

Juan Antonio Jiménez Sánchez (Barcelona)

Un canon africano concerniente a las obligaciones de los hijos de los eclesiásticos durante la Antigüedad Tardía*

Un canon dictado en el concilio de Hipona del año 393 nos ofrece algunas informaciones muy interesantes relativas a las obligaciones de los hijos de los eclesiásticos en el siglo IV. Su finalidad era prohibir a los hijos de obispos y clérigos contemplar y organizar espectáculos. El texto originario no se nos ha conservado.¹ Sin embargo, podemos conocer su contenido gracias al breviario que los obispos de la Bizacena presentaron en el concilio de Cartago del año 397.² En efecto, llegados a esta ciudad una quincena de días antes que sus colegas de otras provincias africanas, los bizacenos no desearon esperar al resto de obispos para iniciar el sínodo, por lo que durante la primera sesión (13 de agosto del 397) presentaron un resumen de las decisiones tomadas en Hipona en el 393, cánones que los bizacenos decían que no eran respetados. Durante la segunda sesión (28 de agosto del 397) los obispos de otras provincias aprobaron, en ausencia de los bizacenos — que ya habían regresado a sus respectivas sedes — el contenido del breviario, según la costumbre, propia de los africanos, de releer y confirmar los decretos anteriores en ocasión de nuevos sínodos.³ El canon que estudiamos aparece en las supuestas actas de este

* Este estudio ha sido realizado dentro del programa Ramón y Cajal (Ref.: RYC-2007-01386). Asimismo, se enmarca en los proyectos de investigación HUM2007-61070 del Ministerio de Educación y Ciencia, y del GRAT, Grup de Recerca 2005SGR-379 de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, de los cuales es investigador principal el Dr. Josep Vilella, y de Halma-Ipel, UMR 8164 del CNRS, Lille 3 MCC, dirigido por el Dr. Alain Deremetz. Quisieramos agradecer al Dr. Josep Vilella, profesor de Historia Antigua de la Universidad de Barcelona, las sugerencias y sabias observaciones que nos ha realizado a propósito de este trabajo, así como al Dr. Lambert Ferreres y al Dr. Ernest E. Marcos, profesores de Filología Latina y de Filología Griega, respectivamente, de la Universidad de Barcelona, y al Dr. Christophe Hugoniot, profesor de la Université François Rabelais de Tours.

¹ La persecución vándala y la posterior invasión árabe provocaron la pérdida del registro oficial de la Iglesia de Cartago, donde se guardaban las actas de las reuniones locales y de los concilios generales africanos. Así, para conocer lo que queda de la legislación africana debemos recurrir a los textos conservados en colecciones europeas confeccionadas sobre todo durante los siglos V y VI. Véase Ch. Munier, *Vers une édition nouvelle des conciles africains* (345-525), REAug 18, 1972, 249-259, 251.

² *Breviarium Hipponense (brevis statutorum)* 11 (CCL 149, p. 37): *ut filii episcoporum et clericorum spectacula saecularia non exhibeant nec exspectent*. Véase K. J. Heffele/H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* II, 1, París 1908, 87 (trad. H. Leclercq, *Conciliengeschichte* I, Friburgo de Brisgovia 1873, corregido y aumentado con notas críticas y bibliográficas por H. Leclercq).

³ Reg(istri) eccl(esiae) Carthag(inensis) exc. (III, not[itia] de conc[ilio] Cartha[ginensi], 28 augusti 397) 34 (CCL 149, p. 183): *Epigonius episcopus dicit: in hoc breviario, quod decreptum est de concilio Hipponeusi, nihil arbitramur emendandum vel adjuvandum, nisi ut dies sanctae paschae tempore concilio innovescat*. Véase: G. Bardy, s. v. Afrique, in: *Dictionnaire de droit canonique* I, 1935, 288-307, 292-293; F. L. Cross, *History and fiction in the African canons*, JThS 12, 1961, 227-247, 229-233; Munier (n. 1) 249 y 255; id., *La tradition littéraire des canons africains* (345-525), RecAug 10, 1975, 3-22, 6 y 12-13; id., *La tradition manuscrite de l'Abbrégé d'Hippone*

concilio recogidas en la Colección Canónica Hispana en una forma más extensa.⁴ Esto se debe a que la Hispana ofrece como un III concilio de Cartago un texto que en realidad es una fusión entre el *Breniarium Hipponense*, las actas del 28 de agosto del 397 y los cánones de Apiario en su recensión dionisiana.⁵ Así pues, en lo que respecta a nuestro canon, el autor de la Hispana lo redactó incorporando en una misma disposición elementos del canon 11 del *Breniarium Hipponense* y de la versión que hallamos en los cánones de Apiario — que veremos a continuación.

En el año 419, los obispos reunidos en Cartago para tratar la causa de Apiario incluyeron nuestro canon entre las disposiciones de antiguos concilios africanos que se renovaron en esa ocasión.⁶ Su texto aparece en las diferentes recensiones de las actas de este concilio,⁷

et le canon des Écritures des églises africaines, SEJG 21, 1972–1973, 43–55, 43–46; id., Les conciles africains (a. 345–525) «revisités», en: I concili della cristianità occidentale. Secoli III–V (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 78), Roma 2002, 147–165, 149.

⁴ Conc(ili)um Carthag(inense) a. 397 (recension Hispana) 11 (Rodríguez p. 323), (cf. CCL 149, p. 332): *ut filii sacerdotum nel clericorum spectacula saecularia non exhibeant, sed nec spectent, quandoquidem ab spectando etiam omnes laici prohibeantur. Semper enim Christianis omnibus hoc interdictum est, ut ubi blasphemiae sunt, non accedant.*

⁵ Contamos con dos recensiones del *Breniarium Hipponense*. La primera de ellas corresponde a la redacción que los obispos de la Bizacena presentaron en Cartago el 13 de agosto del 397; posteriormente un autor anónimo le añadió dos nuevos cánones. Esta recensión se halla en las colecciones de Quesnel, Vaticano, París, Corbie, Pithou, Albi, Bourgogne y Saint-Maur. La segunda representa la redacción del 28 de agosto del 397, cuando los obispos reunidos en Cartago aprobaron el *Breniarium Hipponense* en ausencia de los bizacenos. Se conserva en la colección de Lorsch y en la Hispana, aunque la versión que ésta ofrece, identificándolo como un III concilio de Cartago, es un texto compuesto con elementos tomados del breviario de Hipona, las actas del 28 de agosto del 397 y los cánones de Apiario. Véase: Cross (n. 3) 247; Munier (n. 1) 255; id., *tradition littéraire* (n. 3) 19; id., *Concilia Africae, a. 345–a. 525* (CCL 149), Turnhout 1974, 23; id., *conciles africains* (n. 3) 158–160.

⁶ El sacerdote Apiario de Sicca (en el África Proconsular) había sido depuesto y excomulgado por su obispo Urbano de Sicca a causa de su conducta escandalosa. Apiario fue a Roma, donde consiguió su restitución de manos del papa Zósimo (418). Esto disgustó a los africanos, lo que motivó que el papa enviara a tres legados a Cartago para tratar el asunto. A finales del 418, el obispo Aurelio de Cartago reunió a los obispos vecinos en un pequeño concilio. Sin embargo, la muerte de Zósimo (26 de diciembre del 418) ocasionó que todo el asunto se detuviera durante un tiempo. Su sucesor, Bonifacio, retomó la cuestión, por lo que el 25 de mayo del 419, 217 obispos africanos, con Aurelio a la cabeza, se reunieron en Cartago para tratar el sujeto de la apelación a Roma. El papa se apoyaba en unos pretendidos cánones de Nicea — en realidad, pertenecientes al concilio de Sárdica (343) —, pero los obispos africanos no encontraban estos cánones en su ejemplar de las actas de Nicea. Se procedió, pues, a realizar una investigación sobre las actas de dicho concilio enviando legados a Constantinopla, Alejandría y Antioquía. Hasta que esta investigación no hubiera dado resultado, los obispos africanos decidieron observar el pretendido canon niceno. En este sínodo también se renovó un conjunto de disposiciones de antiguos concilios africanos, probablemente con la intención de crear un *corpus* que sirviera para asentar los fundamentos jurídicos de un particular derecho conciliar africano. Véase: Hefele/Leclercq (n. 2) 196–201; Bardy (n. 3) 290–292; Munier (n. 5) 79–81; id., *La tradition littéraire des dossiers africains*, *Revue de Droit Canonique* 29, 1979, 41–52, 42–47; V. Saxer, s.v. Apiario di Sicca, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* I, 2006, 387–388.

⁷ En ocasión del asunto Apiario, los obispos africanos confeccionaron diversos dossiers, donde reunieron todos los documentos que apoyaban su causa, y que posteriormente enviaron a Roma. El primero de ellos fue elaborado en mayo del 419 y contenía: el preámbulo y las deliberaciones de la primera sesión, la profesión de fe y los cánones de Nicea — en su recensión africana —, los cánones de Apiario, las conclusiones y las firmas de los obispos, y una carta dirigida al papa Bonifacio. En noviembre de ese mismo año se procedió a la compilación de un nuevo dossier mucho más extenso, donde, entre otros documentos, se incluía la versión oriental de los cánones de Nicea junto a una traducción latina de éstos. La misma amplitud de este dossier le fue fatal, pues con el tiempo sufrió transformaciones y mutilaciones. Finalmente, en el 424 se elaboró un tercer dossier, fragmentos del cual se nos han transmitido en la *Collectio Frisingensis*, aunque muy

aunque de una forma más extensa.⁸ En principio, se podría pensar que los obispos reunidos en Cartago en el 419 utilizaron para la elaboración de este precepto las dos recensiones del *Breviarium Hipponense* conservadas en el *Liber canonum* del registro de la Iglesia de Cartago, y que, por tanto, el añadido final es una interpolación efectuada en un momento posterior.⁹ Sin embargo, también cabe la posibilidad de que esté reproduciendo de una manera más fidedigna su redacción original.¹⁰ En efecto, es probable que en mayo del 419 la Iglesia de Cartago ya guardara en su registro una copia de las actas del concilio de Hipona del 393, además del *Breviarium Hipponense* que los propios obispos de la Bizacena presentaron en el sínodo cartaginés del 397. Como ya hemos avanzado, sabemos que la Iglesia de Cartago contaba con un *Liber canonum* donde se incluían tales actas, puesto que en el concilio cartaginés del 525 se leyó una cincuentena de cánones extraídos *ex Libro canonum*, es decir, pertenecientes a antiguos concilios, y entre ellos había dos del concilio de Hipona del 393 que fueron citados *in extenso*.¹¹ Así pues, en nuestra opinión, en el año 397 el registro de la Iglesia de Cartago todavía no contaba con las actas del sínodo hiponense del 393, puesto que los obispos decidieron presentar un breviario de tales actas en el concilio cartaginés del 397 para pedir que se respetaran sus decisiones. Algunos años más tarde, la Iglesia de Cartago ya guardaría un ejemplar de estas actas, que probablemente pudieron ser ya utilizadas en ocasión del asunto Apiario, cuando los obispos decidieron incluir, dentro del *corpus* de antiguos cánones conciliares que acompañaba a las decisiones del concilio, algunas de las disposiciones originales tomadas de las actas del sínodo hiponense del 393.¹²

manipulados debido a la intención del compilador de esta colección de eliminar toda crítica a la autoridad papal. Véase: Cross (n. 3) 240–247; Munier (n. 1) 256; id., *tradition littéraire* (n. 3) 13–15; id. (n. 5) 81–83; id. (n. 6) 47–52; id., *conciles africains* (n. 3) 161–165; A. Di Berardino, s. v. *Codex Apiarii causae*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane I*, 2006, 1093.

⁸ *Canones in causa Apiarii* 15 (*reversio codicum Y F W*) (CCL 149, p. 105): *et: ut filii sacerdotum spectacula saecularia non tantum non exhibeant sed nec spectent licet. Est: hoc semper christianis omnibus interdictum sit ut ubi blasphemias sunt non accedant*, 15 (*reversio collectionum Italicarum*), *ibid.*, p. 122: *et ut filii sacerdotum spectacula saecularia non tantum non exhibeant sed nec spectare eis non liceat; hoc semper christianis in omnibus interdictum sit ut ubi blasphemias sunt omnino non accedant*, 15 d (*reversio collectionum Dionysii*), *ibid.*, p. 138: *et ut filii sacerdotum spectacula saecularia non exhibeant sed nec expectent licet; hoc semper christianis omnibus interdictum sit ut ubi blasphemias sunt non accedant*.

⁹ Dada la afirmación del obispo Epigonio en el concilio cartaginés del 397 — que no había que corregir ni añadir nada al *Breviarium Hipponense* — (Reg. eccl. Carthag. exc. [III], not. de conc. Carthag., 28 augusti 397) 34 [CCL 149, p. 183]), hay que suponer que las dos recensiones del breviario — la del 13 de agosto y la del 28 de agosto — eran idénticas, y así se recogieron en el *Liber canonum* de Cartago en dos lugares diferentes. Sin embargo, se aprecian diferencias lo suficientemente importantes entre ambas como para atribuir las a descuidos de los copistas o a los avatares de la transmisión manuscrita. Las variantes que se observan entre las dos cabría más bien considerarlas como interpolaciones o modificaciones del texto primitivo. Véase Munier, *tradition manuscrite* (n. 3) *passim*; id., *conciles africains* (n. 3) 159–160.

¹⁰ Con todo, debemos recordar que, como ha señalado Ch. Munier, en cuestión de cánones „la notion d'*original* ne peut avoir la rigueur des éditions classiques: lorsqu'un siècle, ou plusieurs, séparent de leurs sources les témoins de la tradition canonique, tout ce que l'on peut raisonnablement espérer c'est d'atteindre un état plus ou moins voisin de la rédaction première de chaque document“. Véase Munier, *tradition littéraire* (n. 3) 11. Asimismo, id., *conciles africains* (n. 3) 157.

¹¹ Conc. Carthag. a. 525 (CCL 149, p. 269–270). Véase: Bardy (n. 3) 288–289; Munier (n. 1) 250; id., *tradition manuscrite* (n. 3) 46.

¹² En contra, Cl. Lepelley, quien considera que el texto que hallamos reproducido en los cánones por la causa de Apiario en realidad representa una ampliación del dictado en Hipona en el 393. Véase Cl. Lepelley, *Aspects de l'Afrique romaine. Les cités, la vie rurale, le christianisme*, Bari 2001, 273 n. 81: „la fréquentation et l'éditio des spectacles étaient interdites aux enfants de clercs par le canon 11 du *Breviarium Hipponense*; ce canon fut repris à Carthage en 419 (concile *De Apiario*, c. 15), où on précise que, de toute manière, la prescription concernait tous les chrétiens“.

Finalmente, poco antes del 546 Ferrando, diácono de la iglesia de Cartago, incluyó nuestro canon en su colección canónica, conocida como *Breniatio canonum*, donde recogió preceptos de concilios de diferentes épocas y lugares ordenados de manera sistemática. Ferrando utilizó un libro de cánones de los concilios de África para elaborar el resumen del texto que nos ocupa, aunque en él no debía constar como originario de un concilio de Hipona, ya que el diácono indicó que el canon en cuestión era el número 20 del sínodo cartaginense, numeración que, por otro lado, no coincide con la que nos ofrece la Colección Canónica Hispana.¹³

Ahora bien, qué nos está diciendo este canon? La primera idea que nos viene a la mente es la que interpreta el texto de una manera amplia y literal. Durante los primeros siglos de la Iglesia, el celibato no era una obligación para obispos y presbíteros, quienes podían estar casados y tener hijos.¹⁴ A partir del siglo IV, esta imposición se introdujo paulatinamente como norma para todos los clérigos. Un canon pseudoilberitano prohibió a todos los clérigos mayores — obispos, presbíteros y diáconos — mantener relaciones maritales con sus esposas, así como engendrar hijos, y apartaba del clero a quien actuara en contra de esta prohibición.¹⁵ Asimismo, una epístola decretal dirigida a los obispos galos, atribuida por algunos autores al papa Dámaso (366—384) o a Siricio (384—399),¹⁶ impuso la continencia sexual

¹³ Ferrandus, *Breniatio canonum* 39 (CCL 149, p. 290): *ut filii episcoporum aut clericorum spectacula non exhibeant nec spectent*. Véase: G.-G. Lapeyre, Ferrand, diacre de Carthage. Vie de Saint Fulgence de Ruspe. Avec une introduction sur la vie et les œuvres de Ferrand et une carte de l'Afrique vandale, Paris 1929, LXIV—LXXV; Bardy (n. 3) 289—290; A. Vetulani, s. v. *Breniatio canonum Ferrandi*, in: Dictionnaire de droit canonique II, 1937, 1111—1113; Munier (n. 5) 284—286.

¹⁴ En algunas de sus epístolas Pablo hablaba de las esposas de obispos y diáconos, y recomendaba que éstos gobernaran bien sus hijos y sus casas (1 Tim 3, 2, 4 y 12; Tit 1, 6).

¹⁵ *Canones pseudo Ilber(ita)ni* 33 (Rodríguez, p. 253): *placuit in totum prohiberi episcopis, presbyteris et diaconibus positis in ministerio abstinere se a coniugiis suis et non generare filios. Quicumque uero fecerit, ab honore derisatus exterminetur*. Véase J. Tejada, Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América II, Madrid 1859, 63. Según J. Vilella, la cronología de este canon es de finales del siglo IV o incluso más tardía, dado que impone a los clérigos mayores una total abstinencia sexual, incluso a los casados, quienes no podían hacer uso del matrimonio. El mencionado autor ofrece un exhaustivo elenco de fuentes paralelas donde se observa que la cronología de éstas no es anterior a finales del siglo IV. Véase J. Vilella, Las sanciones de los cánones pseudoilberitanos, SEJG 46, 2007, 5—87, 22—24. En lo que respecta al origen de tales cánones, actualmente resulta cada vez más difícil sostener la hipótesis de la adscripción de todo el conjunto normativo conocido tradicionalmente como „concilio de Elvira“ a un sínodo celebrado en teoría en esta ciudad a inicios del siglo IV, como ya avanzó M. Meigne en su ya célebre artículo; véase M. Meigne, Concile ou collection d'Elvire?, RHE 70, 1975, 361—387. Acerca de la controversia relativa al origen de los cánones pseudoilberitanos, remitimos a los siguientes estudios recientes: J. Vilella/P.-E. Barreda, Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio ilberitano: estudio filológico, en: I concili della cristianità occidentale. Secoli III—V (n. 3), 545—579; *ibid.*, Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoilberitanos?, Augustinianum 46,2, 2006, 285—373; M. Sotomayor/J. Fernández (coords.), El concilio de Elvira y su tiempo, Granada 2005 (donde se defiende la tesis tradicional).

¹⁶ La autoría de la *Decretale ad episcopos Galliarum*, en ocasiones también citada como *Canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos*, es una cuestión muy polémica y que todavía se halla lejos de ser resuelta. Muchos investigadores se inclinan por atribuirle a Siricio o a Inocencio I (en este sentido, véase: Ph. Jaffé/F. Kaltenbrunner, *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII* I, 1, Leipzig ²1885, 44 n.º 285; K. J. Hefele/H. Leclercq [n. 2] 136). Con todo, desde inicios del siglo XX, y gracias a los estudios de E. Ch. Babut (E. Ch. Babut, La plus ancienne décrétale, Paris 1904, 12—41), la mayoría de investigadores señalan a Dámaso como autor de esta epístola, aunque se trata de una hipótesis todavía muy discutida y no aceptada por todos. Un estado de la cuestión puede verse en: D. Jasper/H. Fuhrmann, *Papal letters in the early Middle Ages*, Washington D. C. 2001, 11 n. 32 y pp. 28—32; Y.-M. Duval, *La décrétale Ad Gallos Episcopos: son texte et son auteur. Texte critique, traduction française et commentaire*, Leiden/Boston 2005,

a obispos, presbíteros y diáconos.¹⁷ No obstante, pese a que debemos aceptar la existencia de tal imposición en el momento en que se promulgó el canon del concilio de Hipona, siempre cabe la posibilidad de que éste estuviera haciendo alusión a hijos tenidos antes de la ordenación sacerdotal. Evidentemente, los eclesiásticos debían juzgar del todo escandaloso que los hijos de clérigos acudieran a los juegos — aunque la asistencia cristiana a los espectáculos era algo habitual —, pero debían hallar todavía más reprochable que los organizaran y presidieran, es decir, que se convirtieran en promotores de unas manifestaciones que ellos abominaban. Las razones por las que podían llevar a cabo tal acción eran numerosas, como, por ejemplo, un acto evergético destinado a ganarse el favor de sus conciudadanos.¹⁸

Ahora bien, creemos que existe otra interpretación, vinculada en algún modo a la que acabamos de exponer, mucho más acorde con la realidad histórica. Es bien sabido que entre las obligaciones de los decuriones se hallaba la de organizar los espectáculos públicos celebrados en los municipios.¹⁹ Estas obligaciones inherentes al oficio curial²⁰ se convirtieron en hereditarias a lo largo del siglo IV.²¹ En ocasiones, algunos miembros del *ordo*

1—7 y 125—138 (donde se defiende la autoría de Dámaso y la influencia de Jerónimo, 'secretario' de Dámaso entre el 382 y el 384, en la redacción de la epístola).

¹⁷ Ps.-Dam(asus) Decr(etales) ad epics(opos) Gall(iae) 5—6 (Duval, p. 30—34). Véase Duval (n. 16) 70—83.

¹⁸ Acerca de las evergestas ligadas a espectáculos y otras formas de ocio en el Imperio Romano, véase especialmente el fundamental estudio de P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, París 1995, 660—693. Véase también: Cl. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, I: La permanence d'une civilisation municipale*, París 1979, 298—318; E. Melchor, *Evergetismo en la Hispania romana*, Córdoba 1993; id., *El mecenazgo cívico en la Bética. La contribución de los evergetas al desarrollo de la vida municipal*, Córdoba 1994; K.-W. Weeber, *Panem et circenses. Massenunterhaltung als Politik im antiken Rom*, Maguncia 1994; M. Mayer, *El evergetismo referente a las agas en Hispania*, en: id./M. Miró (eds.), *Homenatge a E. Giunta. Commitenza e Commitenti tra Antichità e Alto Medioevo*, Barcelona 1996, 107—122 (con abundante bibliografía en pp. 117—122).

¹⁹ Dig. I, 4, 1, 2 (Mommsen/Krueger, p. 897). Véase A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire: 284—602. A Social, Economic and Administrative Survey I*, Oxford 1964, 725 y 736. En su origen, la palabra *munus* significaba „don“ o „regalo“, relacionado sobre todo con un acto evergético como era la exhibición de combates de gladiadores, espectáculo al que llegó a dar nombre. Posteriormente, el término *munus* pasó a significar también „obligación“ o „carga“. En este sentido, los *munera civilia* o *publica* aludían a todos los deberes cívicos que pesaban sobre la totalidad de los ciudadanos de una urbe. Básicamente existían dos tipos de *munera* municipales: a) *munera patrimonialia*, correspondientes al pago de una suma de dinero o a la entrega de productos en especie, y b) *munera personalia*, consistentes en prestaciones de servicios de forma no remunerada. A su vez, dentro de los segundos podemos distinguir entre las cargas ligadas a la administración municipal — como el mantenimiento de las infraestructuras urbanas o la organización de los juegos — y aquellas vinculadas a la administración imperial — como la percepción de impuestos, el establecimiento del censo o la contribución al mantenimiento del ejército. Además, dentro de los *munera personalia* debemos considerar los *munera sordida* que afectaban a los individuos de condición más humilde y que consistían en corveas. A todo esto hay que añadir la entrega de sumas „honorarias“ o dones evergéticos para celebrar el ejercicio de magistraturas y sacerdocios municipales. Se trata de las evergestas *ob honorem*, como se observa en las expresiones *ob honorem duumviratus* o bien *ob honorem flaminatus* que se repiten en abundantes inscripciones conmemorativas. Véase Lepelley (n. 18) 206—213.

²⁰ Este tipo de obligaciones ya se documenta en la ley de Osuna, un texto jurídico de época de César, aunque la versión que ha llegado hasta nosotros es de época Flavia (CIL II²/5, 1022). En cuatro capítulos (64, 70, 71 y 128) de esta larga inscripción se observa que los encargados de la buena organización de los espectáculos en los municipios eran los duumvros y los ediles. Véase: A. D'Ors, *Epigrafía jurídica de la España romana*, Madrid 1953, 167—280 y 457—460; J. P. V. D. Balsdon, *Life and Leisure in Ancient Rome*, Londres 1969, 329—330; A. Montenegro Duque/J. M. Blázquez Martínez/J. M. Solana Sainz (eds.), *Historia de España, III: España romana*, Madrid 1986, 382—383.

²¹ Al principio, la entrada en la curia municipal dependía del ejercicio de una magistratura. Con posterioridad, todo individuo que poseyera una mínima fortuna exigida, medida en extensión de tierras, debía formar parte obligatoriamente del *ordo decurionum*. De este modo, dicho *ordo* no era una clase homogénea, pues junto a los

decurionum abrazaban la vida eclesiástica, entre otros motivos para escapar de sus obligaciones para con la curia, y llegaban a ser sacerdotes e incluso obispos.²² En este caso, sus

grandes latifundistas se encontraban plebeyos con modestas fortunas por el mero hecho de ser propietarios de una mediana hacienda. En el 329, Constantino I promulgó una ley por la que ordenaba que los hijos de los decuriones asumieran las cargas municipales en cuanto alcanzaran los 18 años (Cod. Theod. XII, 1, 7 [Mommsen, p. 664]; sobre la fecha de esta ley, véase O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart 1919, 60 y 179). Esto dio como resultado el nacimiento de auténticas familias decurionales en las que las obligaciones curiales se iban transmitiendo de generación en generación de padres a hijos. Véase: J. Gaudemet, *Constantin et les curies municipales*, Iura 2, 1951, 44–75; M. Nuyens, *Le statut obligatoire des decurions dans le droit constantinien*, Lovaina 1964; A. Piganiol, *L'Empire chrétien (325–395)*, Paris 1972, 393; Lepelletier (n. 18) 197–201 y 318–325; J. F. Jordán, *Las curias en el reinado de Honorio (395–423 d. C.)*. Tradición y mutación, en: J. M. Blázquez Martínez/A. González Blanco/R. González Fernández (eds.), *La tradición en la Antigüedad Tardía (Antigüedad y Cristianismo 14)*, Murcia 1997, 97–133; Fr. Jacques, *Genitalis curia*. L'hérédité du decurionat revendiquée dans une inscription de Numidie, ZPE 59, 1985, 146–150; id., *Obnoscias curias*. Origines et formes de l'astreinte à la cité au IV^e siècle de notre ère, RHD 63, 1985, 303–328; J. Dubouloz, *Le patrimoine foncier dans l'Occident romain: une garantie pour la gestion des charges publiques (II^e–IV^e siècles)*, Histoire et Sociétés Rurales 19.1, 2003, 15–35.

- ²² Las pesadas cargas que cada vez más tenían que soportar los miembros del *ordo decurionum* motivaron un incremento de la desertión de las curias municipales ya desde el siglo III. Los medios que los curiales usaron para escapar de sus obligaciones son múltiples: ingreso en el cuerpo de funcionarios, alistamiento en el ejército, ejercicio de la profesión médica o docente, entrada en el clero cristiano, etc. Este problema generó una legislación muy abundante y variada. Veamos algunos ejemplos. En el 313, Constantino I concedió la inmunidad de las cargas municipales a todos los clérigos (Eus. HE X, 7 [GCS 9,2, p. 891]; cf. Cod. Theod. XVI, 2, 1–2 [Mommsen, p. 835]). Esta concesión debió provocar la protesta de los municipios ante un aumento de la desertión de las curias, por lo que a partir del 329 la legislación trató de poner freno a estas ordenaciones interesadas. De ese modo, Constantino I decretó que se impidiera la ordenación sacerdotal de todos aquellos cuyos medios económicos los hicieran idóneos para asumir las cargas públicas; sólo se podrían ordenar nuevos clérigos, para cubrir los puestos de los difuntos, entre las personas de condición humilde (Cod. Theod. XVI, 2, 3 y 6 [a. 329] [Mommsen, p. 835–836 y 836–837]). Con todo, los que ya formaban parte del clero no podían ser vucitos a llamar a las curias (Cod. Theod. XVI, 2, 7 [a. 330] [Mommsen, p. 837]). Más tarde, Constancio II ordenó que los obispos de origen curial podían seguir conservando sus bienes siempre que el gobernador provincial hubiese dado su aprobación a la ordenación; en el caso de que ésta se hubiera realizado sin garantías legales, sólo podrían conservar un tercio de sus bienes, mientras que el resto pasaría a su sucesor en el cargo (Cod. Theod. XII, 1, 49 [a. 361] [Mommsen, pp. 674–675]). Las medidas contra este tipo de desertión de las curias se endurecieron bajo Juliano (Cod. Theod. XII, 1, 50; XIII, 1, 4 [a. 362] [Mommsen, pp. 675 y 735]; Iul. epist. 54 [Bidez, I, 2, p. 66]), y, aunque se mitigaron un poco bajo sus sucesores, aún se caracterizaron por su gran severidad. Así, se condicionaba la entrada en el clero a la entrega de la totalidad de los bienes a un sustituto o a la ciudad (Cod. Theod. XII, 1, 59; XVI, 2, 17 [a. 364] [Mommsen, p. 677 y 840]). Posteriormente, en el 370, Valente concedió en Oriente la inmunidad de cargas curiales a todos los clérigos ordenados desde al menos hacía diez años, e incluso se les permitió conservar todos sus bienes. Un año más tarde, su hermano Valentiniano I amplió en Occidente esta amnistía, pues podían seguir siendo clérigos todos aquellos que hubieran sido ordenados antes del inicio de su reinado (364) (Cod. Theod. XVI, 2, 19 [a. 370]; 21 [a. 371] [Mommsen, p. 841 y pp. 841–842]). Graciano concedió la inmunidad general a todos los clérigos (Cod. Theod. XVI, 2, 24 [a. 377] [Mommsen, pp. 842–843]). Con todo, Teodosio I volvió a imponer el abandono de la totalidad de los bienes como requisito previo para entrar en el clero (Cod. Theod. XII, 1, 10 [a. 383] [Mommsen, p. 688]). Algunos años más tarde, el mismo Teodosio I amnistió a todos los clérigos ordenados antes de su segundo consulado (388) (Cod. Theod. XII, 1, 121 [a. 390] [Mommsen, p. 692]). Con Arcadio volvió a endurecerse la legislación (Cod. Theod. XII, 1, 163 [a. 399] [Mommsen, p. 702]), así como con Teodosio II (Cod. Theod. XII, 1, 172 [a. 410] [Mommsen, p. 704]). Todos estos privilegios fueron confirmados por soberanos posteriores (p. ej., Cod. Theod. XVI, 2, 46 [a. 425] [Mommsen, p. 852]). Un eco de esta legislación puede verse en Ambr. epist. X, 73, 13 (CSEL 82, 3, pp. 41–42). Véase: J. Declercq, *Les curies municipales et le clergé au Bas-Empire*, RHD 14, 1935, 26–53, 49–53; J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire romain: IV^e–V^e siècles*, Paris 1958, 144–149 y 177–178; Piganiol (n. 21) 394–395; Lepelletier (n. 18) 279–287; L. De Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in*

hijos debían asumir las cargas obligatorias y hereditarias que comportaba el oficio curial, deberes que tenían que afrontar las más de las veces con la fortuna que les habían legado sus padres al entrar en el clero; siempre, eso sí, que ellos mismos no ingresaran en él. No había más opciones que la curia o la Iglesia.²³ Evidentemente, los religiosos no veían con buenos ojos que los hijos de eclesiásticos organizaran los espectáculos que ellos tanto criticaban. En nuestra opinión, esto les movió a promulgar en el concilio de Hipona del 393 el canon que nos ocupa en estas páginas, mediante el que prohibían que los hijos de sacerdotes y obispos exhibieran espectáculos públicos. Es más, llevados de su celo llegaron a prohibir incluso que los contemplaran, pidiendo para ello que siempre estuviera vetado a todos los cristianos entrar allá donde hubiera blasfemias. Este último punto resulta de un gran interés, habida cuenta que, pese a que los predicadores denunciaron en todo momento la presencia cristiana en los juegos, son contadas las ocasiones en que hallamos una prohibición canónica de asistencia a los espectáculos que se extendiera a la totalidad de los creyentes.²⁴

No resulta difícil imaginar la incomodidad y el disgusto de muchos eclesiásticos al descubrir que ciertos clérigos habían sido anteriormente curiales, una situación que les había obligado a organizar y exhibir espectáculos a sus conciudadanos, diversiones que la Iglesia juzgaba tan inmorales como idolátricas.²⁵ Así, a mediados del siglo III, la *Traditio*

tema di rapporti chiesa-stato, Nápoles ³1991, 60—64; A. Barzanò (ed.), *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milán 1996, 165—167, 170—172, 181—182, 190—191, 194, 211, 218—220, 224, 239 y 310—311.

²³ Ya hemos visto que en el 329 Constantino I ordenó que los hijos de los decuriones debían asumir sus obligaciones curiales en cuanto alcanzaran los 18 años de edad (Cod. Theod. XII, 1, 7 [Mommsen, p. 664]). Algunos años más tarde, en el 342, Constancio II ordenó que los hijos de los clérigos que no tuvieran el patrimonio suficiente para pertenecer a la curia debían gozar de inmunidad siempre que no fueran aptos para los cargos públicos — se entiende que por razones económicas — y no hubieran alcanzado la edad legítima (Cod. Theod. XVI, 2, 11 [Mommsen, p. 838]). En el 349, el mismo Constancio II promulgó una ley por la cual los hijos de los clérigos exonerados de sus obligaciones municipales debían formar parte del clero si no deseaban entrar en la curia (Cod. Theod. XVI, 2, 9 [Mommsen, p. 837]). Nuevamente, en el 361, Constancio II ordenó que los decuriones que fueran ordenados de manera irregular deberían dejar sus fortunas a sus hijos para que éstos asumieran sus obligaciones (Cod. Theod. XII, 1, 49, 1 [Mommsen, p. 675]). En el 391, Teodosio I volvió a recordar que los hijos de decuriones ordenados clérigos no podían liberarse de las obligaciones de la curia, de modo que, si no formaban parte de la Iglesia, debían estar al servicio de la curia con los recursos de sus padres (Cod. Theod. XII, 1, 123, 4—5 [Mommsen, p. 692—693]). Véase: Lepelletier (n. 18) 281—282 y 285 n. 126; id., *Les munera publica* pesant sur les fils de curiales; le témoignage d'une lettre de Nebridius, correspondant de saint Augustin, en: J.-N. Guinot/F. Richard (eds.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, París 2008, 432—442; Barzanò (n. 22) 190—191 y 194.

²⁴ Los cánones promulgados para prohibir la asistencia de los cristianos a los espectáculos, a la par de ser pocos, están casi siempre limitados a un colectivo concreto. El único canon que goza de un sentido generalista lo hallamos en los Stat(uta) eccl(esiae) ant(ique) 33 (CCL 148, p. 172), donde se excomulgaba a todo aquel que acudiera a los juegos un día de fiesta cristiana. Con un carácter más limitado, observamos disposiciones que concernían a los neófitos, quienes debían abstenerse de frecuentar los espectáculos durante un tiempo tras el bautismo (Stat. eccl. ant. 24 [CCL 148, p. 171]), y a las mujeres, a quienes se les prohibió acudir a las *venationes* (Can. ps. Ilibert. [recensión Epitome], 69 [Martínez, p. 171]). Por otro lado, un canon de las Const(itutiones) apost(olorum) impedía el acceso al catecumenado a todo individuo que se entregara a la pasión del teatro, de la caza, de las carreras del circo o de las luchas (Const. apost. VIII, 32, 15 [SChr 336, p. 238]). Véase J. A. Jiménez, *La cruz y la escena. Cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía*, Alcalá de Henares 2006, 76 n. 157.

²⁵ Los eclesiásticos siempre imputaron a los espectáculos públicos los pecados de idolatría e inmoralidad. Por lo que respecta a la idolatría, resulta fácil comprender el origen de tal acusación, dado que los *ludi circenses* y los *scaenici* nacieron como parte del culto a los dioses, mientras que los *munera* eran en su origen un componente más del ritual funerario, por tanto, del culto debido a los *manes* de los difuntos. En cuanto a los pecados morales, los Padres de la Iglesia asociaron cada género de espectáculo a un pecado moral diferente:

apostolica atribuida a Hipólito de Roma prohibía el acceso al catecumenado a militares y decuriones.²⁶ Igualmente, un canon pseudoiliberitano — de dudosa adscripción cronológica y geográfica — negaba la entrada en la iglesia a los duunviros cristianos durante el año que durase su cargo.²⁷ Las interdicciones se fueron sucediendo en sínodos y decretales. La epístola decretal dirigida a los obispos galos, atribuida a Dámaso, rechazó que los antiguos magistrados y funcionarios, que entre otras tareas hubiesen ofrecido espectáculos, pudieran formar parte del clero; con todo, tras la debida penitencia se les permitiría participar en algunas funciones sagradas (*altaribus sociari*), seguramente la celebración de la eucaristía.²⁸ Por esta misma época, el concilio de la Iliria, celebrado probablemente en Sirmio en el 378,²⁹ prohibió la entrada en el clero a los curiales, aunque en este punto

locura — *furor* o pérdida del autocontrol — en el circo, lujuria en el teatro y crueldad en el anfiteatro. Véase: W. Weismann, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin, Würzburg* 1972; J. Courtès, *Spectacles et jeux à l'époque patristique. Analyse topique, traitement moral et transformation symbolique d'un fait de culture*, París 1973 (tesis doctoral publicada en microficha); O. Pasquaro, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma 1976; Chr. Schnusenberg, *Das Verhältnis von Kirche und Theater. Dargestellt an ausgewählten Schriften der Kirchenväter und liturgischen Texten bis auf Amalarius von Metz (a. d. 775–852)*, Francfort 1981; D. R. French, *Christian Emperors and Pagan Spectacles. The Secularization of the *ludi**, A. D. 382–525, Berkeley 1985; R. Pr. DeVoe, *The Christians and the Games. The Relationship between Christianity and the Roman Games from the First through the Fifth Centuries, A. D.*, Lubbock 1987; M. A. Betancor León/G. Santana Henríquez/C. Vilanou Torrano (eds.), *De spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo*, Las Palmas de Gran Canaria/Madrid 2001; J. A. Jiménez, *Poder imperial y espectáculos en Occidente durante la Antigüedad Tardía*, Barcelona 2002, 451–508 (tesis doctoral publicada en formato digital: <http://www.tdcat.cesca.es/TDCat-0220102-103830/>).

²⁶ *Traditio apostolica* 16 (Botte, p. 36): *qui habet potestatem gladii, vel magistratus civitatis qui induitur purpura, vel cesset vel reiciatur*.

²⁷ Can. ps. Iliberr. 56 (Rodríguez, p. 260): *magistratus vero uno anno quo agit dimittatur, prohibendum placet ut se ab ecclesia cobeat*. Véase: Tejada (n. 15) 83–84; L. Duchesne, *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens*, en: *École des Hautes Études* (ed.), *Mélanges L. Renier* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 73), París 1887, 159–174, 173; 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, 688–689 (trad. R. Alimi/M. Montabrut/E. Pailler: *Pagans and Christians*, Nueva York 1986); Vilella 9 (n. 15) 30–31.

²⁸ Ps.-Dam. Decret. ad episc. Gall. 13 (Duvai, p. 40): *eos praeterea qui, saecularem adepti potestatem, ius saeculi exercent, inimicos a peccato esse non posse manifestum est. Dum enim, aut gladium ex[er]erit, aut iudicium confertur iniustum, aut tormenta exercentur pro necessitate causarum, aut pro necessitatibus exhibent voluptatibus curam, aut praeparatis intersunt, in his quibus renuntiaverant denuo (se) sociantes, disciplinam observationis traditam mutaverunt. Multum sibi praestant si non ad episcopatum adfuerint, sed propter haec omnia agentes paenitentiam, certo tempore impleto, mereantur altaribus sociari*. Véase: Gaudemet (n. 22) 142; Duvai (n. 16) 103–109; A. Di Berardino, *Un temps pour la prière et un temps pour le divertissement* (CIH XV, 5), en: Guinot/Richard (n. 23) 319–340, 326.

²⁹ Teodoreto de Ciro es el único autor que nos informa acerca de este controvertido concilio celebrado en la Iliria, teóricamente por orden de Valentiniano I, y que depuso a seis obispos arrianos de la zona. Teodoreto reproduce algunos documentos relacionados con este sínodo, tales como el texto del rescripto imperial (Theod. hist. eccl. IV, 8, 1–7 [GCS 19, pp. 220–223]), un resumen de las decisiones del concilio (hist. eccl. IV, 8, 7–11 [GCS 19, pp. 223–224]) y el texto de una epístola sinodal dirigida a los orientales por los obispos asistentes al concilio (hist. eccl. IV, 9 [GCS 19, pp. 224–227]). Con todo, algunos autores han llegado a poner en duda incluso la misma existencia de esta asamblea, basándose para ello en que Valentiniano I jamás intervino en las querellas religiosas, por lo que tal actitud en la Iliria chocaba directamente con su política. En este sentido, véase: L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église II*, París 1910, 398 n. 1; G. Bardy, *Sur un synode de l'Illyricum (375)*, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 2, 1912, 259–274; M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, París 1967, 86–87. Sin embargo, J. Zeiller ha sugerido que es muy posible que se hubiera producido una inversión en la suscripción de la carta imperial — documento que sirve para argumentar la datación de este sínodo en tiempos de Valentiniano I —, por lo que en vez de Valentiniano (I), Valente y Graciano habría que leer Valente, Graciano y Valentiniano (II), un error

la interpretación del texto de Teodoreto resulta muy problemática.³⁰ Sin embargo, todas estas prohibiciones debieron de servir de bien poco, pues el problema todavía persistía, al menos en algunas provincias del Imperio, a inicios del siglo V. Así se observa en una carta que Inocencio I (401—417) escribió a Victricio, obispo de Ruán. En ella, el de Roma lamentaba que algunos hicieran clérigos a curiales en contra de la legislación establecida. Inocencio I evocaba con pesar las consecuencias que podía acarrear tal comportamiento. En efecto, esta situación podía provocar en los nuevos clérigos una tristeza mucho mayor que la alegría que habían sentido al ser ordenados sacerdotes cuando eran vultos a llamar por el emperador para ocupar sus puestos en sus antiguas curias.³¹ Mu-

que se documenta en otras fuentes legislativas, como el *Codex Theodosianus*. Si admitimos tal hipótesis, el autor sería Graciano en lugar de Valentiniano I, lo que también supondría un cambio en la fecha que tradicionalmente se había atribuido a este concilio (375, pues Teodoreto afirma que el sínodo se celebró tras la ordenación de Ambrosio como obispo de Milán [diciembre del 374], y, por otro lado, Valentiniano I murió en Panonia en noviembre del 375); en su lugar se ha propuesto julio del 378 (Graciano se hallaba en las fronteras del Danubio en el 378 y Valente murió en agosto de ese mismo año). En cuanto a su sede, lo más probable es que hubiera sido Sirmio, escenario también de otros concilios anteriores. Véase: J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, París 1918, 310—327; J.-R. Palanque/G. Bardy/P. de Labriolle, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, III: *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, París 1945, 279—280; Gaudemet (n. 22) 142 n. 1; R. Gryson, *Scolles ariennes sur le concile d'Aquilée* (SChr 267), París 1980, 107—109 y 112; Ch. Pietri/L. Pietri (eds.), *Naissance d'une chrétienté* (250—430), París 1995, 392.

³⁰ Theod. hist. eccl. IV, 9, 4—5 (GCS 19, p. 226): *Περὶ τοῦτου γράφοντες καὶ ὑπόμνησιν ἔχοντες ἐχαράξαμεν τοῦτι ἡμῶν τὸ γράμμα, καὶ περὶ τῶν καθισταμένων ἐπισκόπων ἢ κατασταθέντων συλλειτουργῶν. ἔάν μὲν εἴεν, ἐκ τῶν τέλει χρησιμίων ἐπισκόπων ὄντας, εἰ δὲ μὴ, ἔξ αὐτοῦ τοῦ πρεσβυτερίου ὁμοίως τε καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους, ἔξ αὐτοῦ τοῦ ἱερατικοῦ τάγματος, ἵνα ὅσιν ἀνεπιλήτοι πανταχόθεν. καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευτηρίου καὶ στρατιωτικῆς ἀρχῆς.* Se trata de un pasaje problemático y cuyo sentido exacto es difícil de precisar. La razón estriba en que la epístola sinodal reproducida por Teodoreto posiblemente es una mala traducción griega de un original latino no conservado, lo que genera un texto oscuro y a veces incomprensible (véase Bardy [n. 29] 261). Tal y como ha sido fijado por L. Parmentier, el pasaje que citamos difiere en algunos puntos del ofrecido en el siglo XVIII por J. L. Schulze (quien aquí siguió la lectura ofrecida por las familias *x'* e *y'*), reproducido en la *Patrologia Graeca* (PG 82, c. 1140), especialmente en la última frase: *καὶ μὴ ἀπὸ τοῦ βουλευτηρίου καὶ στρατιωτικῆς ἀρχῆς*. La interpretación de K. J. Hefele es anterior a la edición de L. Parmentier (1911), por lo que se basa en el texto establecido por J. L. Schulze. Así, K. J. Hefele afirma: „le concile exposa les principes à suivre dans le choix des évêques, des prêtres et des diacres, recommanda de les prendre parmi les membres du clergé ou parmi les magistrats occupant une position supérieure et connus par leur probité; et exclut les militaires et les fonctionnaires“; véase K. J. Hefele/H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* 1, 2, París 1907, 982 (trad. H. Leclercq, *Conciliengeschichte* I, Friburgo de Brisgovia 1873, corregido y aumentado con notas críticas y bibliográficas por H. Leclercq). La misma opinión se halla en G. Martocchi, s. v. *Illiria*, en: *Dizionario dei concili* II, 1964, 178—179. Sin embargo, J. Zeiller, partiendo del texto establecido en el *corpus verobalense*, ofrece una interpretación diferente y corrige la de K. J. Hefele: „ce que le concile semble bien avoir demandé, c'est que l'on n'élise à l'épiscopat que des sujets dont le passé donne toute garantie d'orthodoxie et qu'au contraire ceux qui ne les présentent pas soient rejetés même du corps presbytéral; quant aux prêtres et aux diacres, on doit les choisir dans la hiérarchie, de manière qu'ils soient de tout point irrépréhensibles, même s'ils viennent de la curie ou de l'armée“; véase Zeiller (n. 29) 326—327; en el mismo sentido, Bardy (n. 29) 264. Véase también J. Gaudemet (n. 22) 142 n. 1. Con todo, en nuestra opinión, la corrección que L. Parmentier realiza en el texto — y que explica en el aparato crítico basándose en una serie de concordancias — no nos parece concluyente. Además, si tenemos en cuenta el resto de la reglamentación eclesiástica referida a este tema — la cual vetaba el acceso de los decuriones al sacerdocio —, vemos que en este punto resulta preferible la lectura de J. L. Schulze a la de L. Parmentier.

³¹ Innocentius PP I epist. 2, 12, 14 (PL 20, c. 477—478): *praeterea frequenter quidam ex fratribus nostris curiales, vel quibuslibet publicis functionibus occupatis clericos facere contendunt; quibus postea maior tristitia, cum de renovandis eis aliquid ab imperatore praecipitur, quam gemitus de ascito nascitur. Constat enim, eos in ipsis munitis etiam voluptates exhibere, quas a diabolo inventas esse non dubium est, et ludorum vel munerum apparatus aut praesse, aut interesse. Sui certe in exemplum sollicitudo et tristitia fratrum, quam saepe pertulimus imperatore praesente cum pro his saepius rugeremus, quam ipse nobis-*

cho más interés para nosotros reviste, con todo, otra epístola de Inocencio I dirigida a los obispos reunidos en un concilio en Toledo y que delata la grave situación que este problema había alcanzado en Hispania.³² Inocencio I les anunciaba escandalizado que había tenido conocimiento del gran número de curiales ordenados clérigos de manera irregular. De nuevo, una de las principales razones para este rechazo es que mientras ostentaban el cargo organizaron y exhibieron espectáculos (*quantos qui uoluptates et editiones populo celebrarunt, ad honorem summi sacerdotii peruenisse!*). A fin de evitar mayores problemas, Inocencio I recomendó mantener el *statu quo* y que estos clérigos ordenados irregularmente no fueran expulsados del clero y devueltos a la curia. Sin embargo, se mostró inflexible respecto al cumplimiento de las normas eclesiásticas en el futuro: a partir de ese momento ningún curial que tras su bautismo hubiera ofrecido espectáculos públicos podría ser admitido en el orden eclesiástico.³³

Como podemos ver, los textos relativos a la cuestión de la ordenación sacerdotal de curiales son muy abundantes. Con todo, especialmente entre los escritos patrísticos y canónicos, no hallamos alusiones al destino de los hijos de antiguos decuriones convertidos en sacerdotes y obispos. Las leyes civiles nos informan de cuál era su futuro: ocupar el puesto de sus padres — en el caso de que su ordenación se hubiera realizado conforme a las leyes — y asumir sus obligaciones, tales como organizar y presidir espectáculos, en muchas ocasiones con la fortuna paterna. El canon que nos ocupa principalmente en estas páginas, dictado en el concilio hiponense del 393, es un reflejo fiel del estado de la

cum positis agnouisti, quibus non solum inferiores clerici ex curialibus, uerum etiam iam in sacerdotio constituti ingens molestia ut redderetur imminerebat. Véase Declercq (n. 22) 52; Di Berardino (n. 28) 326—327.

³² Una versión abreviada de esta epístola aparece recogida en la serie de decretales comprendida bajo la rúbrica XLVI: *Decreta quondam praesulum romanorum ad fidei regulam et disciplinam ecclesiastica constituta* de la Colección Canónica Hispana (Innoc. epist. 27 [PL 84, c. 671—674]). En este caso, la tradición manuscrita nos ofrece la forma *Tolosana synodus* en vez de *Toletana synodus*, por lo que el destinatario ha pasado de ser „los obispos reunidos en Toledo“ a ser „los obispos reunidos en Tolosa“. Los párrafos que nos interesan son reproducidos de manera idéntica a su forma extensa (Innoc. epist. 27, 2 y 4 [PL 84, c. 671 y 672]). Asimismo, cabe destacar su inclusión en el Epítome Hispano, evidentemente en una versión aún más resumida y también dirigida a los obispos reunidos en Tolosa (Innoc. *Epístola ad uniu. episc. in Tolas*. [recensión Epítome] *passim* [Martínez, p. 196]). Véase: G. Martínez, *El Epítome Hispánico. Una colección española del siglo VII*, Comillas 1962, 49—50; id., *La Colección Canónica Hispana*, F. Estudio, Madrid 1966, 213; Jasper/Fuhrmann (n. 16) 36.

³³ Innoc. epist. 3, 4, 7 (PL 20, c. 490—491): *nam de ordinationibus, quas prauae consuetudinis uicio Hispanienses episcopus celebrare cognoscimus, fuerat aliquid secundum maiorum traditionem statuendum, nisi perpenderemus ne perturbationes quam plurimas ecclesiis moneremus. Quorum factum ita reprobemus, ut propter numerum corrigendorum ea, quae quoquo modo facta sunt, in dubium non uocemus, sed Dei potius iudicio dimittamus. Quantos enim ex his, qui post acceptam gratiam in forensi excoercitatione uersati sunt, et obtinendi pertinaciam susceperunt, adscitos ad sacerdotium esse conuenimus! E quorum numero Rufinus et Gregorius perhibentur; quantas ex aliqua militia, qui cum potestatibus obedirent, necessario praecepta sunt exsecuti! Quantos ex curialibus, qui dum parent potestatibus, quae sibi sunt imperata fecerint! Quantos qui uoluptates et editiones populo celebrarunt, ad honorem summi sacerdotii peruenisse! Quorum omnium neminem ne ad societatem quidem ordinis clericorum oportuerat peruenire. Quae si singula discutienda mandemus, non modicos motus aut scandala Hispaniensibus prouincis, quibus mederi cupimus, de studio emendationis inducemus. Idcirco remittenda haec potius putamus. Sed ne deinceps similia committantur, dilectionis nostrae maturitas providere debuit, ut tantae usurpationi saltem nunc fini necessarius imponatur: eo uidelicet constituto, ut si qui post haec aduersus formas canonum uel ad ecclesiasticum ordinem, uel ad ipsum sacerdotium uenire tentauerint, una cum creatoribus suis ipso, in quo inueniti fuerint, ordine et honore priuentur, 3, 6, 9, ibid. c. 492: neque de curialibus aliquem uenire ad ecclesiasticum ordinem posse, qui post baptismum uel coronati fuerint, uel sacerdotium quod dicitur sustinuerint, et editiones publicas celebrauerint. Nam et hoc de curialibus fuerint, aliquando a suis curiis, quod frequenter uidemus accidere, reposcantur. Quae omnia rationabiliter prohibita oportet modis omnibus custodiri; véase también 37, 3, 5, ibid. c. 604. Véase: Jaffé/Kalrenbrunner (n. 16) 45 n.º 292; Gaudemet (n. 22) 142—143; E. Melchor/J. Fr. Rodríguez, *Sociedad, espectáculos y evergetismo en Hispania*, en: T. Nogales Basarrate (ed.), *Ludi Romani*. Espectáculos en Hispania romana, Córdoba 2002, 137—156, 146; Di Berardino (n. 28) 327.*

situación, y nos muestra cuál debía ser la incomodidad de muchos eclesiásticos al ver cómo los hijos de sacerdotes y obispos exhibían y contemplaban espectáculos profanos.

Ahora bien, no hallamos medidas similares a este canon en actas conciliares de otras zonas del Imperio, ni en colecciones canónicas ni en las tradiciones apócrifas apostólicas.³⁴ Es una particularidad de la legislación canónica africana. La pregunta que cabe plantearse es por qué lo documentamos únicamente en África y no en otras partes del Imperio.

Una primera hipótesis nos llevaría a pensar en la voluntad de crear, por parte de la Iglesia africana, un derecho conciliar particular y diferenciado de la Iglesia de otras zonas del Imperio, tal vez con la intención de distanciarse de la autoridad de Roma y gozar así de un cierto grado de autonomía. Como ha señalado Ch. Munier, para los africanos la unidad en la fe católica no implicaba una uniformidad en sus costumbres; se admitía como algo natural una diversidad de usos, e incluso independencia respecto a Roma, en materias tales como las reglas litúrgicas, la disciplina del clero y la administración de justicia.³⁵ Un espíritu semejante es el que se observa en el concilio de Cartago del 419 celebrado como consecuencia de la apelación a Roma efectuada por el sacerdote Apiario. En este caso, la intromisión de Roma no había afectado a una cuestión doctrinal, sino disciplinar. De ahí la actitud de los obispos africanos, quienes, a pesar de su respeto por el papado romano, no dudaron en replicarle en este asunto. Tal fue también el origen de la elaboración del *corpus* de disposiciones dictadas en anteriores sínodos africanos que se renovaron en dicho concilio, y entre las que se hallaba el canon 11 de Hipona que nos ocupa principalmente en estas páginas. Con todo, debemos reconocer que esta hipótesis no explica por qué no se documenta ninguna medida similar en otras zonas del Imperio.

Otra hipótesis, mucho más acorde con la realidad histórica del momento, y que sí podría explicar por qué este canon se emitió en África y no en otro lugar, estaría relacionada con la particular situación de la vida urbana vivida en África en los dos últimos siglos de existencia del Imperio Romano de Occidente. Recordemos que el título del *Codex Theodosianus* dedicado a las obligaciones de los curiales (XII, 1: *De decurionibus*) recoge nada menos que 192 leyes, de las que 107 no conciernen a ninguna región en particular y 85 fueron enviadas a diócesis concretas. África recibió 32 textos — en su mayor parte destinados a impedir la deserción de las curias municipales —, lo que supone más de las dos terceras partes del conjunto de leyes dirigidas a una zona determinada. Esto podría llevar a pensar que en África la vida urbana era más deficiente que en otras partes del Imperio, puesto que acogió una tal cantidad de leyes cuya finalidad era remediar el despoblamiento de las curias. En realidad, como ha apuntado Cl. Lepelley, este tipo de legislación concierne más a las regiones donde la vida urbana era más activa, como es el caso de África. Evidentemente, el gobierno central apenas podía contar con el apoyo de las curias debilitadas, pertenecientes a aquellas zonas donde las ciudades eran poco numerosas o habían visto reducidas sus dimensiones desde el siglo III, para cuestiones tales

³⁴ Con todo, debemos recordar que conservamos este canon gracias a su inclusión en colecciones elaboradas en el continente europeo, como la de Freising (siglo V) o la de Dionisio el Exiguo (siglo VI). Igualmente cabe destacar su inclusión en el Epítome Hispano de una manera bastante resumida: Conc. Carthag. a. 397 (recensión Epítome) 18 (32) (Martínez, p. 152); *fili sacerdotum in spectacula non uadant* (cf. *Sylogae Africanorum conciliorum in Epítome Hispanica* 18 b [CCL 149, p. 314]). Significa esto que dicha disposición se cumplía en estas zonas, o más bien que fue recogida por puro espíritu compilador? Lo cierto es que se trata de una pregunta imposible de responder.

³⁵ Munier (n. 6) 41 y 43—45.

como la percepción de impuestos u otras tareas administrativas. Por esa razón se preocupó por mantener la estructura municipal en las diócesis en las que la ciudad era todavía el elemento esencial de la vida local — como África y Oriente —, en detrimento de aquellos lugares donde la vida urbana era decadente.³⁶ Esta misma razón pudo ser la que motivó la promulgación de un canon, como es el 11 de Hipona, que no encuentra paralelos en otras zonas del Imperio.

Por otro lado, Ch. Munier juzga como una de las causas para el particular rigorismo africano reflejado en esta disposición la presión ejercida por los puritanos donatistas, quienes no perdían ocasión de criticar cualquier muestra de debilidad de la Iglesia católica. Según Munier, esta situación provocaría que en África la Iglesia fuera mucho más rigurosa a la hora de reclutar, formar y dirigir a sus sacerdotes. En efecto, la serie de concilios que se extienden desde el 345 al 525, y especialmente los presididos por Aurelio de Cartago, nos ofrecen abundantes muestras de esta voluntad de promover una espiritualidad sacerdotal auténtica que debía convertir a los clérigos en modelos de conducta para seguir.³⁷ De ahí el interés, no sólo por el comportamiento de obispos y sacerdotes, sino también por el de sus hijos, quienes debían presentar siempre un proceder intachable.³⁸ Con todo, debemos ser prudentes y matizar la afirmación de Munier. En efecto, la Iglesia africana se caracterizó por un gran rigorismo ya desde los tiempos de Cipriano de Cartago, por lo que no debemos atribuir este rasgo exclusivamente a la presión de los donatistas.³⁹

Ahora bien, llegados a este punto observamos que existía un conflicto entre la legislación civil y la canónica. Recordemos que la primera obligaba a los hijos de los ex decuriones ordenados sacerdotes a asumir las obligaciones de sus padres, entre las que seguramente se hallaba el deber de organizar y presidir espectáculos con las fortunas de sus progenitores. Un buen ejemplo de ello serían algunas de las leyes de Constancio II y de Teodosio I citadas anteriormente.⁴⁰ Sin embargo, las leyes conciliares, y nos estamos refiriendo en este caso concreto al canon 11 del concilio de Hipona del 393 retomado más tarde en varias ocasiones por la tradición canónica africana, prohibían que los hijos de obispos y sacerdotes organizaran y asistieran a espectáculos. Cómo solucionar, pues, esta contradicción entre ambas legislaciones?

Una primera hipótesis nos llevaría a pensar que los hijos de los ex decuriones podían ser sustituidos por otro miembro de la curia a la hora de organizar y presidir los juegos, eso sí, financiados por ellos. En principio, debemos admitir que no conocemos ninguna

³⁶ Lepelley (n. 18) 244—245.

³⁷ Munier, *tradition littéraire* (n. 3) 4.

³⁸ Un ejemplo del interés de los obispos por el comportamiento de los hijos de los sacerdotes lo hallamos en un fragmento de las actas del concilio de Hipona del 393, conservado en el *codex Verrellensis* 165 (*Concilium Hippouense a. 393*, I [CCL 149, p. 20]). El canon — del que hallamos un reflejo en el número 13 del *Breviarium Hippouense* — concierne a los hijos menores de obispos y clérigos. Se sugiere en él que no se emancipe a tales hijos, a excepción de aquellos cuya conducta se haya demostrado irreproachable. En el caso de que llevaran una vida escandalosa, se llega incluso a aconsejar que sean desheredados. Una decisión similar se tomó en el concilio de Cartago del 397 (Reg. eccl. Carthag. exc. [III], not. de conc. Carthag., 28 augusti 397] 35 [CCL 149, p. 184]). Véase Ch. Munier, *Cinq canons inédits du concile d'Hippone du 8 octobre 393*, *Revue de Droit Canonique* 17, 1968, 16—29, 17 y 20—21.

³⁹ Acerca del conflicto entre católicos y donatistas, véase el reciente estudio, con abundante bibliografía, de C. Buenacasa, *La persécution du donatisme et l'imposition de l'orthodoxie en Afrique du Nord (IV^e—V^e siècles): comment effacer la mémoire des hérétiques?*, en: St. Benoist (ed.), *Mémoire et Histoire. Les procédures de condamnation dans l'Antiquité romaine*, Metz 2007, 225—241.

⁴⁰ Cod. Theod. XII, 1, 49, 1 (a. 361); XII, 1, 123, 4—5 (a. 391) (Mommmsen, pp. 675 y 692—693).

fuente que nos permita apoyar esta hipótesis, excepción hecha de la legislación que obligaba a los magistrados romanos — cuestores, pretores y cónsules — a ofrecer espectáculos en ocasión de su *editio*.⁴¹ Aquellos que eludían esta obligación se exponían a pagar una multa frumentaria consistente en la entrega de 50 000 modios de trigo a la ciudad de Roma.⁴² Además, un miembro del *officium censuale* organizaba los juegos de manera más modesta con dinero público, cantidad que luego el magistrado ausente debía restituir al fisco.⁴³ No resulta descabellado pensar que hubiera podido darse algo parecido en el seno de la curia, de tal modo que los decuriones que eludieran sus deberes pudieran ser sustituidos, tal vez por un colega, aunque hubieran desembolsado igualmente el costo de la organización de los espectáculos.

Consideramos, no obstante, que existe una segunda hipótesis que permitiría solucionar este conflicto entre la legislación civil y la canónica. Gracias a la información que nos proporciona la epigrafía sabemos que los magistrados municipales tenían la posibilidad de emplear el dinero que debían gastar en espectáculos en la construcción de obras públicas. La ya mencionada ley municipal de Osuna estipulaba que duunviros y ediles debían gastar un mínimo de 2000 sestericios en la financiación de juegos.⁴⁴ Esta cantidad, que pudo variar con el tiempo del mismo modo que pudo hacerlo dependiendo del municipio, era en principio una evergesia *ob honorem* del tipo *summa honoraria*.⁴⁵ El magistrado tenía la opción de pagar en metálico, de tal modo que el dinero, en vez de emplearse en

⁴¹ *Editio* era el término técnico utilizado, en general, para indicar la prestación de un *munus* y, de manera más específica, la celebración de los espectáculos ofrecidos obligatoriamente por los magistrados en el momento de asumir las antiguas magistraturas republicanas — cuestura, pretura y consulado. Véase: s. v. *editio*, en: *ThLL* V.2, 1986, 80—81; s. v. *editor*, *ibid.*, 81; S. Roda, Comentario storico al libro IX dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco, Pisa 1981, 116; D. Vera, Comentario storico alle *Relationes* di Q. Aurelio Simmaco, Pisa 1981, 78; A. Marcone, Comentario storico al libro VI dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco, Pisa 1983, 109.

⁴² *Cod. Theod.* VI, 4, 6 (a. 340) (Mommson, p. 250).

⁴³ *Cod. Theod.* VI, 4, 7 (a. 354) (Mommson, p. 250). Acerca de las magistraturas tradicionales durante la Antigüedad Tardía, véase: A. Chastagnol, Observations sur le consulat suffect et la preture du Bas-Empire, *RH* 1919, 1958, 221—253; id., Zosime II, 38 et l'Histoire Auguste, en: *Bonner Historia-Augusta-Colloquium* 1964—1965, Bonn 1966, 43—78, 61—70; id., Les modes de recrutement du Sénat au IV^e siècle après J. C., en: *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité Classique* (Caen 25—26 avril 1969), Paris 1970, 187—211; id., Le Sénat Romain sous le règne d'Odoacre. *Recherches sur l'épigraphie du Colisée au V^e siècle*, Bonn 1966, 44—56; id., Le Sénat romain à l'époque impériale. *Recherches sur la composition de l'Assemblée et le statut de ses membres*, Paris 1992; S. Roda, Osservazioni sulla *editio quaestoria* a Roma nell'età imperiale, *StudRom* 2, 1976, 145—161; id., Magistrature senatorie minori nel Tardo Impero Romano, *SDHI* 43, 1977, 23—112; A. Marcone, L'allestimento dei giochi annuali a Roma nel IV secolo d. C.: aspetti economici e ideologici, *ASNP* 11.1, 1981, 105—122; E. Beltrán/J. A. Jiménez, La *editio quaestoria* en el Bajo Imperio: el ejemplo de Quinto Memio Simaco, *Gerión* 23, 2005, 287—314.

⁴⁴ *CIL* II²/5, 1022, cap. 70—71. Véase: M. Malavolta, s. v. *ludi*, en: *Ruggiero* IV.3, 1964—1985, 2005—2098, 2026 y 2082; P. Piernavieja, Los circos de Hispania, en: *Segovia. Symposium de arqueologia romana*, Barcelona 1977, 309—323, 310—311; id., *Corpus de inscripciones deportivas de la España romana*, Madrid 1977, 104—106; Melchor, *mecenazgo* (n. 18) 44 y 130—131; Melchor/Rodríguez (n. 33) 138—140.

⁴⁵ Como ya hemos avanzado, una evergesia *ob honorem* era la que se realizaba para celebrar la entrada en ejercicio de un cargo importante — como una magistratura o un sacerdocio — en una comunidad. Existían hasta tres modalidades de evergesias *ob honorem*. Una de ellas era la *summa honoraria*, consistente en el pago obligatorio que toda persona debía desembolsar antes de acceder a un cargo público, lo que hacía que no fuera considerada propiamente una evergesia, dado que no era un acto voluntario y espontáneo. Véase: R. Cagnat/I. Lévy, s. v. *Honoraria summa*, en: *DS* III.1, 1900, 236—238; M. Campanile, s. v. *Honores* [*Honoraria summa*], en: *Ruggiero* III, 1906, 945—960, 949—959; P. Garnsey, *Honorarium decurionatus*, *Historia* 20, 1971, 309—325, 323—325; Lepelley (n. 18) 209; Melchor, *Evergetismo* (n. 18) 55—70; id., *mecenazgo* (n. 18) 43—49; id., *Summae honorariae* y donaciones *ob honorem* en la Hispania romana, *Habis* 25, 1994, 193—212, 194—200.

la financiación de juegos, podía invertirse en las necesidades reales de la ciudad, como la construcción o restauración de una obra pública, si la curia lo autorizaba.⁴⁶ Puede parecer extraño que los gobiernos municipales, e incluso el gobierno central, permitieran esto, habida cuenta de la reconocida importancia de los espectáculos públicos como medio propagandístico y de cohesión social. Sin embargo, la expresión *pro ludis* que hallamos en algunas inscripciones conmemorativas de la erección de un edificio público — como una basilica o unas termas — o una efígie del emperador no deja lugar a dudas.⁴⁷ El magistrado en cuestión hacía recordar en el texto conmemorativo su generosidad hacia sus conciudadanos al construir o reparar una obra pública con el dinero que en un principio estaba destinado a sufragar los *ludi* reglamentarios que formaban parte del calendario lúdico municipal. Con todo, como señala E. Melchor, la fórmula *pro ludis* desapareció de las inscripciones a mediados del siglo I d. C., lo que indica que se comenzó a ver como algo normal que duunviros y ediles ingresasen en las arcas municipales la *summa honoraria* que debía destinarse a la financiación de los *ludi* reglamentarios.⁴⁸ Esto explica que las leyes municipales de época Flavia no recogieran disposiciones municipales similares a los capítulos 70 y 71 de la ley de Osuna.⁴⁹ No debemos pensar, sin embargo, que los magistrados ya no sufragaran los espectáculos oficiales del calendario lúdico municipal, pues sabemos que todavía a inicios del siglo II los duunviros y los ediles financiaban los *ludi* obligatorios.⁵⁰ Además, debemos recordar que durante el siglo IV la organización de los espectáculos públicos todavía formaba parte de los *munera personalia* ligados a la administración municipal a los que estaban sujetos los decuriones. Así pues, creemos que la opción *pro ludis* podría ser una buena alternativa para todos aquellos que tenían determinadas obligaciones respecto a la curia, tales como organizar y presidir espectáculos, pero a los que su religión impedía llevarlas a cabo.

Llegados a este punto, qué podemos concluir de nuestro estudio? En nuestra opinión, una conjunción de factores de diverso tipo desembocaron en la promulgación del canon 11 del concilio de Hipona del 393 que nos ha ocupado principalmente en estas páginas. Por un lado, hay que tener en cuenta el saludable estado de las ciudades africanas durante el siglo IV. Esta situación de particular vitalidad resultó en una mayor recepción

⁴⁶ Garnsey (n. 45) 323; P. Sabbatini Tumolesi, *Gladiatorium paria*. Annunci di spettacoli gladiatorii a Pompei, Roma 1980, 130; Melchor, mecenazgo (n. 18) 45; Jiménez (n. 25) 417–418.

⁴⁷ Malavolta (n. 44) 2028–2030, 2032 y 2034–2035, recuerda algunas de estas inscripciones, entre las que cabe destacar: CIL I²/2, 1635 (= X/1, 829); 1747 (= IX, 2235); IX, 4903; X/1, 845; 853–857; AE 1933, 152; 1951, 185. Véase también Duchesne (n. 27) 170–171 (a propósito de los *flamines*).

⁴⁸ Melchor, mecenazgo (n. 18) 45.

⁴⁹ La ley de Irni (El Saucejo, Sevilla), del año 91 d. C., proporciona una información muy interesante a este respecto. La curia se encargaba de entregar los fondos necesarios para la celebración de los *ludi* oficiales, espectáculos que eran financiados por el municipio (Lex Irnit. 92 [González, p. 180]). Asimismo, cada año los duunviros debían proponer a la curia, para que la aprobara, la cantidad que el municipio gastaría en espectáculos y otras ceremonias (Lex Irnit. 77 y 79 [González, pp. 173–174]). Véase: J. González, *The Lex Irnitana*. A New Copy of the Flavian Municipal Law, JRS 76, 1986, 147–243, 224–226 y 236; A. D'Ors, *La ley Flavia municipal*. Texto y comentario, Roma 1986, 163–166 y 180–181; A. D'Ors/J. D'Ors, *Lex Irnitana*. Texto bilingüe, Santiago de Compostela 1988, 75–63 y 80–81; Melchor, mecenazgo (n. 18) 131; Melchor/Rodríguez (n. 33) 139–140.

⁵⁰ Una inscripción de Singilia Barba (Antequera, Málaga), del año 109 d. C., nos informa de que el duunviro Marco Valerio Proculino ofreció tanto juegos públicos como privados (CIL II²/5, 789), lo que muestra, en palabras de E. Melchor, que „a inicios del siglo II pervivía la antigua tradición de que los magistrados financiaban los juegos oficiales, suponemos que como pago de la *summa honoraria*“. Véase: Melchor, mecenazgo (n. 18) 45; Melchor/Rodríguez (n. 33) 140.

de leyes imperiales destinadas a terminar con la deserción de las curias municipales, legislación que dedicó una atención especial a los decuriones que abandonaban la curia para abrazar la vida eclesiástica. En este sentido, se especificó que los hijos debían heredar las obligaciones de los padres en la curia. Por otro lado, debemos tener en cuenta que la Iglesia africana se caracterizó siempre por un gran rigorismo, lo cual afectó también a la vida de los eclesiásticos y de sus familias. De ahí que no se viera con buenos ojos que los hijos de obispos y sacerdotes organizaran y presidieran espectáculos, aunque fuera como sustitutos de sus padres en la curia municipal. La consecuencia de esta situación fue seguramente la promulgación del canon 11 del concilio hiponense del 393. Además, la costumbre africana de releer y aprobar disposiciones anteriores en cada nuevo concilio motivó que este canon se perpetuara en sinodos sucesivos, como los de Cartago del 397 y del 419, y diferentes colecciones canónicas que lo transmitieron a la posteridad.

Resumen

Un canon dictado en el concilio de Hipona del 393 prohibió que los hijos de obispos y sacerdotes exhibieran espectáculos o asistieran a ellos. En el presente trabajo estudiamos la transmisión textual de este texto, desaparecido en su versión original y conocido gracias a la forma resumida conservada en el *Breniarium Hipponense*. Igualmente, intentamos ofrecer una explicación del motivo que llevó a su promulgación. En nuestra opinión, fue el resultado de la legislación imperial que obligaba a los hijos de antiguos decuriones, que habían abandonado la curia para entrar en el clero, a asumir las obligaciones de sus padres. Entre éstas se contaban la organización y presidencia de los espectáculos públicos, manifestaciones que la Iglesia condenó siempre.

Summary

One canon issued by the council of Hippo in 393 AD forbade sons of bishops and priests to offer spectacles or to be present at them. In this work, we study the textual transmission of this canon, disappeared in its original version and known thanks to the abridged form preserved in the *Breniarium Hipponense*. We also try to offer an explanation that clarifies what motivated its promulgation. In our opinion, this promulgation was the result of the imperial legislation, which obliged the sons of ancient decurions, who had quitted the curia to enter the clergy, to take charge of their fathers' obligations. These obligations included the organization and presidency of the public shows, manifestations the Church had always disapproved.

Keywords: Spätantike, Konzil von Hippo, Bischof, Bischofssohn, Zirkus, Spiele