., *Hist. eccl.*, 6, 44, 4, 624 [GCS NF 6, 1-2].

tación de la penitencia⁴⁰. En clara oposición a prácticas entonces usuales, el sínodo del 325 estableció, pues, que nadie debía morir sin recibir la comunión. Aunque este mandato se convertirá, más tarde, en un claro referente de la disciplina penitencial —con sus partidarios y detractores—, no tuvo una aceptación inmediata ni general. A este respecto ya resulta significativo el c. 2 de Sárdica, cuyo texto deniega la comunión laica μηδὲ ἐν τῷ τέλει al obispo que, de modo fraudulento, pretendiera cambiar de sede⁴¹.

El concilio interprovincial galo celebrado, el 12 de julio del 374, en Valence invoca, precisamente, el c. 13 niceno para estipular que quienes habían realizado sacrificios también debían ser admitidos a una penitencia *usque in diem mortis*: sólo entonces podía tener lugar la *remissio*. Su c. 3 evidencia, pues, que —sesenta años después del c. 22 de Arlés— algunos obispos galos negaban a los idólatras todo acceso a la penitencia canónica⁴²: se trata de la misma actitud plasmada en el c. 1 pseudoiliberritano. Los obispos reunidos en Valence quieren mitigar este rigorismo —el cual, al parecer, entonces recababa adeptos en la *Gallia*— y determinan que los idólatras podían —y debían— beneficiarse de la penitencia, cuyos frutos —considerados, como se decía en Arlés, indispensables para la redención de la idolatría— no podían alcanzarse, por lo menos en la mayoría de las veces, mediante la penitencia concedida a los moribundos⁴³: *circa eorum uero personas, qui se post unum et sanctum lauacrum, uel profanis sacrificiis daemonum uel incesta lauatio- ne polluerint, eam censurae formam duximus esse seruandam, ut his iuxta synodum Nicaenam satisfactionis quidem aditus non negetur, nec infelicibus lacrimis uel solacii ianua desperatione claudatur: acturi paenitentiam usque in diem mortis, non sine spe tamen remissionis, quam ab eo plene sperare debebunt, qui ius eius et solus obtinet et tam diues misericordiae est ut nemo*

⁴⁰ Καθόλου δὲ καὶ περὶ παντὸς οὐτινοσοῦν ἔξοδεύοντος, αἰτουῦντος δὲ μετασχῆν εὐχαριστίας, ὁ ἐπίσκοπος μετὰ δοκιμασίας μεταδίδτω τῆς προσφορᾶς (*Conc. Nicaen.* [325], c. 13, 35). Ver P. Galtier, “Les canons pénitentiels de Nicée”, *Gregorianum* 29, 2, 1948, 288-294, 291-294.

⁴¹ *Conc. Sard.* (343), c. 2, 161 [P.-P. Joannou, I, 2, cit.].

⁴² El c. 3 de Valence no se refiere a la penitencia *in extremis*, pues sólo manda otorgar la penitencia hasta el lecho de muerte.

⁴³ Del hecho de que el canon del 374 no haga referencia a la comunión *in extremis* cabe colegir que, a este respecto, la norma general seguía siendo la reflejada en el c. 22 de Arlés. Tal práctica concuerda plenamente con lo indicado en el c. 3 de Valence —ver n. 44—.

disperet: Deus enim mortem non fecit nec laetatur in perditione uiuorum [*Sap.*, 1, 13]⁴⁴.

Debe relativizarse la dureza del c. 3 de Valence hacia los autores de sacrificios paganos o de apostasías, habida cuenta de que pretende frenar una severidad mayor: la defendida por aquellos que ni siquiera querían admitir a los apóstatas a la penitencia, al negarles cualquier *spes*⁴⁵. Dado que los cánones conciliares –y los otros documentos normativos eclesiásticos– no estipulan obviedades ni prácticas incontrovertibles, la misma referencia a Nicea indicaría que la permisividad decidida en el 325 encontró oposición en el episcopado galo, sin que este fenómeno pueda imputarse –por lo menos no únicamente– a pervivencias novacianas. Contraria a la tradición occidental representada por Cipriano y el concilio I de Arlés, la decisión nicena incluso pudo haber contribuido a radicalizar los posicionamientos –tanto los permisivos como, también, los más radicales–, máxime cuando el sínodo de Nicea todavía no tenía en Occidente la autoridad que tendrá más adelante, en buena medida gracias al papado. Sea como fuere, resulta evidente que, en Valence, se optó por una aplicación “parcial” o “adaptada” del principio niceño, al menos respecto a los idólatras: lo que se extiende a todos es la posibilidad de acceder al *ordo paenitentium*, no la comunión *in extremis*, la cual, sin embargo, también sería impartida a quienes ya eran penitentes cuando contraían una enfermedad grave. En definitiva, detrás de esta medida parece esconderse la intención de neutralizar una intransigencia no atestiguada antes entre el episcopado galo, pues, en el caso de que fueran sólo novacianos quienes negaban la penitencia a los idólatras, difícilmente podría haber tenido lugar un canon disciplinario destinado a todos los obispos católicos de la *Gallia*: mientras en Arlés se discutía la penitencia-comunión *in finem*, la cuestión tratada en Valence es la concesión o no de la penitencia no clínica a algunos pecadores.

Al igual que sus colegas del Norte, Himerio –obispo de Tarragona– también decide actuar frente a las divergencias disciplinarias: eleva una consulta a Roma antes del 11 de febrero del 385, cuyo contenido se colige de la res-

⁴⁴ *Conc. Valent.* (374), c. 3, 39 [CCSL 148].

⁴⁵ También se evidencia un notorio rigorismo en el c. 2 de Valence, relativo a las vírgenes cristianas que han incumplido su voto de virginidad; relativo a las vírgenes cristianas que han incumplido su voto de virginidad; debe retrasárseles la entrada en la penitencia, y, además, una vez concedida, también se les demorará la comunión hasta que hayan pagado completamente su pecado: *Conc. Valent.* (374), c. 2, 39.

puesta que, en esta fecha, le dirige Siricio⁴⁶. La apelación del tarraconense pone de manifiesto que, durante los años ochenta del siglo IV, algunos obispos hispanos defendían asimismo la intransigencia respecto a los apóstatas y a quienes se habían mancillado con *idolorum cultu ac sacrificiorum contaminatione*⁴⁷ —así como la inflexibilidad hacia los expenitentes reconciliados que reincidían⁴⁸ y una praxis rigurosa hacia los monjes y las monjas caídos en la lascivia⁴⁹—. Avivadas por postulados luciferianos, novacianos y priscilianistas, tales tendencias coexistían con otras mucho más permisivas⁵⁰.

La resolución romana evidencia que los puntos inquiridos por Himerio no sólo se circunscribían a su Iglesia o provincia⁵¹, circunstancia que, sin duda, influyó decisivamente en el hecho de que Siricio encarga a Himerio la difusión de sus mandatos, tanto entre el episcopado hispano como entre los obispos de las provincias norteñas⁵². La *generalis pronuntiatio* proclama, sin ningún titubeo, que los bautizados apóstatas arrepentidos deben hacer penitencia mientras vivan y obtener la reconciliación en peligro de muerte⁵³. Siricio también impone, por tanto, una penitencia vital a los apóstatas, sin referirse a las actitudes más radicales —en uno u otro sentido—: no respalda ni la negación de la penitencia a los idólatras ni la concesión a estos pecadores de la penitencia *in extremis*. La praxis que, ante las dudas del tarraconense, establece Siricio no se aleja de la estipulada en Arlés y Valence⁵⁴. En la misma línea parecen inserirse los concilios cartagineses de finales del siglo IV, al

⁴⁶ Ver J. Vilella, “La epístola”, cit., 337-369.

⁴⁷ Siricius, *Ep.*, 1, 4, 1136 (*Jaffé*, 255) [PL 13].

⁴⁸ *Id.*, *Ep.*, 1, 6, 1137.

⁴⁹ *Id.*, *Ep.*, 1, 7, 1137.

⁵⁰ Ver J. Vilella, “Las iglesias y las cristiandades hispanas: panorama prosopográfico”, *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización* [ed. por R. Teja], Bari 2002, 117-159, 146.

⁵¹ Ver J. Vilella, “La epístola”, cit., 337, n. 3.

⁵² Siricius, *Ep.*, 1, 20, 1146.

⁵³ *Et si resipiscentes forte aliquando fuerint ad lamenta conuersi, his, quam diu uiuunt, agenda poenitentia est, et in ultimo fine suo reconciliationis gratia tribuenda* (Siricius, *Ep.*, 1, 4, 1136).

⁵⁴ La práctica penitencial defendida por Siricio respecto a los apóstatas coincide con la estipulada para las monjas y los monjes que habían sucumbido ante la lujuria —otro paralelo con Valence—: Siricius, *Ep.*, 1, 4, 1136; 7, 1137. La penitencia que Siricio contempla para los monjes es también la canónica. Cf. Leo I, *Ep.*, 167, 14, 1207 (*Jaffé*, 544) [PL 54].

acordar tanto la reconciliación de los penitentes caídos en peligro⁵⁵ como la extensión a los apóstatas de la penitencia⁵⁶.

Cuando, en el 404, responde a las diversas cuestiones planteadas por Victricio de Rouen, Inocencio I sólo menciona la penitencia canónica en el caso de las vírgenes consagradas o profesas que habían caído en la concupiscencia. Respecto a las veladas –consideradas esposas de Cristo– que posteriormente contrajeron nupcias terrenas o se corrompieron, el pontífice estipula que *non eas admittendas esse ad agendam poenitentiam* hasta que hubiera fallecido su esposo secular –y segundo–. En su razonamiento, Inocencio I expone que si –en función de una norma acatada por todos (*de omnibus haec ratio custoditur*), cuya procedencia y antigüedad no pueden precisarse⁵⁷– a cualquier mujer que, en vida de su primer esposo, contrae segundas nupcias se le niega la penitencia hasta que haya fallecido uno de sus dos maridos, tanto más debe aplicarse tal precepto a aquellas que antes habían tenido un esposo inmortal⁵⁸. Del hecho de que, según la práctica alega-

⁵⁵ *Conc. Carthag.* (390), c. 4, 14 [CCSL 149] –cf.: *Can. in causa Apiarii* (419/424), c. 7, 102 [rec. cod. Y F W]; c. 7, 119 [rec. coll. Ital.]; c. 7, 135 [rec. coll. Dion.] [CCSL 149]–; *Reg. eccl. Carthag. excerp.* [III, not. de conc. Carthag. (397)], c. 43b, 185, l. 116-117 [CCSL 149].

⁵⁶ *Reg. eccl. Carthag. excerp.* [III, not. de conc. Carthag. (397)], c. 45b, 186, l. 131-133: *ut scenicis atque histrionibus ceterisque huiusmodi personis uel apostaticis conuersis uel reuersis ad Deum gratia uel reconciliatio non negetur*. Cf. Ferrandus, *Breu. can.* (a. a. 546), c. 170, 301 [CCSL 149].

⁵⁷ Cf. Cyprianus, *Ep.*, 55, 21, 1-2, 280.

⁵⁸ Innocentius I, *Ep.*, 2, 15, 478-479 (Jaffé, 286) [PL 20]. Si, en lugar de consagradas, eran profesas –aún no veladas– las vírgenes que se acaban casando en el siglo, Inocencio I les impone –en consonancia con lo establecido en Valence– un cierto tiempo de penitencia, al considerarlas *desponsatae* –y no *nuptiae*–: Innocentius I, *Ep.*, 2, 16, 479-480. El pontífice distingue, pues, entre las vírgenes que ya eran esposas de Cristo y aquellas que únicamente se habían prometido a Él: sólo las primeras podían cometer adulterio. Para el periodo anterior al siglo VI, cf.: *Conc. Valent.* (374), c. 2, 39; Ps. Damasus, *Decret. ad episc. Galliae*, 1, 3-4, 72-74 [E. C. Babut, Paris 1904]; *Conc. Tolet.* I (400), c. 16, 335 [F. Rodríguez, IV, Madrid 1984] –cf. Martinus, *Cap. Martini*, c. 31, 132-133 [C. W. Barlow, New Haven 1950]–; Leo I, *Ep.*, 167, 15, 1208; *Conc. Turon.* I (461), c. 6, 146 [CCSL 148]; *Conc. Venet.* (461/491), c. 4, 152 [CCSL 148]; *Coll. can. conc. Arel. sec.* (442/506), c. 52, 124 [CCSL 148]; Felix II, *Ep.*, 13, 6 [Conc. Rom. (487), c. 3], 263-264 (Jaffé, 609) [A. Thiel, Braunsberg 1868]; Gelasius, *Ep.*, 14, 20, 373-374 (Jaffé, 636) [A. Thiel, cit.]. Cf. Augustinus, *De bono coniug.*, 18, 21, 214, l. 15-21 [CSEL 41]. Ver n. 76.

da por el romano, las mujeres culpables de adulterio eclesiástico sólo tuvieran permitido recibir la penitencia cuando ya había muerto uno de sus cónyuges, se colige que el cumplimiento exacto de esta premisa les implicaba la imposibilidad de ser auxiliadas cuando eran ellas las que morían antes. Aunque este supuesto es silenciado por el pontífice, la aplicación estricta de su praxis acarrea que muchas adúlteras no pudieran recibir la penitencia-comunión: se trata, pues, de otro caso, por lo menos parcial, de comunión *nec in finem*.

Inocencio I también se refiere a la disciplina penitencial cuando, un año más tarde –en el 405–, contesta a Exuperio de Tolosa. Éste le había preguntado, entre otras cosas, qué debía hacerse ante aquellos bautizados que *omni tempore incontinentiae uoluptatibus dediti in extremo fine uitae suae paenitentiam simul et reconciliationem communionis exposcunt*⁵⁹. Tal cuestión evidencia, una vez más, que en el mediodía galo continuaban las discrepancias respecto a la concesión o no de la penitencia-comunión *in extremis*, entre cuyos críticos también se encontrarían quienes se oponían a dar la penitencia regular ante determinados pecados. En lugar de facilitar una respuesta concreta y ceñida al caso planteado por Exuperio, Inocencio I opta, significativamente, por defender la impartición generalizada de la penitencia-comunión *in finem*, alegando que, en los tiempos que corrían, su denegación era ya algo obsoleto.

Para ello, el pontífice recurre a los *lapsi* preconstantinianos y, de modo todavía más sorprendente, expone que, antes de la paz eclesiástica, la práctica observada era más dura, afirmando que entonces sólo se concedía –para evitar recaídas– la penitencia y se negaba la comunión⁶⁰. Mediante este razonamiento apoyado en premisas poco fidedignas, Inocencio I –quien, en la praxis penitencial, casi equipara a los apóstatas con los seculares que habían vivido en un permanente desenfreno sexual– persigue imponer la concesión de la *paenitentia extrema* que es simultánea de la comunión sacramental: *tribuitur ergo paenitentia extrema communio, ut homines huiusmodi uel in supremis suis, permittente Salvatore nostro, a perpetuo exitio uindicentur*⁶¹. A diferencia de lo hecho por Siricio diez años antes, en el 405 Roma ya abo-

⁵⁹ Innocentius I, *Ep.*, 6, 2, 65 (*Jaffé*, 293) [H. Wurm, *Apollinaris*, 12, 1 (1939)].

⁶⁰ *Id.*, *Ep.*, 6, 2, 65-66. Ver n. 40. Resulta evidente que la referencia a prácticas pretéritas –sean o no totalmente ciertas– siempre constituye un argumento rentable en todo conflicto, también en los de carácter disciplinario o teológico.

⁶¹ Innocentius I, *Ep.*, 6, 2, 67.

ga a favor de la penitencia-comunión *in extremis*⁶², aunque con parcos resultados: el mismo Inocencio I contesta a Decencio de Gubbio imponiendo la costumbre romana respecto a la reconciliación de los penitentes⁶³.

Si no hubieran existido divergencias en los múltiples aspectos relativos a la penitencia –y a la comunión–, no se entendería ni la consulta de Decencio ni la respuesta de Inocencio I. De haber sido uniforme la práctica penitencial, tampoco se explicaría el empeño puesto por el romano en el otorgamiento de la comunión *in finem*, incluso para aquellos que ya pertenecían, durante este trance, al *ordo paenitentium*. A las corrientes más rigoristas debe adscribirse el *De lapsu uirginis consecratae* –cuyo autor probablemente es Nicetas⁶⁴, un obispo dacio coetáneo de Inocencio I–, opúsculo que, además de reflejar unos criterios distintos en la concesión de la penitencia, se muestra taxativo en afirmar que no puede asegurarse el perdón a la *dicata Christo* caída en la lascivia, incluso en el caso de que hiciera penitencia hasta su último aliento: *inhaere paenitentiae usque ad extremum uitae, nec tibi praesumas ab humana die ueniam dari posse, quia decipit te quicumque hoc tibi polliceri uoluerit. Quae enim proprie in Dominum peccasti, ab illo solo quaere remedium*⁶⁵.

En el 428, Celestino I reprende, con indignación y vehemencia, a los obispos de la *Viennensis* y de la *Narbonensis* por rehusar la penitencia-comunión a los moribundos –sin especificar si la negaban o no en todos los casos–: *agnouimus poenitentiam morientibus denegari, nec illorum desideriiis annui, qui obitus sui tempore hoc animae suae cupiunt remedio subueniri. Horremus, fateor, tantae impietatis aliquem reperiri, ut de Dei pietate desperet*⁶⁶. El romano, quien dice estar horrorizado ante tanta crueldad, re- crimina abiertamente a sus colegas que desconfíen de la piedad divina –argumento reiterado en contra de actitudes próximas al novacianismo–, ins-

⁶² Esta defensa de la penitencia-comunión *in finem* no significa, por supuesto, que Inocencio I –o el sector episcopal que pensaba como él– considerara que la clínica era preferible a la regular. Este mismo pontífice indica, a los obispos macedonios, que los culpables de herejía o apostasía debían realizar una *longa poenitentia*: Innocentius I, *Ep.*, 17, 11, 533-534 (*Jaffé*, 303) [*PL* 20].

⁶³ *Id.*, *Ep.*, 25, 28-30 (*Jaffé*, 311) [R. Cabié, Louvain 1973].

⁶⁴ Ver E. Dekkers – E. Gaar, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge 1995³, 228-230.

⁶⁵ *De lapsu uirg. consecr.*, 8, 38, 22-23 [I. Cazzaniga, Torino 1948].

⁶⁶ Caelestinus I, *Ep.*, 4, 3, 431-432 (*Jaffé*, 369) [*PL* 50].

tándoles a tener bien presente que lo más importante, en quienes están en inminente peligro, no es el tiempo de penitencia, sino su disposición a recibirla⁶⁷: resulta de nuevo diáfana, aunque no explícita, la defensa del canon niceno⁶⁸.

Tal realidad explica, sin duda, el c. 3 del concilio I de Orange –celebrado en el 441–, cuyo contenido pone de manifiesto tanto el paulatino afianzamiento de la práctica penitencial romana como, también, las reticencias que algunos de sus aspectos seguían suscitando entre el episcopado del mediodía galo⁶⁹. La simple comparación de este canon con las decisiones penitenciales adoptadas en Arlés y Valence permite comprobar el gran paso dado en la asunción del c. 13 niceno. De todas maneras, la oposición que, en el 441, se establece entre *sine reconciliatoria manus impositione* y *cum reconciliatoria manus impositione* demuestra que los obispos galos quieren dejar muy claro, una vez más, que no puede equipararse la reconciliación *in finem* –entendida como provisional– con la reconciliación regular, esta última otorgada sólo después de que la penitencia impuesta hubiera producido frutos en el arrepentido: resulta esclarecedor que sean el c. 13 de Nicea y el c. 22 de Arlés los dos pilares que sustentan el c. 3 de Orange.

Versaba también acerca de la penitencia-comunión *in articulo mortis* la consulta epistolar que, en el 452, el obispo Teodoro de Fréjus dirigió –prescindiendo de su metropolitano⁷⁰– a León Magno: así está atestiguado por la

⁶⁷ Id., *Ep.*, 4, 3, 432.

⁶⁸ Durante la tercera década del siglo V, en el ámbito africano no se atestiguan discrepancias en relación a la práctica niceno-romana. Cf. Augustinus, *Ep.*, 228, 8, 491 [CSEL 57]. Ver n. 55 y 56.

⁶⁹ *Qui recedunt de corpore, paenitentia accepta, placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicari, quod morientis sufficit consolationi secundum definitiones patrum, qui huiusmodi communionem congruenter uaticum nominarunt, ut si superuixerint, stent in ordine paenitentum, et ostensis necessariis paenitentiae fructibus, legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione percipiant* (*Conc. Arausic. I* [441], c. 3, 78-79 [CCSL 148]). Cf.: *Conc. Vasense* (442), c. 2, 96 [CCSL 148]; *Coll. can. conc. Arel. sec.* (442/506), c. 12, 116; *Stat. eccl. ant.* (442/506), c. 20-22, 170 [CCSL 148].

⁷⁰ El pontífice recrimina a Teodoro su actuación unilateral: Leo I, *Ep.*, 108, 1, 1011 (*Jaffé*, 485) [PL 54]. Al final de su respuesta, León I ordena a Teodoro que notifique sus indicaciones al metropolitano: Leo I, *Ep.*, 108, 6, 1014. De estos pasajes parece colegirse que el metropolitano de Teodoro asumía los posicionamientos romanos respecto a la penitencia clínica.

respuesta romana, el único texto conservado de esta correspondencia. Dicho recurso vuelve a poner de manifiesto que, en el sur de la *Gallia*, se mantenían vivos los recelos ante el sistema defendido por Roma⁷¹. El pontífice toma en consideración dos casuísticas que se producían en este proceso, sin duda planteadas por Teodoro. Una de ellas ocurría cuando quienes pertenecían al *ordo poenitentium* fallecían antes de ser reconciliados: León I indica que, en tales casos –en los cuales Dios reserva a su justicia lo que no pudo realizar el ministerio sacerdotal–, no es posible dar la comunión a los cadáveres⁷². En lo que atañe a la otra cuestión abordada, la penitencia-comunión *in extremis*, continúa defendiendo su validez y estipulando su práctica, aduciendo pasajes escripturísticos en su argumentación⁷³: no debe negarse ni la *actio poenitentiae* ni la *communio gratia* a quienes las pedían cuando *uix inueniat spatium uel confessio poenitentis, uel reconciliatio sacerdotis*⁷⁴.

Respecto a la doble y simultánea impartición sacramental, León I sólo establece una limitación: *seruata tamen regula canonum paternorum circa eorum personas qui in Deum a fide discedendo peccarunt*⁷⁵. Aunque no sea posible precisar a qué norma –o, mejor, a qué canon– remite aquí el pontífice –ni tampoco saber su contenido concreto–, la breve referencia leonina permite deducir que se trataba de una *regula* relativa a las religiosas o a los religiosos –o a ambos– que habían quebrantado sus votos: éste sería el significado de *fides*⁷⁶. Del hecho de que, justo después de mostrarse tan permisivo hacia la reconciliación de los moribundos, el romano invoque un antiguo precepto –bien conocido y, quizás, aducido por Teodoro– que restringía tal práctica en circunstancias concretas cabe colegir que, durante los años cin-

⁷¹ En el inicio de su carta, León I ya indica a Teodoro que le expondrá la *ecclesiastica regula* –entiéndase la defendida por Roma– respecto al *poenitentium status*: Leo I, *Ep.*, 108, 1, 1011.

⁷² *Id.*, *Ep.*, 108, 3, 1012.

⁷³ *Id.*, *Ep.*, 108, 4, 1012-1013.

⁷⁴ *Id.*, *Ep.*, 108, 5, 1013-1014. Incluso determina conceder esta impartición clínica a aquellos que ya no podían hablar en presencia del sacerdote, siempre y cuando éste pudiera acreditar que existía tal voluntad, ya fuera a partir del propio enfermo o bien mediante testigos. Cf.: *Conc. Arausic.* I (441), c. 11 (12), 81; *Stat. eccl. ant.* (442/506), c. 20, 170.

⁷⁵ Leo I, *Ep.*, 108, 5, 1014.

⁷⁶ Cf. *Conc. Andeg* (453), c. 5, 138 [CCSL 148]. Cf. asimismo *Coll. can. conc. Arel. sec.* (442/506), c. 25, 119. En el *De lapsu uirginis consecratae* aparece una expresión similar a la leonina: *proprie in Dominum peccasti*. Ver n. 58.

cuenta del siglo V, seguían alegándose, por lo menos en el Sudeste galo, razones en contra de la penitencia-comunión *in finem*. Se opone, precisamente, a los posicionamientos rigoristas un canon, aprobado en el concilio de Angers –del año 453–, que establece el acceso universal a la penitencia⁷⁷. A pesar de los esfuerzos romanos, durante el episcopado de León Magno persistían las reticencias tanto respecto al acceso regular a la penitencia como, por supuesto, a la concesión clínica de la penitencia-comunión, con lo cual todavía coexistirían usos diferentes.

Un metropolitano narbonense –Rústico– eleva, en el 458 o 459, a León I diversas preguntas, algunas de ellas derivadas, una vez más, de la penitencia *in extremis*⁷⁸. Aunque, a diferencia de Teodoro, Rústico no parece objetar la concesión de la penitencia a los moribundos, plantea comportamientos fraudulentos con ella relacionados⁷⁹ y el caso de quienes mueren inmediatamente después de haber obtenido –*iam deficientes*– la penitencia, sin llegar a tiempo de comulgar⁸⁰. Las cuestiones expuestas por Teodoro y Rústico –cada uno a su manera– ponen de manifiesto que, en época de León I, seguían existiendo polémicas, discrepancias y dudas respecto a puntos fundamentales de la praxis penitencial antigua, por lo menos en la zona gala⁸¹. Un tal Paulino plantea a Fausto –cuando éste, después de ser abad de Lérins, ya era obispo de Riez⁸²– la eficacia de la penitencia-comunión en peligro de muerte: *utrum incumbentibus extremae necessitatis angustiis momentanea paenitentia capitales consumere possit offensas*⁸³. En su respuesta, el rigo-

⁷⁷ *Paenitentiae sane locus omnibus pateat qui conuersi errorem suum uoluerint confiteri, quibus perspecta qualitate peccati secundum episcopi aestimationem uenia erit largienda* (*Conc. Andeg.* [453], c. 12, 138).

⁷⁸ Así se evidencia en la respuesta de León Magno –*ep.* 167–. Ver n. 79-80.

⁷⁹ Algunos –después de superar una enfermedad grave– no querían cumplir la penitencia recibida en peligro de muerte (Leo I, *Ep.*, 167, 7, 1205); otros –que pidieron la penitencia mientras estaban aquejados por un gran dolor– la rehúsan, al haber disminuido el sufrimiento, cuando el sacerdote se presenta ante ellos (Leo I, *Ep.*, 167, 9, 1206).

⁸⁰ *Id.*, *Ep.*, 167, 8, 1205.

⁸¹ Un canon del concilio I de Tours se muestra muy severo hacia los penitentes que reinciden –aduciendo que, así, *alii eius terreantur exemplo*–: *Conc. Turon.* I (461), c. 8, 146.

⁸² En el 462, Fausto ya se documenta como obispo de Riez. Ver É Griffe, *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine*, II, Paris 1966, 263.

⁸³ Faustus Reiens., *Ep.*, 5, 184, l. 3-5 [CSEL 21].

rista Fausto afirma, sin ambages, que la penitencia *momentanea* carece de efectos salutíferos y tacha de ilusos a quienes piensan lo contrario⁸⁴; asegura también a su corresponsal que los sacrílegos, adúlteros y homicidas que *hic* no expíen sus pecados capitales mediante una penitencia completa *illuc* se quemarán en fuegos eternos⁸⁵.

En una carta a Gundobaldo, Avito de Vienne parece referirse, precisamente, a Fausto cuando escribe: *paenitentiam, quam proprie momentaneam nominastis, id est in aegritudine quasi sub momento mortis acceptam, nihil aut nulli prodesse, aduersa ueritati et admodum cruda definitio est*⁸⁶. Derivadas de estas divergencias, las apelaciones efectuadas a Roma por obispos galos –y las respuestas recibidas– revelan que los procedimientos relativos a la impartición de la penitencia y de la comunión no eran, en absoluto, considerados aspectos menores. Es evidente que muchos de los puntos consultados debían ser los aducidos por sectores episcopales que defendían una práctica más rigurosa que la niceno-romana respecto a la concesión de la penitencia pública a los grandes pecadores y, por ende, a su reconciliación. Por su parte, el papado se esfuerza en mitigar la reconciliación de tales pecadores, propugnando y estipulando la práctica romana, cuyo arraigo en el ámbito galo, acelerado durante el siglo V⁸⁷, ya ha cuajado plenamente a partir de Cesáreo de Arlés⁸⁸.

⁸⁴ Id., *Ep.*, 5, 184, l. 5-14.

⁸⁵ Id., *Ep.*, 5, 187, l. 10-12.

⁸⁶ Auitus Viennens., *Ep. ad Gundobadum*, 4, 30, l. 5-7 [MGH aa, 6, 2]. A pesar de que, contrariamente a Fausto de Riez, Avito de Vienne defiende la validez y la eficacia de la *paenitentia momentanea* –definición acuñada, al parecer, por sus detractores–, este último también se muestra poco dispuesto –aunque por razones distintas– a generalizar la penitencia-comunión en el lecho de muerte: Auitus Viennens., *Ep. ad Gundobadum*, 4, 30-31. Genadio de Marsella defiende asimismo la impartición, *in finem*, de la penitencia-comunión: Gennadius Massil., *Liber eccles. dogm.*, 80, 998 [PL 58].

⁸⁷ El papado aprovecha las discrepancias existentes en el ámbito penitencial para imponer su autoridad y uso; resulta, en cambio, más complejo calibrar si detrás de las consultas a Roma también subyace la intención de recabar apoyo para los sectores más transigentes en la concesión de la penitencia-comunión.

⁸⁸ Respecto a la praxis penitencial propugnada y atestiguada por Cesáreo, ver: C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VI^e siècle*, Paris 1952, 79-148; Id., “Un problème pastoral au VI^e siècle: La ‘paenitentia in extremis’ au temps de Césaire d’Arles”, *Parole de Dieu et sacerdoce*, Paris 1962 [Études pré-

3.- *Ad templum idoli <immolaturus> accesserit et fecerit / ad idolum capitoli causa sacrificandi ascendat et uideat* : el testimonio del libro XVI del C.Th.

De entre la pléyade de investigadores que han estudiado con parámetros unitarios los cánones adscritos a un concilio iliberritano⁸⁹, sólo unos pocos han propugnado una cronología posterior a la inflexión constantiniana⁹⁰. Absolutamente mayoritaria entre los estudiosos, la datación anterior al rei-

sentées à J.-J. Weber], 123-137. Durante el siglo VI –cuando el sistema penitencial antiguo ya se está resquebrajando–, la concesión de la penitencia-comunión *in extremis* se convierte en la práctica habitual, secundada por las mismas autoridades eclesiásticas. De todas maneras, algunas decisiones sinodales de la sexta centuria todavía atestiguan amagos de rigurosidad ante la generalizada y creciente permisividad que se imponía por doquier respecto a las prácticas penitenciales: *Conc. Agath.* (506), c. 15, 148, 201 [CCSL 148]; *Conc. Epaon.* (517), c. 36, 33-34 [CCSL 148A]. En relación a la laxitud imperante durante el siglo VI, resulta significativa la sanción que en Épaone se impone a quienes se habían pasado a la herejía: *Conc. Epaon.* (517), c. 29, 31.

⁸⁹ En relación a las diferentes cronologías defendidas para los cánones asignados a Elvira antes de Meigne y a sus respectivos argumentos, ver: K. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, I, 2, Paris 1907, 215-220; A. W. W. Dale, *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century. A Historical Essay*, London 1882, 12-45; V. C. De Clercq, *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington 1954 [The Catholic University of America. Studies in Christian Antiquity, 13], 87-103; J. Gaudemet, “Elvire II”, cit., Paris 1963, 317-320; E. Reichert, *Die Canones*, cit., 21-23.

⁹⁰ Los Centuriadores de Magdeburgo ubican hacia el 700 el supuesto concilio de Elvira, aduciendo que algunas de sus decisiones habían tenido gran calado y duración –ver A. W. W. Dale, *The Synod*, cit., 15–. Baluze defiende que se celebró en un momento del reinado de Constantino I anterior al 325 –propone el año 324– a partir, sobre todo, del segundo lugar ocupado por Osio en la lista y de la mención que, en Sárdica, hace Osio a la ausencia de la iglesia durante tres domingos consecutivos –como se dispone en el c. 21–: ver K. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire*, cit., 218. También G. Denzler, “Zur Geschichte des Zölibats”, *Stimmen der Zeit* 183, 1969, 383-401, 387, piensa que la cronología más probable es el 324. R. Lane Fox, *Paiens et Chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire Romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Toulouse 1997 [Amphi, 7], 686-687 [traducción de la edición inglesa, 1986, por R. Alimi, M. Montabrut y E. Pailler], propugna situarlo después del 312. D. Ramos-Lissón, “Ossio”, cit., 354, prefiere el año 326.

nado de Constantino I –en buena medida determinada por los obispos incluidos en el prefacio de la Hispana– se ha situado, una y otra vez, en dos momentos distintos: antes de febrero del 303 –cuando se inician las medidas tetrárquicas anticristianas⁹¹– y con posterioridad a la abdicación de Diocleciano y Maximiano –mayo del 305⁹²–. Entre los eruditos que emplazan el supuesto concilio de Elvira poco después del 305⁹³, hay quienes consideran que algunos de sus cánones evidencian un período reciente de persecución⁹⁴, mientras que otros los interpretan como reflejo de un marco general de tranquilidad⁹⁵. A su vez, los partidarios de una cronología anterior a la represión tetrárquica pueden ubicarse asimismo en dos grupos: aquellos que entienden los cánones como medidas tomadas para afrontar una inminente persecu-

⁹¹ Eusebius Caes., *Hist. eccl.*, 8, 2, 4-5, 742; 8, 6, 8, 750; 8, 6, 10, 752; Id., *De mart. Palaest.*, 3, 1, 910 [*GCS NF* 6, 2]; Lactantius, *De mor. pers.*, 10-15, 233 [*SC* 39]; 13, 1, 252.

⁹² Fue entonces cuando finalizó en Occidente la aplicación de las medidas represivas contra los cristianos decretadas por Diocleciano. Eusebio indica que los actos en contra de los cristianos no afectaron más de dos años a las iglesias hispanas: Eusebius Caesar., *De mart. Pal.*, 13, 13-14, 949-950.

⁹³ Ver n. 89. Entre otros, se ubican en este grupo Hardouin, Mansi, Gams, Dale, Hefele, Hennecke, Koch o Piganiol. Al igual que ocurre con quienes proponen otras cronologías, entre estos estudiosos también hay diferentes matices y argumentaciones cuya exposición detallada consideramos innecesaria. Mansi propone el 309, año en el que los idus de marzo cayeron en domingo. Hardouin, Hennecke y Piganiol bajan la cronología hasta el 313, al considerar, entre otros aspectos, las similitudes entre los cánones de Elvira y los de Arlés. Este concilio galo ha sido considerado muchas veces como un auténtico *terminus ante quem* para datar el concilio de Elvira, a pesar de no existir justificación alguna para ello; así lo hace, por ejemplo, J. Gaudemet, “Elvire II”, cit., 318-319.

⁹⁴ Ver, por ejemplo, H. Koch, “Die Zeit des Konzils von Elvira”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 17, 1915, 61-67, 66.

⁹⁵ A. W. W. Dale, *The Synod*, cit., 25-45, ha sido quien más ha desarrollado este posicionamiento para el período posterior a la persecución. De todas maneras, este autor –que propone (p. 44) como datación “the early part of the year 306”–, afirma (p. 29): “every one of these details goes to prove that the Council was not held while persecution was anticipated, or in progress; but they are all consistent with the hypothesis that the day of trial was past, leaving no grave cause for fear behind it”.

ción⁹⁶ y quienes aducen igualmente la coyuntura pacífica manifestada por los cánones⁹⁷.

Esta erudición secular ha hecho, con acierto, hincapié en que los cánones traslucen un período de paz eclesiástica y, también, en que –a diferencia de los preceptos sinodales aprobados pocos años después de las acciones tetrárquicas⁹⁸– no proporcionan ninguna referencia a *lapsi* o *traditores*⁹⁹. Sin embargo, a favor de una datación poco posterior al 305, se ha alegado que ciertas decisiones evidenciarían situaciones suscitadas por una anterior persecución¹⁰⁰ o –según otros– analogías con la legislación inicial de Constantino I¹⁰¹: ninguna de estas dos tesis cuenta con evidencias firmes¹⁰². A pesar

⁹⁶ Sus grandes paladines han sido De Mendoza, Binio, González Téllez, Le Nain de Tillemont, Sáenz de Aguirre, Ceillier o Flórez. A. W. W. Dale, *The Synod*, cit., 26, ironiza a este respecto.

⁹⁷ L. Duchesne, “Le concile d’Elvire et les flamines chrétiens”, *Mélanges Louis Rénier*, Paris 1887 [Bibliothèque de l’École des Hautes Études, 73], 159-174, 160-162. La datación del 300 –defendida por Duchesne– ha sido aceptada por muchos: Von Harnack, Leclercq, Görres, Zeiller, De Clercq, etc. Ver n. 89.

⁹⁸ En su *Epistula canonica* –datada en la primavera del 306–, Pedro de Alejandría establece una detallada casuística en relación a quienes habían claudicado, en mayor o menor medida, durante las persecuciones: Petrus I Alex., *Ep. can.*, 33-57 [P.-P. Joannou, II, Grottaferrata 1963 (Fonti, 9)]. Una pormenorizada casuística relativa a los *lapsi* es contemplada asimismo en el sínodo de Ancira –ver n. 35–. Se refieren igualmente a ellos los c. 10 y 11 de Nicea. El c. 14 del concilio I de Arlés también tiene relación con las traiciones acaecidas en época tetrárquica. La distinción entre *praeuaricatores* voluntarios e involuntarios todavía se recoge –de manera fosilizada– en la colección canónica arlesiana, compuesta entre el 442 y el 506: *Coll. can. conc. Arel. sec.* (442/506), c. 10-11, 115-116.

⁹⁹ Ver, por ejemplo: L. Duchesne, “Le concile”, cit., 160-161; V. C. De Clercq, *Ossius*, cit., 98-99. Resulta evidente que algunas expresiones de Cipriano relativas a los *lapsi* de su época que se dirigieron *ad Capitolium* no pueden parangonarse con la realidad evidenciada en los cánones pseudoiliberitanos: Cyprianus, *De laps.*, 8, 225, l. 155-160; 24, 234, l. 463-464. Cf. Presbyteri et diaconi Romae, *Ep.*, 8*, 2, 3, *apud* Cyprianus, *Ep.*, 41, l. 32-33.

¹⁰⁰ Ver V. C. De Clercq, *Ossius*, cit., 97-103.

¹⁰¹ El gran defensor de esta teoría ha sido A. Piganiol, *L’empereur Constantin*, Paris 1932, 79-83. No puede soslayarse que los paralelismos apuntados por la historiografía entre legislación conciliar e imperial se refieren principalmente a época teodosiana. Ver: P. G. Caron, “Natura giuridica del sistema dei rapporti fra Stato e Chiesa nell’impero romano e nell’impero bizantino”, *Studi in onore di Cesare Sanfilippo*, II, Milano 1982, 61-75; G. Crifò, “Cristianesimo, diritto romano, diritti della

de lo repetidamente aducido¹⁰³, los cánones pseudoiliberritanos relativos, de un modo u otro, a la idolatría¹⁰⁴ constituyen, en cambio, un claro exponente –aunque no el único– de una realidad muy posterior: no sólo se insieren bien en el Imperio cristiano sino que, además, revelan que, cuando fueron redactados, el paganismo ya estaba muy reprimido. El carácter asincrónico y polícromo de estos textos no impide constatar que muchas de sus estipulaciones documentan una Iglesia triunfante, poderosa y abiertamente apoyada por el

personalità: una rilettura”, Hestiasis. *Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, III, Mesina 1991 [Studi tardoantichi, 3], 373-386; M. Bianchini, “Per la storia dei rapporti fra cristianesimo e impero da Costantino a Teodosio I”, *Serta Historica Antiqua*, II, Roma 1989, 239-257; G. Bassanelli Sommariva, “L’imperatore si dà il tempo di riflettere. Brevi osservazioni su *CTh.* 9, 40, 13”, *Convegno in onore di Arnaldo Biscardi*, Napoli 1995 [Atti dell’Accademia Romanistica Costantiniana, 10], 541-551.

¹⁰² Debe tenerse en cuenta que el c. 25 pseudoiliberritano retoma y parafrasea el c. 10 del concilio I de Arlés –nueve años posterior a la primera Tetrarquía–, sin duda para poner de manifiesto que quienes se desplazaban de su Iglesia a otra debían llevar consigo las correspondientes cartas de comunión. Ver J. Vilella, “*In alia plebe*: las cartas de comunión en las iglesias de la Antigüedad”, *Correspondances, documents pour l’histoire de l’Antiquité Tardive*, Lyon, en prensa. Por otra parte, nada permite poner en relación los c. 52 y 73 –o también los c. 74 y 75– con denuncias efectuadas por cristianos coaccionados a causa de sus creencias. Los c. 73, 74 y 75 se refieren, única y genéricamente, a los delatores y testigos en los tribunales ordinarios de justicia: nada en estos cánones denota persecución alguna. Ver J. Gaudemet, *L’Église dans l’Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris 1989, 266, n. 3. Tampoco puede establecerse una relación certera –postulada a través de Osio– entre la pretendida condena iliberritana de la delación y la primera ley constantiniana conocida en contra de los delatores. A este respecto, ver: J. Gaudemet, “*Elvire II*”, cit., 318 –donde este romanista concluye que no es posible asegurar tal conexión con *Cod. Theod.*, 10, 10, 1 (313), 540 [T. Mommsen, I, 2, Berlin 1904]–; V. C. De Clercq, *Ossius*, cit., 90-94.

¹⁰³ Ver, por ejemplo: L. Duchesne, “*Le concile*”, cit., 160-162; V. C. De Clercq, *Ossius*, cit., 98-101; P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l’Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 1991², 24 y 76.

¹⁰⁴ C. 1, 2, 3, 4, 34, 36, 40, 41, 46, 55, 56, 57, 59 y 60. Cf. 6 y 37. El c. 46 evidencia explícitamente que el delito contemplado consiste en una apostasía realizada en tiempos pacíficos. Ver: L. Duchesne, “*Le concile*”, cit., 160-162; V. C. De Clercq, *Ossius*, cit., 98. La legislación civil contra las apostasías en épocas de paz se inicia con Teodosio I: *Cod. Theod.*, 16, 7, 1-5 (381-426), 884-886.

poder secular, un encumbramiento que, como no podía ser de otro modo, entraña el declive del politeísmo tradicional¹⁰⁵.

Si nos ceñimos a los c. 1 y 59, podemos comprobar que, por encima de sus diferencias, su eclesiología es muy distinta de la atestiguada durante el Imperio pagano. Al respecto, resulta a todas luces significativa la condescendencia del rigorista Tertuliano hacia los cristianos que participaban en sacrificios paganos. Expone en su *De idololatria* –opúsculo perteneciente al periodo montanista–: *utinam quidem nec uidere possimus quae facere nobis nefas est. Sed quoniam ita malus circumdeãit saeculum idololatria, licebit adesse in quibusdam, quae nos homini, non idolo, officiosos habent. Plane ad sacerdotium et sacrificium uocatus non ibo (proprium enim idoli officium est), sed neque consilio neque sumptu aliaue opera in eiusmodi fungar. Si propter sacrificium uocatus adsistam, ero particeps idololatriae: si me alia causa coniungit sacrificanti, ero tantum spectator sacrificii. Ceterum quid facient serui uel liberti fideles, item officiales sacrificantibus dominis uel patronis uel praesidibus suis adhaerentes? Sed si merum quis sacrificanti tradiderit, immo si uerbo quoque aliquo sacrificio necessario adiuerit, minister habebitur idololatriae. Huius regulae memores etiam magistratibus et potestatibus officium possumus reddere secundum patriarchas et ceteros maiores, qui regibus idololatrias usque ad finem idololatriae apparuerunt*¹⁰⁶.

Tertuliano consideraba inevitable el hecho de que los cristianos de su tiempo participaran en ritos politeístas, al entender que, ante el omnipresente paganismo, no podía revestir gravedad la asistencia a sacrificios ni, por supuesto, su simple contemplación –algo castigado, en cambio, con diez años de penitencia en el c. 59–. Impera también la permisividad, aunque evidentemente limitada, en el c. 7 del concilio de Ancira: *περὶ τῶν συνεστιασθέντων ἐν ἑορτῇ ἑθνικῇ, ἢ ἐν τόπῳ ἀφορισμένῳ τοῖς ἑθνικοῖς ἴδια βρώματα ἐπιχομισαμένων καὶ φαγόντων, ἔδοξεν διετίαν ὑποπεσόντας δεχθῆναι*¹⁰⁷. La intransigencia de los c. 1 y 59 no puede ubicarse ni en un Imperio romano pagano ni en una sociedad donde el cristianismo todavía era débil y minoritario. Cuando el paganismo deja de tener el apoyo estatal y es objeto de represión –no sólo en el plano jurídico–,

¹⁰⁵ Se destruían ídolos –c. 60–; algunos sacerdotes paganos se casaban, o se querían casar, con cristianas –c. 17–; había *flamines* y *duumuires* cristianos –c. 2, 3, 4, 55 y 56–.

¹⁰⁶ Tertullianus, *De idol.*, 16-17, 1117-1118.

¹⁰⁷ *Conc. Anc.* (314), c. 7, 62.

con la consiguiente mengua de su dimensión pública, se va endureciendo la condena eclesiástica de la idolatría, al igual que respecto a otras formas de disensión. Frente a lo que sucede con el *De idololatria* tertuliano, los c. 1 y 59 presentan, ahora sí, una clara proximidad –aunque no identidad– con estipulaciones conciliares o disciplinarias de finales del siglo IV¹⁰⁸.

La intolerancia contenida en estos dos cánones pseudoilberitanos delata que cuando fueron elaborados ya existían leyes civiles que, en mayor o menor medida, restringían los sacrificios gentiles y el acceso a los templos paganos: en lo que atañe al derecho público, el *décalage* entre las legislaciones civil y eclesiástica es mucho menor de lo que con frecuencia se ha afirmado. Para la correcta ubicación de los c. 1 y 59 resulta, pues, imprescindible acudir a las leyes antipaganas –cuya información debe ser contrastada con el restante acervo documental– contenidas, básicamente, en el libro XVI del *Codex Theodosianus*, en particular las relativas a los sacrificios¹⁰⁹. Las leyes conocidas de Constantino I¹¹⁰ ponen de manifiesto que este emperador sólo

¹⁰⁸ Ὅτι οὐ δεῖ ἕλλησι συνεορτάζειν καὶ κοινωνεῖν τῇ ἀθεότητι αὐτῶν (*Conc. Laod.* [s. IV ex.], c. 39, 146 [P.-P. Joannou, I, 2, cit.]); εἰ τις Χριστιανὸς ἔλαιον ἀπενέγκῃ εἰς ἱερὸν ἔθνων ἢ εἰς συναγωγὴν Ἰουδαίων ἢ ἐν ταῖς ἐορταῖς αὐτῶν λύχνους ἄψῃ, ἀφορίζεσθω (*Can. apost.*, c. 71, 586 [F. X. Funk, I, Paderborn 1905]). Para el c. 3 del concilio de Valence, ver n. 44. Respecto a la *ep.* 1 de Siricio, ver n. 53.

¹⁰⁹ Véase el ponderado estudio –en el cual nos basamos– realizado por R. Delmaire, “La législation sur les sacrifices au IV^e siècle. Un essai d’interprétation”, *Revue d’Histoire du Droit* 83, 3, 2004, 19-333.

¹¹⁰ Ver: J. Gaudemet, “La législation religieuse de Constantin”, *Revue d’Histoire de l’Église de France* 33, 1947, 25-61; C. Dupont, “Décisions et textes constantiniens dans les oeuvres d’Eusèbe de Césarée”, *Viator* 2, 1971, 1-32; F. De Marini, “Pagani e cristiani nella cultura giuridica del V secolo”, *Materiali per una storia della cultura giuridica* 2, 1972, 15-52; C. Lepelley, “Les limites de la christianisation de l’État romain sous Constantin et ses successeurs”, *Christianisme et pouvoirs politiques. Études d’histoire religieuse* I [ed. por M. Carrez et alii], Lille 1973, 25-41; T. D. Barnes, “Constantine’s Prohibition of Pagan Sacrifice”, *American Journal of Philology* 105, 1, 1984, 69-72; L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli 1989; S. Bradbury, “Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century”, *Classical Philology* 89, 2, 1994, 120-139; R. Delmaire, “La législation”, cit., 321-325.

actuó en contra de los sacrificios privados y adivinatorios¹¹¹ –no de los realizados en ceremonias públicas que no tenían una finalidad consultiva–, además de prohibir, al parecer, los sacrificios en su nombre y de eximir a los cristianos de los lustrales¹¹². En consecuencia, nada permite aproximar nuestros dos cánones al reinado constantiniano –años en los cuales el tradicional y mayoritario paganismo seguía teniendo gran vitalidad–, máxime si tenemos presente que se refieren, ambos, a sacrificios realizados en un templo público y –por lo menos en el c. 59– urbano.

Después de mantener –al igual que Constante–, en líneas generales, la política de su padre respecto a las prácticas paganas¹¹³, Constancio II¹¹⁴ da un paso de gigante en contra de los sacrificios. Impone la condena capital a quienes *operam sacrificiis dare uel colere simulacra constiterit*¹¹⁵ y, en otra ley, decreta el cierre inmediato de los templos *omnibus locis adque urbibus uniuersis* y, además, la prohibición de acceder –*accessu uetito*– a ellos, para evitar la posibilidad de pecar –con expresa referencia a la interdicción general de sacrificar–, siendo también la pena de muerte la sanción impuesta¹¹⁶.

¹¹¹ Ver S. MONTERO, *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 D.C. – 408 D.C.)*, Bruxelles 1991 [Collection Latomus, 211], 63-79.

¹¹² *Cod. Theod.*, 9, 16, 1-2 (319), 459-460; 16, 10, 1 (320), 897; 16, 2, 5 (323), 836. Cf. 9, 16, 3 (318), 460. Cf. asimismo: 16, 10, 2 (341), 897; Constantinus I, *Rescriptum ad Hispellum*, 40, l. 25-47 [G. L. Gregori, II, Roma 1989]. Respecto a la actuación constantiniana en materia religiosa, resulta esclarecedor –frente a otros testimonios facilitados por eclesiásticos– lo dicho por Libanio. En diferentes pasajes, el retórico gentil afirma que, bajo Constantino I, en los santuarios paganos tenían lugar todos los ritos: Libanius, *Orat.*, 30, 6, 90 [R. Foerster, III, Leipzig 1906]; 30, 37, 107; Id., *Orat.*, 62, 8, 350 [R. Foerster, IV, Leipzig 1908].

¹¹³ *Cod. Theod.*, 16, 10, 2 (341), 897; 16, 10, 5 (353), 898. Cf.: Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, 16, 3, 112 [R. Turcan, Paris 1982]; 20, 7, 125-126; 29, 1, 153-154.

¹¹⁴ Ver: M. R. Salzman, “*Superstitio in the Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans*”, *Vigiliae Christianae* 41, 1987, 172-188, 179-180; T. D. Barnes, “*Christians and Pagans in the Reign of Constantius*”, *L’Église et l’Empire au IV^e siècle*, Vandoeuvres-Genève 1987 [1989], 301-343. En sus dominios, Magnencio deroga las leyes que restringían los sacrificios.

¹¹⁵ *Cod. Theod.*, 16, 10, 6 (356), 898.

¹¹⁶ *CTh*, 16, 10, 4 (356), 898 (= *Cod. Iust.*, 1, 11, 1 [356], 62 [P. Krüger, II, Hildesheim 1989¹¹]). Durante los años 356 y 357, Constancio II también publica leyes en contra de la adivinación: *Cod. Theod.*, 9, 16, 4-6 (356-357), 461.

Aunque, mediante esa ley, Constancio II no pretendiera vetar todas las modalidades de sacrificios públicos¹¹⁷, resulta evidente que tal disposición constituye un gran hito en la represión de los ritos fundamentales del paganismo y en la inhabilitación de sus grandes escenarios, los templos¹¹⁸. Su novedad y calado se colige asimismo de los testimonios facilitados, entre otros, por Libanio¹¹⁹ y Sozómeno. Este último dice: τῆ γὰρ ἔς αὐριον γράμματα τοῦ κρατοῦντος ἀπεδόθη τοῖς ἀρχουσι παρακελεύόμενα μὴ συγχωρεῖν τοὺς Ἕλληνας τοῖς ναοῖς προσβάλλειν μηδὲ τὰς συνήθεις θρησκευίας καὶ πανηγύρεις ἐπιτελεῖν¹²⁰. La promulgación de leyes imperiales tan poco permisivas hacia las prácticas paganas necesariamente incrementó la oposición eclesiástica ante la idolatría¹²¹.

A pesar de que el advenimiento de Juliano comportó la potenciación del paganismo y la derogación de las restrictivas medidas adoptadas en su contra por Constancio II, la brevedad de su reinado impidió que se consolidara su giro de timón¹²². Después del paréntesis juliano¹²³, los valentinianos¹²⁴

¹¹⁷ Ver J. Delmaire, "La législation", cit., 327-329.

¹¹⁸ La novedad y amplitud que presenta la medida promulgada en 356/357 quedan también evidenciadas si comparamos su texto con *Cod. Theod.*, 16, 10, 3 (342), 898, a pesar de que las dos leyes tengan objetivos distintos. Cf. Optatus Mileu., *C. Parm. Donat.*, 2, 15, 3-4, 270, l. 20-26 [SC 412-413].

¹¹⁹ Libanius, *Orat.*, 30, 7, 90-91: οὗτος οὖν ἐν τῷ κελεύεσθαι παρ' αὐτῶν βασιλεύων ἄλλα τε οὐ κατὰ πεῖθεται καὶ μηκέτ' εἶναι θυσίας. Cf. 30, 8, 91.

¹²⁰ Sozomenus, *Hist. eccl.*, 4, 10, 7, 151, l. 12-14 [GCS 50]. Cf. 3, 17, 2, 131.

¹²¹ Cf. *Id.*, *Hist. eccl.*, 4, 30, 2, 187, l. 12-15. Cf. asimismo 5, 7, 4, 202.

¹²² Ver: J. Bidez, "L'évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse", *Bulletin de l'Académie royale de Belgique (Classe des Lettres)* 7, 1914, 406-461; J. Geffcken, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdam-New York-Oxford 1978 [Europe in the Middle Ages. Selected Studies, 8], 136-158 [traducción de la edición alemana de 1929, por S. MacCormack]; C. Dupont, "La politique de Julien à l'égard du christianisme dans les sources littéraires des IV^e et V^e siècles après Jésus-Christ", *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 3, 1979, 197-216.

¹²³ Respecto al efímero reinado de Joviano, cf.: Socrates, *Hist. eccl.*, 3, 24, 225, l. 9-11 [GCS NF 1]; Themistius, *Orat.*, 5, 67-71, 98-104 [H. Schenkl y G. Downey, Leipzig 1965].

¹²⁴ Ver F. Pergami, *La legislazione di Valentiniano e Valente (364-375)*, Milano 1993 [Accademia Romanistica Costantiniana. Materiali per una palingenesi delle costituzioni tardo-imperiali, II, 4].

optan por una política religiosa tendente a prevenir extremismos: *testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est*¹²⁵. Acorde con esta directriz se muestra una ley, del 364, enviada al *praefectus Urbis* de Roma que prohíbe nombrar a cristianos como guardianes –al parecer, militares¹²⁶– de los templos estatales: *quisquis seu iudex seu apparitor ad custodiam templorum homines Christianae religionis adposuerit sciat non saluti suae, non fortunis esse parcendum*¹²⁷. Incluso para la ciudad de Roma –que casi había gozado de inmunidad ante las leyes antipaganas– el legislador toma medidas dirigidas a evitar conflictos religioso-políticos, algunas de las cuales –al igual que en los cánones pseudoilberitanos– consisten en alejar a los cristianos de los templos. Este estado de cosas evidencia, en el fondo, la creciente tensión existente entonces, en muchas ciudades del Imperio, entre los eclesiásticos y los adeptos a la vieja religión. A este respecto, resultan muy esclarecedores los graves incidentes acaecidos a finales del reinado de Constancio II: su legislación propició destrucciones –sólo atestiguadas, durante estos años, en Oriente– de templos paganos¹²⁸, algunas de las cuales son conocidas gracias a las puniciones impuestas en época de Juliano –bajo cuyo reinado también se documentan venganzas por los destrozos que poco antes habían efectuado los cristianos–¹²⁹.

¹²⁵ *Cod. Theod.*, 9, 16, 9 (371), 462. Siguen vigentes las interdicciones impuestas por Constantino I –quien se muestra poco innovador al respecto– a las prácticas adivinatorias –sin duda permitidas por Juliano–: *Cod. Theod.*, 9, 16, 7 (364), 462. Ver S. Montero, *Política*, cit., 123-135.

¹²⁶ Ver L. De Giovanni, *Il Libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, Napoli 1991, 27-31.

¹²⁷ *Cod. Theod.*, 16, 1, 1 (364), 833.

¹²⁸ Las destrucciones y expoliaciones puntuales de templos paganos ya están documentadas –aunque con una intensidad mucho menor– previamente, incluso con anterioridad a Constantino I. A este respecto, ver, entre otros: G. Fowden, “Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire, AD 320-435”, *Journal of Theological Studies* 29, 1978, 53-78; R. S. Bagnall, “Combat ou vide: christianisme et paganisme dans l’Égypte romaine tardive”, *Ktéma* 13, 1988, 285-296; C. Buenacasa, “La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)”, *Polis* 9, 1997, 25-50.

¹²⁹ Se sitúan durante los últimos años de Constancio II los primeros testimonios seguros relativos a las destrucciones de templos paganos realizadas por cristianos: Sozomenus, *Hist. eccl.*, 5, 15, 5, 214, l. 8-12; Gregorius Naz., *Orat.*, 4, 88, 220-222

El carácter moderado –aunque no neutral– que presenta la actuación valentiniana en el plano religioso¹³⁰ se colige asimismo del hecho de que no sean expresamente abolidas, al parecer, hasta el 370 –o el 368¹³¹– las leyes promulgadas por Juliano a favor de la tolerancia religiosa –la cual benefició tanto a los herejes como, sobre todo, a los paganos–: Valentiniano I y Valente estipulan entonces, de modo explícito, la implantación del marco jurídico que estaba vigente *ultimo tempore diui Constanti*¹³². Al igual que ocurriría durante los años finales de Constancio II, tal disposición no debía afectar a los sacrificios públicos que no comportaban adivinación, por lo menos cuando eran realizados fuera del santuario pagano¹³³. Sin embargo, como había sucedido durante los años previos al reinado de Juliano, la vuelta a la severidad por parte del poder imperial implicó, sin duda, una mayor intransigencia eclesiástica hacia la idolatría. Este marco legal permite entender mucho mejor, por ejemplo, la dureza hacia los apóstatas mostrada –a pesar de lo indicado en Nicea– por el concilio de Valence¹³⁴. Tanto en época preconstantiniana como durante el Imperio cristiano, se constata, una

[SC 309] –cf. asimismo: 89-91, 224-230; Sozomenus, *Hist. eccl.*, 5, 10, 9, 207, l. 22-25; Theodoretus, *Hist. eccl.*, 3, 7, 6-10, 183-185 [GCS 19]–; Socrates, *Hist. eccl.*, 3, 2, 7-10, 193-194 –cf. Sozomenus, *Hist. eccl.*, 5, 7, 2-4, 202, l. 8-19–; Theodoretus, *Hist. eccl.*, 3, 7, 2-3, 182-183; Sozomenus, *Hist. eccl.*, 5, 9, 1-3, 204; 5, 4, 2, 197, l. 3-7; Socrates, *Hist. eccl.*, 3, 15, 1-2, 209 –cf. Sozomenus, *Hist. eccl.*, 5, 11, 1-3, 208-209–; Libanius, *Ep.*, 763, 688-689 [R. Foerster, X, Leipzig 1921]; Id., *Ep.*, 819, 739-741 [Foerster, X, cit.]; Id., *Ep.*, 724, 649-650 [R. Foerster, X, cit.]. Ver F. Scorza Barcellona, “Martiri e confessori dell’età di Giuliano l’Apostata: dalla storia alla leggenda”, *Pagani e cristiani da Giuliano l’Apostata al sacco di Roma* [ed. por F. E. Consolino], Mesina 1995, 53-83.

¹³⁰ Al respecto, cf.: Ammianus Marcellinus, *Hist.*, 30, 9, 5, 236, l. 16-19 [W. Seyfarth, Berlin 1986³]; Symmachus, *Rel.*, 3, 19, 283, l. 27-28 [MGH aa 6, 1]; Socrates, *Hist. eccl.*, 4, 1, 5, 229; Sozomenus, *Hist. eccl.*, 6, 6, 10, 245, l. 3-8; 6, 7, 2, 245, l. 14-18.

¹³¹ Ver la nota de R. Delmaire en la edición del libro XVI del *Codex Theodosianus* publicada en SC, 497, Paris 2005, 158-159.

¹³² *Cod. Theod.*, 16, 2, 18 (370?), 840-841. Cf. Libanius, *Orat.*, 30, 7, 91. Honorio aún se verá en la necesidad de reiterar la invalidez de los rescriptos dados por Juliano: *Cod. Theod.*, 16, 5, 37 (405), 840-841.

¹³³ En Oriente, la celebración de tales sacrificios sigue atestiguándose, con la participación de autoridades, durante los inicios del reinado de Teodosio I: Eunapius, *Vitae philos. ac sophist.*, 503-504 [J. F. Boissonade, Paris 1878 (Firmin-Didot)].

¹³⁴ Ver n. 44.

y otra vez, la estrecha relación existente entre el marco legal secular y las normas disciplinarias adoptadas por las autoridades cristianas: miembros de la sociedad romana, los cristianos —con sus dirigentes— no permanecen al margen de las sucesivas coyunturas político-religiosas.

Con Graciano, bajo la influencia de Ambrosio, se mantiene al alza la política imperial procrisiana, sobre todo tras la muerte de Valente y la proclamación de Teodosio I: los emperadores rechazan el título de *pontifex maximus*¹³⁵. Después de establecer la exclusividad del cristianismo niceno y de condenar los otros credos —con sus iglesias—¹³⁶, Teodosio I prosigue, en el plano jurídico, su objetivo unificador en dos direcciones, en contra de los sacrificios consultivos¹³⁷ y en contra de los templos. Mediante una ley dirigida al *praefectus praetorio* de Oriente, Teodosio I prohíbe, a finales del 381, que nadie se acercara —de día o de noche— a los templos o altares paganos para ofrecer sacrificios *uetita*, bajo pena de deportación: *si qui uetitis sacrificiis diurnis nocturnisque uelut uesanus ac sacrilegus, incertorum consultorem se inmerserit fanumque sibi aut templum ad huiuscemodi sceleris executionem adsumendum crediderit uel putauerit adeundum, proscriptione se nouerit subiugandum, cum nos iusta institutione moneamus castis deum precibus excolendum, non diris carminibus profanandum*¹³⁸. Otras dos leyes teodosianas —del 382 y del 385, también enviadas a Oriente— reiteran la interdicción de acceder a los templos para celebrar *prohibita sacrificia*¹³⁹.

Un nuevo punto de inflexión tiene lugar el 24 de febrero del 391, cuando Teodosio I decide actuar con firmeza contra cualquier forma de paganismo y de sus ritos en la ciudad de Roma —dirige un edicto al prefecto—: *nemo se hostiis polluat, nemo insontem uictimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne diuinis adque humanis sanctionibus reus fiat. Iudices quoque haec forma contineat, ut, si quis profano ritui deditus templum uspiam uel in itinere uel in urbe adoraturus intrauerit, quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur nec non*

¹³⁵ Zosimus (*historicus*), *Hist. noua*, 4, 36, 5, 302, l. 5-11 [F. Paschoud, Paris 1971-1989]. Cf. A. Cameron, "Gratian's Repudiation of the Pontifical Robe", *Journal of Roman Studies* 58, 1968, 96-102.

¹³⁶ *Cod. Theod.*, 16, 1, 2 (380), 833; 16, 5, 6 (381), 856; 16, 1, 3 (381), 834.

¹³⁷ Ver R. Delmaire, "La législation", cit., 331.

¹³⁸ *Cod. Theod.*, 16, 10, 7 (381), 899.

¹³⁹ *Cod. Theod.*, 16, 10, 8 (382), 899; 16, 10, 9 (385), 899. Cf. 9, 16, 11 (389), 463.

*officium eius parem summam simili maturitate dissoluat, si non et obstiterit iudici et confestim publica adtestatione rettulerit. Consulares senas, officia eorum simili modo, correctores et praesides quaternas, apparitiones illorum similem normam aequali sorte dissoluant*¹⁴⁰. Pocos meses más tarde, Teodosio I da un mayor alcance a esta interdicción, al publicar –en parecidos términos– una ley destinada al *comes* de Egipto¹⁴¹. Estas disposiciones se elevan, en el 392, a rango de ley general mediante una constitución antipagana todavía más dura y exhaustiva –con un detallado elenco de prácticas sacrificiales prohibidas–: *nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum uel in potestate positus uel honore perfunctus, siue potens sorte nascendi seu humilis genere condicione fortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris uel insontem uictimam caedat uel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore ueneratus accendat lumina, inponat tura, sarta suspendat*¹⁴². Esta férrea y rotunda proscripción legal del paganismo y de sus ritos será mantenida –incluso con mayor severidad– en la legislación imperial posterior¹⁴³.

4.- A modo de balance

Si bien resulta evidente que esta drástica actuación del poder imperial en contra del paganismo no comportó la desaparición inmediata de las creencias y prácticas gentiles¹⁴⁴, tampoco es menos cierto que en los núcleos ur-

¹⁴⁰ *Cod. Theod.*, 16, 10, 10 (391), 899-900.

¹⁴¹ *Cod. Theod.*, 16, 10, 11 (391), 900. Ver J. Gaudemet, “La condamnation des pratiques paiennes en 391”, *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 597-602.

¹⁴² *Cod. Theod.*, 16, 10, 12 (392), 900-901.

¹⁴³ *Cod. Theod.*, 16, 10, 13 (395), 901; 16, 10, 15 (399), 901-902; 16, 10, 17 (399), 902; 16, 10, 18 (399), 902; 16, 10, 19 (407), 902-903; 16, 10, 23 (423), 904; 16, 10, 25 (435), 905. Cf.: 16, 10, 14 (396), 901; 15, 1, 36 (397), 809; 16, 10, 16 (399), 902; 16, 10, 20 (415), 903-904; 16, 10, 21 (415), 904; 16, 10, 22 (423), 904; 16, 10, 24 (423), 904-905. Ver J. Gaudemet, “La législation anti-païenne de Constantin à Justinien”, *Cristianesimo nella storia* 11, 3, 1990, 449-468, 457-458.

¹⁴⁴ Ver, entre otros: T. Gregory, “The Survival of Paganism in Christian Greece. A Critical Essay”, *American Journal of Philology* 107, 2, 1986, 229-242; J. Irmscher, “Non-Christians and Sectarrians under Justinian: The Fate of the Inculpated”, *Mélanges Pierre Lévêque*, I, Paris 1988, 165-167; Id., “La política

banos –donde estaban ubicadas las sedes episcopales– la legalidad se impuso, aunque con resistencias¹⁴⁵, tanto en Oriente como en Occidente¹⁴⁶: a este respecto resultan sin, duda, esclarecedoras las afirmaciones de los propios eclesiásticos, quienes también tuvieron una activa participación en este proceso. En sus *Expositiones in psalmos* –datadas a finales del período antioqueno–, Juan Crisóstomo ya indica, con satisfacción, que han sido suprimidos todos los sacrificios y las fiestas de los paganos, e inhabilitados sus escenarios –templos y altares–: βωμοὶ, καὶ ναοὶ, καὶ ἑορταὶ, καὶ πανηγύρεις Ἑλληνικαὶ διελύοντο· κνῖσα καὶ καπνὸς, καὶ τὰ ἔναγη θύματα πάντα κατὰ κράτος ἠλαύνετο, μάντις καὶ μητραγύρται, καὶ οἰωνοσκόποι, καὶ ἅπαν τοῦ διαβόλου τὸ ἔργαστήριον ἐδραπέτευον, Ἐκκλησίαι πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐβλάστανον¹⁴⁷.

Tal aseveración encuentra un claro paralelo en el *Contra epistulam Parmeniani* de Agustín –quien, además, en el *De ciuitate Dei* se refiere al caso de Cartago¹⁴⁸–: *nec solum haereticis quoquo modo saltem christiano nomine dealbatis, sed etiam ipsis paganis. Nam utique et ipsi falsa religione sunt*

religiosa dell'Imperatore Giustiniano contro i pagani e la fine della scuola neoplatonica ad Atene”, *Cristianesimo nella storia* 11, 3, 1990, 579-592; K. W. Harl, “Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium”, *Past and Present* 128, 1990, 7-27; J. F. Jordán, “La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio (395-423 d.C.)”, *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía. Homenaje a J. M. Blázquez*, Murcia 1991 [Antigüedad y cristianismo, 8], 183-199. Para *Hispania*: S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington 1938; M. Meslin, “Persistances païennes en Galice, vers la fin du VI^e siècle”, *Hommages à Marcel Renard*, II, Bruxeles 1969 [Collection Latomus, 102], 512-524.

¹⁴⁵ Cf., por ejemplo: Marcus diac., *Vita Porphyrii episc. Gazensis*, 26-27, 22-24; [H. Grégoire y M.-A. Kugener, Paris 1930]; 33-69, 28-56.

¹⁴⁶ Esta apreciación resulta, incluso, de una simple lectura de la leyes contenidas en el *Codex Theodosianus*, siempre tan reiterativas: *paganos qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus* (*Cod. Theod.*, 16, 10, 22 [423], 904).

¹⁴⁷ Iohannes Chrys., *Exp. in psal.*, 109, 5, 273 [PG 55].

¹⁴⁸ Augustinus, *De ciu. Dei*, 18, 54, 655, l. 68-72 [CCSL 47-48]: *interim, quod scimus, in ciuitate notissima et eminentissima Carthagine Africae Gaudentius et Iouius comites imperatoris Honorii quarto decimo Kalendas Aprilis falsorum deorum templa euerterunt et simulacra fregerunt*. Cf.: *Cons. Const.*, a. 399, 243 [R. W. Burgess, Oxford 1993]; *Quoduultdeus, De promiss. et praedict. Dei*, 3, 38, 41, 183-184 [CCSL 60].

*impium, quorum simulacra eueri atque confringi iussa sunt recentibus legibus, inhiberi etiam sacrificia sub terrore capitali*¹⁴⁹ (...) *quia istam patiuntur persecutionem per imperatores christianos, ut paene toto orbe terrarum eorum templa euertantur, idola comminuantur, sacrificia subtrahantur, qui eos honorant, si deprehensi fuerint, puniantur*¹⁵⁰. También Quodvultdeo se muestra rotundo en asegurar que ya se ha consumado la demolición de ídolos y templos: *promissio impleta in subuersione idolorum atque templorum*¹⁵¹.

Los c. 1 y 59 no pueden corresponder ni a una sociedad en la cual prevalecía el paganismo ni, tampoco, a unas ciudades en las que ya se había afianzado con rotundidad el cristianismo niceno como única religión legal y tolerada: tanto en el primero como en el segundo de estos supuestos, sus disposiciones serían anacrónicas y estarían fuera de lugar. A pesar de su brevedad, los dos textos pseudoiliberitanos –sin afinidades concretas¹⁵²– evidencian, por una parte, que fueron redactados cuando en los templos –o altares– urbanos todavía se celebraban sacrificios públicos y, por otra, que pertenecen a un momento en el que los ritos paganos ya eran objeto de notorias trabas y restricciones por las autoridades civiles. Quienes los elaboraron sabían que la debilidad del paganismo les permitía prohibir drásticamente que los cristianos se mezclaran con los gentiles en sus prácticas sacrificiales: al respecto son significativos los testimonios facilitados –poco antes del 391– por dos paganos, el antioqueno Libanio y el africano Máximo. El primero indica que el simple hecho de banquetear comportaba la sospecha de participar en sacrificios prohibidos¹⁵³; el segundo expone a Agustín que los ritos tradicionales seguían celebrándose a la vista de todos –*luce palam*–¹⁵⁴.

¹⁴⁹ Augustinus, *C. ep. Parm.*, 1, 9, 15, 35, l. 23-27 [CSEL 51].

¹⁵⁰ Id., *C. ep. Parm.*, 1, 9, 15, 36, l. 6-9. Cf. Id., *Ep.*, 50, 143 [CSEL 34, 2].

¹⁵¹ Quodvultdeus, *De promiss. et praedict. Dei*, 3, 38, tit., 182. Cf. 3, 38, 45, 186.

¹⁵² Muy distinto es el contenido de las normas eclesiásticas de los siglos V y VI que se refieren –directa o indirectamente– a los sacrificios paganos: Leo I, *Ep.*, 167, 19, 1209 –cf. Id., *Ep.*, 159, 5, 1138 [Jaffé, 536] [PL 54]–; *Conc. Aurel.* II (533), c. 20, 102 [CCSL 148A]; *Conc. Aurel.* IV (541), c. 15, 136 [CCSL 148A]. Cf. *Conc. Tolet.* III (589), c. 16, 122-123 [F. Rodríguez, V, Madrid 1992].

¹⁵³ Libanius, *Orat.*, 30, 15-17, 95-96. Cf. Iohannes Chrys., *In ep. i ad Cor. arg. et hom.*, 26, 1, 211-212 [PG 61].

¹⁵⁴ Maximus, *Ep.* 16*, 3, *apud* Augustinus, *Ep.*, 39, l. 2-5 [CSEL 34, 1]. Cf. Augustinus, *Ep.*, 17, 4, 43 [CSEL 34, 1].

Aunque cabe situar a finales del reinado de Constancio II el *terminus post quem* de los c. 1 y 59 pseudoiliberitanos, probablemente son algo más tardíos¹⁵⁵. En cualquier caso, tanto los delitos contemplados en estos dos cánones –no unitarios– como las respectivas sanciones que imponen aconsejan ubicarlos durante la segunda mitad del siglo IV –difícilmente pueden retrasarse más–. Esta datación se muestra acorde con los testimonios relativos a las prácticas penitenciales y, también, con aquellos otros que hacen referencia a los sacrificios paganos, en particular los legislativos. Al respecto, resulta revelador que nuestros dos cánones prohíban lo mismo que algunas leyes incluidas en el *Codex Theodosianus*: la realización de sacrificios y el acceso a los templos paganos. A pesar de que los c. 1 y 59 sólo vayan, por supuesto, destinados a los cristianos, también se dirigen a ellos –y a toda la sociedad romana¹⁵⁶– las constituciones imperiales. Tales coincidencias no son casuales: nuestros cánones dependen de las leyes civiles –o de la realidad secular–, una legislación que los obispos reiteran o endurecen en su ámbito competencial. En definitiva, más que las apostasías conscientes o plenas, en los c. 1 y 59 subyace el comportamiento de aquellos fieles¹⁵⁷ que seguían participando, por tradición e inercia, en muchos actos y rituales revestidos de paganismo, con lo cual obstaculizaban el empuje conquistador que ya había alcanzado el cristianismo¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Las medidas de Juliano a favor del paganismo –abiertamente contrarias a las adoptadas por Constancio II– no son, al parecer, abolidas inmediatamente después de su muerte: *Cod. Theod.*, 16, 2, 18 (370?), 837. Ver n. 132.

¹⁵⁶ Desde el edicto de Tesalónica (*Cod. Theod.*, 16, 1, 2 [380], 833), Teodosio I y sus sucesores parten de la presunción de que todos los habitantes del Imperio deben profesar la fe nicena.

¹⁵⁷ Resulta a todas luces significativo que los c. 1 y 59 no contemplen las circunstancias –por ejemplo si hay o no coacción– en las que se ha cometido la actuación idolátrica: ello nos lleva, una vez más, al Imperio cristiano. Tampoco se hace ninguna referencia a la posibilidad de que sean eclesiásticos quienes estén involucrados en sacrificios.

¹⁵⁸ Agustín lamenta que las prácticas paganas de algunos cristianos fueran un estorbo –como piedras en el camino– para captar a los gentiles que todavía no se habían convertido –*paganos reliquos*–, cuyo número estaba disminuyendo ostensiblemente en los ambientes urbanos de finales del siglo IV: Augustinus, *Serm.*, 62, 9, 418, [PL 38]; 17, 423.

Resumen:

Se analizan dos cánones –c. 1 y 59–, insertos en la compilación canonística pseudoiliberitana, que prohíben a los cristianos realizar sacrificios paganos en los templos. La correcta interpretación de estas disposiciones requiere precisar sus contenidos y, en función de ellos, obtener indicios cronológicos. Su hermenéutica descansa en las dos partes que ambos cánones presentan: la que corresponde al delito o pecado contemplado y la relativa a la sanción impuesta. Para fijar y valorar cada una de ellas, se comparan sus indicaciones con los testimonios disponibles, especialmente con el acervo disciplinar y legislativo. Los resultados obtenidos aconsejan ubicar la redacción inicial de estos dos mandatos –cuyas procedencias son distintas– durante la segunda mitad del siglo IV.

Abstract:

We analyse two canons –c. 1 and 59–, inserted in the pseudoiliberitan canonistic compilation, forbidding Christians to carry out pagan sacrifices in temples. The correct interpretation of these dispositions requires an accuracy of their contents in order to obtain from them chronological evidences. Their hermeneutics relies on the two parts which both canon present: the crime or sin observed and the sanction imposed. To fix and value every part, their indications are compared with the extant documents, especially with the disciplinary and legislative *corpus*. The results achieved recommend to place the initial redaction of these two laws –whose origins are distinct– in the second half of the fourth century.