
Constantino, ¿el primer emperador cristiano?

Religión y política en el siglo IV

Josep Vilella Masana (ed.)

Constantino, ¿el primer emperador cristiano? : religión y política en el siglo IV

Actes del congrés internacional celebrat a Barcelona i Tarragona, del 20 al 24 de març de 2012

Bibliografia

ISBN 978-84-475-4247-5

I. Vilella Masana, J. (Josep), ed.

1. Constantí I, emperador de Roma, ca. 280-337

2. Imperi Romà, 284-476 3. Religió i política

4. Congressos

© Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona

Adolf Florensa, s/n

08028 Barcelona

Tel.: 934 035 430

Fax: 934 035 531

www.publicacions.ub.edu

comercial.edicions@ub.edu

© Los autores

ILUSTRACIÓN DE LA CUBIERTA:

Fresco con crismón (siglo IV d.C.). Villa romana

de Lullingstone (Eynsford, Kent, Gran Bretaña).

British Museum (Londres, Gran Bretaña).

ISBN

978-84-475-4247-5

DEPÓSITO LEGAL

B-25.170-2015

IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN

Gráficas Rey

Este libro ha sido financiado por las siguientes entidades:

1. Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT) de la Universitat de Barcelona, grup de investigació consolidado por la Generalitat de Catalunya (2014 SGR 362).
2. Facultat de Teologia de Catalunya.
3. Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO) del Gobierno de España.
4. Departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya.
5. Departament de Governació i Relacions Institucionals de la Generalitat de Catalunya.
6. Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós (INSAF).

Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada, transmitida o utilizada mediante ningún tipo de medio o sistema, sin autorización previa por escrito del editor.

Índice

Prólogo	II
---------------	----

PRIMERA PARTE

Dos relatores y coetáneos de la svolta

Lattanzio e Costantino. Arnaldo Marcone	21
Costantino il Grande, primo imperatore cristiano. L'imperatore e il vescovo bibliotecario di Cesarea. Raffaele Farina	31

SEGUNDA PARTE

"Visiones" y "conversión"

Constantino frente a una controvertida elección: entre Apolo y Cristo. Pedro Antonio Barceló Batiste	39
"Naciste emperador": el panegírico a Constantino del año 310. Santiago Castellanos García	47
Costantino e il monogramma di Cristo. Jos Janssens	53
<i>Commonitus in quiete</i> : la visione di Costantino tra oracoli e incubazione. Luigi Canetti	71
Ni Orosio ni Zósimo: la conversión como estrategia política. Gonzalo Bravo Castañeda	89

TERCERA PARTE

Italia

Roma: Massenzio, Costantino e gli spazi urbani. Clementina Panella	99
Arco di Costantino. Patrizio Pensabene	127
Constantin et la christianisation de la Campanie. Janine Desmulliez	137
<i>Senatus dignitas non nomine quam re illustrior</i> : Costantino e l'aristocrazia senatoria. Rita Lizzi Testa	149
Costantino, l'Africa e i privilegi dell'Italia: osservazioni sulla redistribuzione statale nel IV secolo. Domenico Vera	163

CUARTA PARTE

Iglesias y eclesiásticos

Eusèbe de Césarée, Constantin, et le « dossier du donatisme ». Michel-Yves Perrin	183
Consideraciones sobre las <i>Urkunden</i> del conflicto arriano preniceno. Josep Vilella Masana	193
Las iglesias del concilio de Nicea. David Abadías Aurín	219

L'incontro-scontro politico-ideologico tra Chiesa e Impero: la relazione tra Costantino e Atanasio di Alessandria alla luce dell' <i>Apologia contra Arianos</i> . Mattia Cosimo Chiriatti . . .	235
Un modelo constantiniano de política religiosa: el sínodo de Tiro de 335. Almudena Alba López	243
Constantin est-il devenu arien ? Pierre Maraval	249
El oficio episcopal en época de Constantino. José Fernández Ubiña	257

QUINTA PARTE

Tradición pagano-imperial

Costantino e l'editto ai "provinciali d'Oriente". Giorgio Bonamente	271
Las medidas antipaganas atribuidas a Constantino en la <i>Vita Constantini</i> . Sergi Guillén Arró	289
Constantino y los ríos del Imperio: tradición e innovación. Santiago Montero Herrero	299
Constantino y la <i>aeternitas Romae</i> . Javier Andrés Pérez	315
La <i>statio principis</i> de l'empereur Constantin : figure augustéenne ou prince révolutionnaire ? Stéphane Benoist	325
Augusto, un modelo para Constantino. Esteban Galindo López	337
Constantine and the Imperial Succession. Timothy David Barnes	349
La función propagandística de la epigrafía bajo Constantino: el caso de los miliarios catalanes. Diana Gorostidi Pi, Oriol Olesti Vila y Ricard Andreu Expósito	359

SEXTA PARTE

Aspectos legislativos

El edicto de Constantino contra los heréticos: la desviación religiosa como categoría legal. María Victoria Escribano Paño	377
Procesos de causas de magia durante el principado de Constantino: los casos de Sópatro de Apamea y Atanasio de Alejandría. Esteban Moreno Resano	393
Entre la permisividad y el desprecio: los judíos en la legislación de Constantino. Raúl González Salinero	401
El <i>comes</i> José, paradigma del judío en época constantiniana. Carles Lillo Botella	411
El emperador Constantino y los espectáculos del anfiteatro. Juan Antonio Jiménez Sánchez	421
Echoes of the Great Persecution: Punishments in Constantine's Legislation. Mar Marcos Sánchez	427
Crocifissione abolita da Costantino. Angelo Di Berardino	439

SÉPTIMA PARTE

Fortleben

Pour une relecture de la <i>Vita Constantini</i> d'Eusèbe de Césarée : Constantin, nouveau Moïse ou nouveau Paul ? Luce Pietri	465
Constantino frente a Constancio II: la deformación de la memoria histórica en el debate entre "arrianos" y "nicenos". Ramón Teja Casuso	473
L'immagine di Costantino in alcuni autori latini sul finire dell'Antichità cristiana. Michele Di Marco	485
<i>Maior temptatio</i> : Constantino y el <i>imperator christianus</i> en la reflexión histórico-teológica de Agustín de Hipona. Raúl Villegas Marín	499
La política religiosa di Costantino negli storici ecclesiastici: tra elogio e distacco. Roberta Franchi	509

Constantino como modelo en el <i>De magistratibus populi Romani</i> de Juan de Lido.	
Margarita Vallejo Givés	519
El τύπος constantiniano y el apostolado monárquico en Gregorio Magno.	
Pere Maymó Capdevila	529
Concepciones universalistas en torno a la imagen de Constantino el Grande frente a Persia.	
José Antonio Molina Gómez	541
Bibliografía citada	549

Maior temptatio: Constantino y el *imperator christianus* en la reflexión histórico-teológica de Agustín de Hipona

Raúl Villegas Marín

Universitat de Barcelona (Barcelona)

RESUMEN. Aunque, a inicios de la quinta centuria, Agustín hizo un extenso uso apologético de la conversión al cristianismo de los emperadores romanos y de las medidas represivas estatales contra los cultos paganos promulgadas por la dinastía teodosiana, la noción de algo parecido a “un giro constantiniano” fue siempre ajena al pensamiento del gran obispo de Hipona. De acuerdo con Agustín, durante su peregrinación terrenal, la *ciuitas dei* no dejaría nunca de ser objeto de la persecución del diablo, el cual, si en otro tiempo había obrado a través de los emperadores perseguidores, en el África de principios del siglo V todavía podía servirse —entre una plétora de colaboradores— de los herejes donatistas. Contra éstos defendió Agustín que la coexistencia de buenos y malos cristianos en el seno de la Iglesia institucional sólo concluiría con la separación final obrada por la divinidad en el día del Juicio: por tanto, sólo Dios, y no un emperador, podía conferir a la *ciuitas dei* la seguridad y la gloria a las que aspiraba. En las antípodas del eusebianismo político, Agustín excluye de su discurso la exaltación de la política procrisiana de Constantino y de sus sucesores.

ABSTRACT. At the beginning of the 5th century, Augustine made extensive apologetic use of the conversion to Christianity of the Roman emperors in the past and of the contemporary civil laws against pagan cults in his preaching. However, he never shared the notion of something such as the “Constantinian turn”. According to Augustine, the *ciuitas dei* would never cease to be persecuted by the Devil during its pilgrimage in this world. In the past, Satan had acted against the Church through persecutor emperors, in 5th-century north Africa he could still resort—among a plethora of collaborators—to the Donatists. Opposing them, Augustine claimed that the coexistence of good and evil Christians inside the institutional Church would only come to an end after God’s final separation on Judgement Day. Therefore, it was God’s prerogative, not the emperor’s, to grant the *ciuitas dei* the security and glory it longed for. Far from sharing Eusebius of Caesarea’s political theology, Augustine was rather reluctant to exalt the pro-Christian policies endorsed by Constantine and his successors.

En el *De catechizandis rudibus*, un tratado sobre la primera instrucción cristiana impartida a quienes solicitaban ingresar en el catecumenado dictado por Agustín en una fecha imprecisa entre 400 y 405,¹ el obispo de Hipona señala al diácono cartaginés Deogratias que la *narratio* catequética —exposición sintética de las intervenciones salvíficas de Dios en la historia— debe extenderse desde la creación del cielo y de la tierra hasta el tiempo presente de la Iglesia.² A juicio del Hiponense, los pastores cristianos no debían desaprovechar la ocasión de explotar con fines apologéticos la coyuntura política de aquel *tournant du siècle*. Tanto la

* El autor forma parte del Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT), dirigido por el prof. J. Vilella. Este estudio se ha realizado en el marco de los proyectos de investigación HAR2010-15183/HIST (MICINN) y 2009SGR-1255 (AGAUR), y gracias a la obtención de una ayuda postdoctoral Beatriu de Pinós (2009 BP-A 00225), concedida por el Comissionat per a Universitats i Recerca del Departament d’Innovació, Universitats i Empresa (Generalitat de Catalunya).

1. C. Mayer, “*Catechizandis rudibus* (De-)”, en Idem (ed.), *Augustinus-Lexikon*, I, Basel 1986-1994, col. 795-796 [= Mayer, *Augustinus-Lexikon*].

2. Aug., *De catech. rud.*, 3, 5.

conversión en el pasado de los *reges* de la Tierra como las contemporáneas leyes contra los cultos paganos promulgadas por Honorio a principios del año 399 —cuya aplicación en Cartago, el 19 de marzo de ese mismo año, tuvo una enorme repercusión en África³— habrían sido anunciadas por diversos pasajes proféticos del Antiguo Testamento⁴ y acreditarían así, por la vía de la “prueba por la historia”, la autoridad de la revelación cristiana.⁵ En la predicación agustiniana del período comprendido entre 399 y 405 —mejor conocida hoy gracias a los sermones redescubiertos por François Dolbeau— ocupa un lugar destacado el tema del cumplimiento de las profecías escriturísticas relativas a la conversión al cristianismo de los reyes de la Tierra y a la persecución de la idolatría por las autoridades cristianas. Apelando al argumento de la profecía cumplida, Agustín pretendía convertir a su audiencia pagana⁶ y fortalecer la confianza de su auditorio cristiano en el cumplimiento del resto de promesas divinas.⁷

Sin embargo, Agustín rechaza ya en esta época que la conversión de los emperadores o la represión estatal de los cultos paganos impliquen un cambio de era en la historia de la peregrinación terrenal de la Iglesia.

3. En el *Contra epistulam Parmeniani* (ca. 400), Agustín alude a “leyes recientes” que habrían ordenado la destrucción de los ídolos paganos y prohibido los sacrificios bajo amenaza de pena capital (Aug., *C. ep. Parm.*, I, 9, 15); en aplicación de esta ley, los *comites* Jovio (cf. PLRE, II, p. 622-623, *Iovius* 2) y Gaudencio (*comes Africae*, PLRE, II, p. 493-494, *Gaudentius* 5) procedieron en Cartago —como también en otros lugares de las provincias africanas— a la destrucción de templos y de estatuas culturales referidas en Aug., *De ciu. dei*, 18, 54, 1 y *Quod uult d., De prom. et praed. dei*, 3, 38, 41 —quien yerra al situar las acciones en Cartago de Jovio y Gaudencio bajo el imperio de Teodosio—. La intervención de los dos *comites* honorianos suscitó protestas y desencadenó violentos enfrentamientos entre cristianos y paganos —como los de *Sufes* (Sbiba), a los que se alude en Aug., *Ep.*, 50—. Ello explica que, en agosto de 399, la cancillería de Honorio dirija dos leyes al procónsul de África Apolodoro para precisar que la supresión de los cultos paganos debía hacerse sin perjuicio de las *uoluptates* ofrecidas al pueblo —los espectáculos— ni de los banquetes celebrados con ocasión de los *uota publica* (*Cod. Theod.*, 16, 10, 17 [20 agosto 399]); y que los edificios de los templos, despojados de todos los elementos de culto, debían ser respetados, siendo así que las estatuas que continuaran recibiendo culto debían ser confiscadas y puestas bajo control del *officium* proconsular (*Cod. Theod.*, 16, 10, 18 [20 agosto 399]).

4. Conversión de los emperadores: Aug., *C. Faust.*, 13, 7 (profetizada por *Ps.*, 71, 11); 22, 38 (Abraham y Sara como figuras de Cristo y de la Iglesia: de igual modo que Abimelech y Faraón conocieron cuán fielmente estaba unida Sara a su marido sólo tras intentar abusar de ella, y tras conocerlo la colmaron de dones, así los emperadores romanos constataron la fidelidad de la Iglesia a Cristo tras tratar de violarla con las persecuciones y, una vez convertidos al cristianismo, la honraron); Aug., *Adnot. in Iob*, 12 (*Iob*, 12, 24); Idem, *De catech. rud.*, 27, 53 (*Ps.*, 71, 11 y 148, 11-12); Idem, *De cons. euang.*, 1, 27, 42 (*Ps.*, 71, 11). Persecución, en nombre de Cristo, de los cultos a los dioses / demonios gentiles: Aug., *C. Faust.*, 13, 7 (*Ir.*, 10, 11 y 16, 19-21); 13, 9 (*Is.*, 2, 17); Idem, *De cons. euang.*, 1, 16, 24; 1, 19, 27; 1, 24, 37; 1, 25, 38; 1, 26, 40 (*Ir.*, 16, 19); 1, 28, 43 (*Is.*, 2, 5-21).

5. Ya en el *De uera religione* —del año 390, cf. A. Mutzenbecher, *Sancti Aurelii Augustini Retractationum libri II*, Turnhout 1984 (CCSL 57), p. xvii— sostiene Agustín que el fundamento de la fe es la autoridad que confiere a la revelación cristiana el puntual cumplimiento, a lo largo de la historia, de las profecías relativas a las acciones salvíficas de Dios. *Vide* Aug., *De uera relig.*, 7, 13 [CCSL 32, p. 196, l. 20-23]: *huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis diuinae prouidentiae pro salute generis humani in aeternam uitam reformandi atque reparandi*. Cf., en este mismo sentido, Aug., *De fide rer. inuis.*, 3, 5 [CCSL 46, p. 6, l. 10-12]: *multum autem falluntur qui putant nos sine ullis de Christo indiciis credere in Christum. Nam quae sunt indicia claraiora quam ea, quae nunc uidemus praedicta et impleta?*

6. Aug., *Serm. Dolbeau*, 25, 24 (predicado hacia principios de diciembre de 403 en una iglesia en la que se hallaban codo con codo cristianos y paganos) [F. Dolbeau, *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris 2009 (primera edición: 1996) (Études Augustiniennes. Antiquité, 147), p. 264-265 (= Dolbeau, *Augustin*): *praedictae sunt persecutiones futurae Christianis a regibus mundi: euenerunt, facta est strages martyrum, et putabant qui haec faciebant se posse interficiendo finire Christianos. Ecclesia sanguine suo creuit, persecutores uicti sunt, qui patiebantur persecutionem uicerunt. Etiam hoc praedictum est. Ipsos quoque reges subdituros colla iugo Christi inuenimus in scripturis sanctis, a quibus primo quasi cauenda uidebatur ecclesiae persecutio. Et hoc factum est, fratres: iam crux Christi in frontibus regum est, adorant reges quod irriserunt Iudaei*. Cf. asimismo Aug., *Serm. Dolbeau*, 24, 5 (del período 399-405, F. Dolbeau, “Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes”, *Revue des Études Augustiniennes*, 37 [1991], p. 39-41 [Idem, *Augustin*, p. 229-231]), donde Agustín exhorta a su audiencia cristiana a que demuestre a los paganos que la persecución de los cultos gentiles a la que están asistiendo consta anunciada en la Escritura, y cita a este respecto —en los pasajes siguientes— *Sap.*, 14, 11-13; *Zach.*, 13, 1-2; *Is.*, 2, 17-20; *Ir.*, 16, 19; 10, 5, 9, 11; 10, 12-15; Aug., *De fide rer. inuis.*, 7, 10 (reelaboración de un sermón predicado probablemente poco después de 399, cf. la introducción de M. P. J. van den Hout a su edición de esta obra: “*Liber de fide rerum inuisibilium, cura et studio [praefatio]*”, en *Aurelii Augustini opera*, XIII/2, Turnhout 1969 [CCSL 46], p. lix-lxii).

7. Aug., *De fide rer. inuis.*, 5, 8 (el cumplimiento de tales profecías invita a creer en las revelaciones sobre el Juicio Final, la resurrección de los muertos, la condenación de los impíos con el diablo y la recompensa eterna de los justos con Cristo); cf. asimismo Aug., *De fide rer. inuis.*, 8, 11; Idem, *Serm. Dolbeau*, 5, 3 (diciembre de 403, cf. F. Dolbeau, “Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes [V]”, *Revue des Études Augustiniennes*, 39 [1993], p. 64-71 [= Dolbeau, “Nouveaux (V)”) [= Idem, *Augustin*, p. 426-433]); Aug., *Serm. Denis*, 24, 5-7 (fechado en 410 por O. Perler – J.-L. Maier, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969 [Études Augustiniennes. Antiquité, 36], p. 398-399 [= Perler – Maier, *Les voyages*], aunque cf. las justas apreciaciones de Dolbeau, “Nouveaux [V]”, p. 95 [Dolbeau, *Augustin*, p. 457], quien se inclina por una cronología entre 399 y 405); Aug., *Serm. Denis*, 24, 9; Idem, *Serm. Dolbeau*, 4, 7 (junio de 404, cf. F. Dolbeau, “Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes [VI]”, *Revue des Études Augustiniennes*, 39 [1993], p. 402-407 [Idem, *Augustin*, p. 502-507]).

Mucho antes del saqueo de Roma por los godos de Alarico en agosto de 410, el obispo de Hipona se vio obligado a dar respuesta a las voces que relacionaban el advenimiento de Cristo o la prohibición del culto a los dioses paganos con un declive de la *humanarum rerum felicitas*,⁸ declive que Agustín ilustra en las obras de este período con la imagen del deterioro de los edificios públicos de las ciudades africanas —alegado por los adversarios de los *christiana tempora*—. ⁹ Contra tales protestas, Agustín insiste, en su predicación de este período, en el horizonte escatológico de la fe cristiana, la cual, lejos de propiciar el bienestar temporal, es puesta a prueba por los *aspera tempora* con el objetivo de que el hombre aprenda a desdeñar la *terrena felicitas*.¹⁰ A su auditorio cristiano, Agustín recuerda que la peregrinación terrenal de la Iglesia es y será siempre un tiempo de prueba y de tentación.¹¹ Aun bajo el Imperio de la casa teodosiana, la Iglesia es objeto de persecución: si en otro tiempo el diablo persiguió a los cristianos sirviéndose de los emperadores paganos —representados simbólicamente por la imagen del león—, no había dejado de hacerlo entonces, aunque de forma más subrepticia —cual una serpiente—, por medio, por ejemplo, de los herejes —cabe recordar que en el período 399-405 el combate contra el donatismo era la principal preocupación pastoral de Agustín—. ¹² Contra lo afirmado por autores como Bernhard Lohse o Robert A. Markus, Agustín tampoco concibió antes del año 410 la posibilidad de una “cristianización del Estado romano”,¹³ entre otras razones porque nunca creyó

8. Aug., *De cons. euang.*, 1, 32, 50 [CSEL 43, p. 55, l. 6-9] (obra que hay que emplazar de nuevo en un abanico cronológico entre 400 y 404/405, cf. H. Merkel, “Consensu euangelistarum [De-]”, en Mayer, *Augustinus-Lexikon*, col. 1.229): *offendimus, iniquiunt, deos nostros et deseruerunt nos, ideo aduersus nos Christiani praeualuerunt et humanarum rerum felicitas defessa ac diminuta dilabitur*. Cf. Aug., *Serm. Dolbeau*, 5, 14 [Dolbeau, “Nouveaux (V)”, p. 84, l. 314-315 (Idem, *Augustin*, p. 446)]: *fratres, cottidie murmuratur aduersus deum: “mala tempora et dura tempora”*; 5, 15 [ibid., p. 86, l. 370-371 (Idem, *Augustin*, p. 448)]: *ex quo uenit Christus, ista tempora patimur; ex quo sunt Christiani, in omnibus deficit mundus*; 6, 13 [ibid., p. 104, l. 207-209 (Idem, *Augustin*, p. 466)] (¿invierno de 403-404? Cf. Dolbeau, “Nouveaux [V]”, p. 90-92 [Idem, *Augustin*, p. 452-454]): *“etenim multa mala sunt et multa crebrescunt, ex quo tempora christiana esse coeperant”. Hoc quidem non facile concedendum est imperitis. Legant priorum saeculorum mala in suis litteris* (sentencia ésta que anuncia el proyecto historiográfico que Agustín encargará años más tarde a Orosio, respecto al cual uide J. Vilella Masana, “Biografía crítica de Orosio”, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 43 [2000], p. 99).

9. Cf. Aug., *De cons. euang.*, 1, 33, 51; Idem, *Serm. Dolbeau*, 6, 13; Idem, *Serm. Denis*, 24, 13.

10. Idem, *Serm. Dolbeau*, 5, 16 [Dolbeau, “Nouveaux (V)”, p. 87, l. 380-382 (Idem, *Augustin*, p. 449)]: *necesse est ut aspera sint tempora. Quare? Ne ametur terrena felicitas. Prorsus oportet —medicinalis est— ut turbetur ista uita, ut ametur alia uita*.

11. En el *sermo Denis* 24, Agustín comunica a sus feligreses que los *mala* temporales que están turbando sus almas han sido, de hecho, anunciados por la Escritura. Tal constatación debe servirles para confirmar su fe en la realidad de las promesas escatológicas divinas. En efecto, este mundo puede ser comparado con una almazara: la opresión de los males temporales (hambres, guerras, pobreza, los *labores ciuitatum*) revela al buen cristiano, cuya fe no se ve quebrada —y que brilla como el aceite—, y al mal cristiano, cuya fe claudica ante la adversidad y murmura contra los *tempora christiana*. Cf. Aug., *Serm. Denis*, 24, 10-11.

12. Idem, *Serm. Dolbeau*, 2, 15 [F. Dolbeau, “Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (III)”, *Revue des Études Augustiniennes*, 38 (1992), p. 73-74 (= Dolbeau, “Nouveaux [III]”) (Idem, *Augustin*, p. 338-339)] (enero de 404, cf. Idem, “Nouveaux [III]”, p. 53-59 [= Dolbeau, *Augustin*, p. 318-325]): *nemo ergo dicat, fratres carissimi, nemo dicat —quia fallit se omnis qui dicit— quod modo ecclesia non patiatur persecutionem, quia imperatores catholici sunt, quia deo de imperio suo reddituri rationem omnia pro ecclesia iubent, pro augmentis eius inuigilant; nemo deinde dicat ecclesiam non pati persecutionem: leonem non patitur, sed draco non dormit* —en este caso concreto, el diablo / la serpiente trata de seducir a los cristianos induciéndoles al culto de los falsos mártires donatistas (cf. Aug., *Serm. Dolbeau*, 2, 16)—. Respecto a la asimilación “diablo transmutado en serpiente-heresia”, cf. Aug., *De Gen. c. Manich.*, 2, 25, 38-26, 40 (maniqueos); sobre las imágenes del león y de la serpiente asociadas a los ángeles de Satanás, cf. igualmente Aug., *Adnot. in Iob*, 38.

13. B. Lohse, “Augustins Wandlung in seiner Beurteilung des Staates”, en F. L. Cross (ed.), *Papers Presented to the Third International Conference on Patristic Studies*, Berlin 1962 (*Studia Patristica*, 6 / TU 81), p. 447-475, esp. p. 451-474. Lohse vio bien que la teología agustiniana de las dos ciudades era incompatible con la idea de una “cristianización del Estado” (p. 468-470), pero —como se verá a continuación— la “*ciuitas*-Konzeption” aparece en los escritos de Agustín mucho antes de 410. Las conclusiones de Lohse fueron aceptadas y desarrolladas por R. A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge 1970, esp. p. 31-44 [= Markus, *Saeculum*]. Lohse había elaborado su “tesis evolucionista” sobre las concepciones agustinianas respecto a la “cristianización del Imperio” con el objetivo de mediar en una larga controversia sobre el tema. Como obras paradigmáticas de las antagónicas tomas de posición sobre este punto antes del trabajo de Lohse cabría citar los estudios de F. G. Maier, *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart 1955 (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 39), quien sostuvo que Agustín vio en el Imperio una “Verkörperung” de la *ciuitas terrena*, una construcción ontológicamente antagónica de la Ciudad de Dios (cf. especialmente p. 145-167); J. Straub, “Augustins Sorge um die *regeneratio imperii*. Das Imperium Romanum als *ciuitas terrena*”, *Historisches Jahrbuch*, 73 (1954), p. 36-60, para quien Agustín habría considerado la posibilidad de un “bautismo del Imperio”, de un Estado romano cuyos ciudadanos lo fueran también de la “ciudad de Dios”: pese a juzgar como utópico el cumplimiento de este ideal, Agustín habría defendido que el cristiano no debía renunciar a él (cf. p. 56). Por nuestra parte juzgamos que, aunque el énfasis de Maier en la identificación *ciuitas terrena*-Estado romano puede ser juzgado excesivo —el redescubierto *sermo Dolbeau* 4 confirma que las dos ciudades de Agustín tienen un sentido esencialmente alegórico, Babilonia como *consensio impietatis* y Jerusalén como *consensio pietatis*—, la línea interpretativa de Straub —más matizada— tampoco puede ser plenamente aceptada, como quizás este estudio contribuirá a mostrar.

en la posibilidad de una plena “cristianización de las relaciones sociales” en el seno de cualquier Estado terrenal —añadamos en este sentido que, de hecho, tampoco creyó en una plena “cristianización de la Iglesia”, puesto que siempre afirmó que el número de malos cristianos que formaban parte de la Iglesia como comunidad sacramental era muy superior al de los buenos¹⁴—. Significativo en este sentido es que, ya en las obras del período 399-405, el obispo de Hipona vea en la cautividad del pueblo judío en Babilonia el anuncio tipológico del devenir histórico de la *ecclesia Christi*: al igual que durante la cautividad de Babilonia los judíos vivieron bajo algunos reyes que ordenaron dar culto a la única divinidad verdadera, también la Iglesia ha conocido y conoce reyes cristianos que han establecido para ella un marco de *temporalis tranquillitas* en el que pueda crecer; pero ello no implica que la “Jerusalén celeste” no permanezca en cautividad en este mundo. Sólo al final de los tiempos será liberada *ab istius saeculi confusione*.¹⁵ Como uno de los sermones recientemente redescubiertos por Dolbeau no ha hecho sino confirmar, en los primeros años de la quinta centuria Agustín ya había desarrollado plenamente el tema de las “dos ciudades”, la Babilonia y la Jerusalén místicas entreveradas hasta el final de los tiempos,¹⁶ un esquema interpretativo tendente a relativizar en extremo la trascendencia de la conversión de los emperadores para la *historia salutis*. Llevaba razón Alfred Schindler cuando afirmó que la noción de algo parecido a una “konstantinische Wende” siempre fue ajena a Agustín.¹⁷

Por tanto, ya en esta época —entre 399 y 405— Agustín ha forjado unas tesis sobre el sentido providencial de la conversión al cristianismo de los emperadores romanos que los acontecimientos de 410 no iban a modificar sustancialmente. Con la conversión de los emperadores, en cumplimiento de lo anunciado en el Antiguo Testamento, la divinidad se proponía acreditar la fe cristiana ante los paganos y fortalecer la confianza de los ya creyentes en el cumplimiento de las promesas de beatitud celestial. Pero lo tardío de esta conversión, que Agustín no deja de subrayar, tendría también un sentido pedagógico: Cristo llamó en primer lugar a indoctos pescadores, a los que envió a predicar su mensaje, y no a emperadores, senadores o *rheto*res, para revelar el carácter “democrático” de la gracia divina, que no elige a los hombres siguiendo el orden de la jerarquía terrenal y que convoca a todos por igual a la humildad.¹⁸ En su predicación, Agustín ilustra la “transvaloración de los viejos valores” aportada al mundo por el cristianismo con la imagen del emperador Honorio despojándose de la diadema y postrándose ante la tumba del pescador Pedro durante su *aduentus* romano del otoño de 403,¹⁹ o invita a sus feligreses pecadores a la exomologesis evocando el ejemplo de humildad dado por Teodosio al aceptar una penitencia pública ante los ojos de todo el pueblo.²⁰

En este mismo sentido, dado que uno de los temas recurrentes de su pastoral es la insistencia en la perspectiva exclusivamente escatológica de la fe cristiana —que no puede ser abrazada en aras del bienestar en esta vida, sino sólo para obtener la *uera felicitas* ultraterrenal—,²¹ y consciente de la potencialidad ejemplarizante de la figura del emperador cristiano, Agustín rechaza desde el inicio de su ministerio la teología de la victoria y la vinculación entre *pietas* y *felicitas* temporal características del cristianismo de Constantino y asumidas por un buen número de pensadores cristianos del siglo iv.²² Ya en el *De consensu euangelistarum*,

14. Cf., por ejemplo, Aug., *Ep. ad cathol. de secta Donat.*, 13, 34 [CSEL 52, p. 276-277]: *neque enim nos ita dicimus per totum orbem diffundi ecclesiam, ut in sacramentis eius solos bonos esse dicamus ac non etiam malos et eos multo plures, ut in eorum comparatione pauci sint, cum per se ipsos ingentem numerum faciant.*

15. Aug., *De catech. rud.*, 21, 37 [CCSL 46, p. 162, l. 36]; pero *vide* ya Aug., *C. Faust.*, 12, 36 (A.-M. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965 [Études Augustiniennes. Antiquité, 23], p. 32, 39 y 146, sitúa la composición de este libro del *Contra Faustum* en 397-398); Aug., *Serm.*, 51, 9, 14 (invierno de 403-404, cf. F. Dolbeau en CCSL 41Aa, p. 7).

16. *Vide* Aug., *Serm. Dolbeau*, 4, 8 (con la nota de F. Dolbeau, “Les sermons de saint Augustin découverts à Mayence: un premier bilan”, *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1993, p. 165-167). Cf. igualmente Aug., *Enarr. in psalm.*, 147, 5 (poco posterior al *sermo* Dolbeau 5, de diciembre de 403, cf. Dolbeau, “Nouveaux [V]”, p. 64-71 [Idem, *Augustin*, p. 426-433]); considérense además, entre otros, los pasajes Aug., *C. ep. Parm.*, 2, 4, 9; Idem, *De bapt. c. Donat.*, 1, 16, 25. Y *vide* T. D. Barnes, “Aspects of the Background of the City of God”, *Revue de l'Université d'Ottawa / University of Ottawa Quarterly*, 52 (1982), p. 66-67 (Idem, *From Eusebius to Augustine. Selected Papers 1982-1993*, Ashgate 1994 [Collected Studies, 438]) [= Barnes, “Aspects”].

17. A. Schindler, “Augustin und die römischen Historiker”, en J. den Boeft – J. van Oort (ed.), *Augustiniana Traiectina*, Paris 1987 (Études Augustiniennes. Antiquité, 119), p. 166-168 [= Schindler, “Augustin”] [= Boeft – Oort, *Augustiniana Traiectina*].

18. Cf. Aug., *Serm. Dolbeau*, 25, 24; cf. igualmente Idem, *Serm.*, 43, 5, 6; 250, 1.

19. Idem, *Serm. Dolbeau*, 25, 26. El tema es igualmente evocado en Idem, *Serm. Dolbeau*, 22, 4; Idem, *Enarr. in psalm.*, 65, 4; 86, 8; 140, 21; Idem, *Serm.*, 335C. Cf. además Idem, *Ep.*, 232, 3.

20. Idem, *Serm.*, 392, 3. Cf. Idem, *De ciu. dei*, 5, 26.

21. *Vide* por ejemplo —entre una infinidad de pasajes— Aug., *De catech. rud.*, 16, 24-25.

22. Cf., entre otros pasajes, Eus. Caes., *Hist. eccl.*, 10, 5, 18-20 (epístola de Constantino al procónsul Anulino); Idem, *Vita Const.*, 2, 24, 2-25, 1 (a los provinciales de Palestina); 3, 17, 1 (a las iglesias). Sobre la teología cristiana de la victoria en época de la

una obra escrita al calor de las medidas represivas contra el paganismo promulgadas por Honorio, Agustín señala que Dios concede el poder a hombres justos, o permite que recaiga en manos de impíos, en ejecución de un plan providencial que se propone procurar la salvación del hombre, pero cuyas líneas maestras son inaccesibles a la razón. El cristiano no debe juzgar *beatus* a un hombre por el solo hecho de que Dios le haya concedido el *regnum*, o *miser* a otro por el solo hecho de que Dios se lo haya arrebatado.²³ Como precisará más tarde en el libro V del *De ciuitate dei*,²⁴ los cristianos no deben llamar *felix* al emperador que reina largo tiempo y muere en paz, fundando una dinastía, o que puede aplastar militarmente a sus enemigos externos e internos, sino a aquel que gobierna con justicia, somete su poder a Dios, se esfuerza por expandir su culto y pone toda su esperanza no en la gloria terrena, sino en la beatitud celestial.²⁵ Ello no implica que, en ocasiones, no quepa buscar una relación causal entre fe verdadera y éxito terrenal. Así, Agustín escribe en el *Contra Faustum* que la victoria de Teodosio ante Eugenio, profetizada por el santo monje egipcio Juan de Licópolis, es una prueba más de la inanidad de los falsos dioses paganos que habían alimentado las esperanzas de Eugenio, y de que también la concesión del poder y del triunfo en la Tierra está en manos sólo del Dios cristiano.²⁶ En este mismo sentido, el obispo de Hipona afirmará en el libro V del *De ciuitate dei* que los dones con los que Dios colmó al reinado de Constantino —la fundación de Constantinopla (“hija de Roma” aunque *sine aliquo daemonum templo simulacroque*), el largo gobierno unipersonal, las victorias militares contra los *tyranni* o el establecimiento de una dinastía— pretendían mostrar a la humanidad que la misma divinidad que ha prometido a sus fieles la vida eterna es la que concede los *regna terrena*.²⁷

Pero Agustín era consciente del riesgo de aceptar como regla general que la *felicitas* de un reinado revelara la aprobación divina de las convicciones religiosas del emperador: este principio, en contradicción —como ya se ha dicho— con el horizonte exclusivamente ultraterrenal de la fe cristiana en el que Agustín tanto insiste, implicaba además exponer permanentemente la fe católica a las contingencias político-militares del Imperio, explicadas en clave de “juicio de Dios”. En una carta pastoral dirigida a sus presbíteros y diáconos, Petiliano, obispo donatista de Constantina, recurrió al argumento lactanciano de las *mortes persecutorum* para fortalecer la convicción de sus clérigos de pertenecer a la única Iglesia de Cristo: la supuesta muerte trágica de presuntos *traditores* como el obispo romano Marcelino, o la del *dux* Ursacio y la de Macario, agentes de la

dinastía teodosiana *uide*, por ejemplo, las palabras que Ambrosio dedica a Constantino en Ambr., *De obit. Theod.*, 41. Para el tema es fundamental F. Heim, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris 1992 (Théologie Historique, 89). No entendemos en este sentido cómo H. Cancik, “Augustin als konstantinischer Theologe”, en J. Taubes (ed.), *Religionstheorie und politische Theologie*, I [Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen], München – Paderborn 1983, p. 149, puede hacer de Agustín “ein theologus ciuilis im Sinne Varros”, y afirmar que “in den theoretischen Aussagen und der praktischen Ausführung dieser *theologia ciuilis* bestehen zwischen Eusebius und Constantin auf der einen und Augustin auf der anderen Seite keine grundsätzlichen Unterschiede”.

23. Aug., *De cons. euang.*, I, 12, 19 (y cf. asimismo, por ejemplo, Idem, *De ciu. dei*, 5, 21: es el mismo Dios el que concedió el *regnum* a Mario y a César; a Augusto y a Nerón; a Vespasiano y Tito, y a Domiciano; a *Constantinus christianus* y a *Iulianus apostata*). En Aug., *De cons. euang.*, I, 12, 18 se afirma que Dios concedió el Imperio a los romanos *occulta uoluntate*. En tal afirmación hay un implícito rechazo de la teología política de Eusebio de Cesarea (aunque con precedentes en Melitón de Sardes y Orígenes), que reconocía al Imperio pagano un rol providencial para la expansión del mensaje cristiano, en cuanto creador de un marco de unidad política y cultural que habría facilitado la misión apostólica (sobre el tema cabe remitir todavía a F. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma 1967 [Bibliotheca Helvetica Romana, 7], p. 169-187 [= Paschoud, *Roma aeterna*]). Como acertadamente subrayaron el propio François Paschoud o Alfred Schindler, Agustín no reconoce valor alguno a la sincronía “encarnación de Cristo/imperio de Augusto” ni atribuye a la *pax Augusta* función alguna en la *historia salutis* (Idem, *Roma aeterna*, p. 254-258; Schindler, “Augustin”, p. 164-168; cf. asimismo H. Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité Tardive [III^e-V^e siècles]*, Paris 1996 [Études Augustiniennes. Antiquité, 145], p. 446-447 [= Inglebert, *Les romains*]). En Aug., *De ciu. dei*, 5, 15 —entre otros pasajes— Agustín considera que el Imperio es la justa recompensa terrenal otorgada por la divinidad a la virtud terrenal de los viejos romanos (que no es sino apariencia de virtud, cf. Aug., *De ciu. dei*, 5, 18), una virtud que perseguía la gloria humana y no la vida eterna en la ciudad de Dios. Desde esta perspectiva, la historia romana tiene para la Iglesia el valor de una *προπαίδεια* moral: si los romanos de antaño fueron capaces de sacrificar sus pasiones para alcanzar la gloria terrenal, cuánto más deben hacerlo los cristianos en aras de la gloria celestial (sobre el tema, *uide* Inglebert, *Les romains*, p. 474-484).

24. Compuesto hacia la primavera de 415, *uide* Barnes, “Aspects”, p. 66.

25. Aug., *De ciu. dei*, 5, 24.

26. Idem, *C. Faust.*, 22, 76. P. Courcelle, “Jugements de Rufin et de saint Augustin sur les empereurs du IV^e siècle et la défaite suprême du paganisme”, *Revue des Études Anciennes*, 71 (1969), p. 111, n. 2 [= Courcelle, “Jugements”], señala que la fuente de este pasaje podría ser el panegírico (perdido) en honor de Teodosio pronunciado por Paulino de Nola poco después de la batalla del Frígido. Cf. asimismo Aug., *De ciu. dei*, 5, 26, 1 —donde se señala que Juan de Licópolis habría profetizado las victorias de Teodosio ante Máximo y Eugenio.

27. Aug., *De ciu. dei*, 5, 25 [CCSL 47, p. 160-161].

represión estatal del donatismo en época de Constantino y de Constante,²⁸ fue presentada por Petiliano como una venganza divina y como un testimonio de Dios a favor de la Iglesia donatista.²⁹ A ello respondió Agustín en el libro II del *Contra litteras Petiliani* —compuesto hacia 401³⁰— que, de aprobar la línea argumentativa de Petiliano, los católicos podrían alegar el *longum imperium* y la *longa felicitas* de Constantino, el primer emperador en tomar medidas contra los donatistas, contraponiéndolo al breve reinado y a la trágica muerte de Juliano el Apóstata, emperador que restituyó a la *pars Donati* las basílicas que le habían sido confiscadas. Pero Agustín se niega a explicar la prematura muerte de Juliano como un castigo divino a su impiedad y, de hecho, rechaza como vanas las argumentaciones de este tipo, aunque no puede dejar de reconocer la enorme influencia que ejercen sobre las masas a la hora de decantarse por uno u otro credo religioso (*has nugas audire et discutere et refellere cogimur; tantum timemus infirmis, ne intellectu tardiore in uestros laqueos celeriter currant*).³¹ Años más tarde —después de que las invasiones de Italia por Radagaiso y Alarico hubieran azuzado de nuevo el debate pagano-cristiano sobre la capacidad de sus respectivos dioses de proteger al Imperio—, en el mismo pasaje del *De ciuitate dei* en el que refiere los *terrena munera* que Dios concedió a Constantino, Agustín contrapone puntualmente a su caso el del también cristiano Joviano, quien reinó menos tiempo aún que el pagano Juliano, o el del cristianísimo Graciano, asesinado *ferro tyrannico*. Con sus ejemplos, Dios habría querido mostrar a los emperadores que su fe no les hacía acreedores de la *felicitas* temporal que puntualmente había concedido a Constantino sólo para revelar a la humanidad que tampoco era prerrogativa de los demonios divinizados por los paganos la concesión de las *sublimitates* y de los *regna* terrenales.³² Como acertadamente ha señalado Hervé Inglebert, Agustín entiende la historia como un discurso pedagógico de Dios en el que las existencias individuales ejercen la función de los *exempla* de la retórica clásica.³³

El citado pasaje del *De ciuitate dei* es el único en toda la obra de Agustín que ofrece una visión de conjunto —sin claroscuros, estereotipada y retórica³⁴— del reinado constantiniano.³⁵ De hecho, son escasísimas en los escritos agustinianos las referencias a la acción política —y, en particular, a la política religiosa— tanto de Constantino como del resto de emperadores cristianos. Frecuentemente, además, la singularidad del reinado de cada uno de estos emperadores queda diluida en una alusión genérica a los *reges christiani*, *imperatores christiani* o *principes saeculi*. Sorprende, por ejemplo, que siendo frecuentes en sus obras las alusiones a la conversión de los *reges* de la Tierra tras la “gran persecución”, Agustín nunca mencione en este contexto el nombre de Constantino.³⁶ Ello se explica en parte por la necesidad de ceñirse, en un marco argumental apologético, a un vocabulario tomado de las profecías veterotestamentarias relativas a la conversión de las potestades terrenales. Pero responde también a la convicción agustiniana de que la conversión del emperador —como la de cualquier hombre— no fue en última instancia el resultado de una libre decisión individual, sino de la intervención providencial de la gracia divina. Así, en el *sermo* 51 —predicado en invierno de 403-404—, Agustín afirma explícitamente que los *reges* “fueron hechos cristianos” por Dios, en atención a las súplicas que por su conversión hicieron los fieles —de acuerdo con lo preceptuado por Pablo en 1Tim. 2, 1-2—. ³⁷ Agustín tampoco nombra explícitamente a Constantino cuando habla de la prohibición

28. PCBE, I, p. 1.235, Vrsacius; p. 655-658, Macarius 1.

29. Aug., *C. litt. Petil.*, 2, 92, 202.

30. Vide la argumentación de B. Quinot, “Introduction”, en G. Finaert – B. Quinot (ed.), *Traité anti-donatistes*, III [*Contra litteras Petiliani libri tres*], Paris 1967 (Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de Saint Augustin, 30), p. 7-128, p. 30-31.

31. Aug., *C. litt. Petil.*, 2, 92, 209 [CSEL 52, p. 135, l. 1-3].

32. Idem, *De ciu. dei*, 5, 25.

33. Inglebert, *Les romains*, p. 482.

34. Adjettivos, éstos, que caracterizan, según F. Winkelmann, la imagen de Constantino transmitida por la tradición de la Iglesia latina. Cf. F. Winkelmann, “Konstantins Religionspolitik und ihre Motive im Urteil der literarischen Quellen des 4. und 5. Jahrhunderts”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 9 (1961), p. 239-256, p. 247-248.

35. Un reciente —aunque rutinario— análisis del pasaje en J.-M. Salamito, “Constantin vu par Augustin. Pour une relecture de *Ciu.* 5, 25”, en G. Bonamente – N. E. Lenski – R. Lizzi Testa (ed.), *Costantino prima e dopo Costantino / Constantine before and after Constantine*, Bari 2012 (Munera. Studi Storici sulla Tarda Antichità, 35), p. 549-562.

36. Silencio cuya elocuencia ya subrayó Paschoud, *Roma aeterna*, p. 264. Orosio, por ejemplo, sí habla de Constantino como primer emperador cristiano si se exceptúa a Filipo el Árabe (244-249), a quien Dios habría concedido el poder para que Roma celebrara el milenario de su fundación bajo un emperador cristiano (cf. Oros., *Hist. adu. pag.*, 7, 20; Eus. Caes., *Hist. eccl.*, 6, 34, alude ya a la tradición que hacía de Filipo un cristiano). Orosio no concede la misma trascendencia a los reinados de Filipo y de Constantino. Este último marca en su discurso histórico un auténtico cambio de era: todos sus sucesores, con la excepción de Juliano, iban ya a ser cristianos (Oros., *Hist. adu. pag.*, 7, 28, 1-2).

37. Aug., *Serm.*, 51, 9, 14.

del suplicio de la cruz, medida que es genéricamente atribuida a los *terrarum principes* cristianos.³⁸ También es difícil discernir si Agustín pensaba concretamente en Constantino al hablar del reconocimiento de la *episcopalis audientia* por los *principes saeculi*.³⁹ Incluso la fundación de Constantinopla se atribuye en el conocido *sermo* 105 a un *imperator christianus*, sin mayor precisión.⁴⁰ Aun sin perder de vista la necesidad de identificar las fuentes históricas de las que Agustín disponía en cada momento para poder atribuir una determinada medida política a un emperador u otro,⁴¹ juzgo que su imprecisión histórica —indudablemente intencionada, por ejemplo, en la referencia a la fundación de Constantinopla en el *sermo* 105— responde principalmente a un criterio teológico: la consideración de que tanto la fe como toda obra de virtud —las medidas de los emperadores en beneficio de la religión cristiana, por ejemplo— son un don divino absolutamente gratuito, no computables como mérito del individuo.⁴² Las concepciones sobre la gracia divina defendidas por el de Hipona desde el inicio de su episcopado eran incompatibles con una exaltación de las medidas pro-eclésiásticas de los diferentes emperadores cristianos en términos de “golpes de genio” político, de arbitrarias decisiones individuales relevantes para el destino de la Iglesia. Dios es, para Agustín, el verdadero único agente de la *historia salutis*, y ante él el nombre de los emperadores cristianos, instrumentos de la providencia, queda frecuentemente ensombrecido.⁴³

En este mismo sentido es revelador que el único episodio de la política religiosa de Constantino abordado con afán de precisión histórica en la obra agustiniana sea la intervención del emperador en los albores

38. Idem, *Serm.*, 88, 8 [ca. 400 según P. Verbraken, “Le sermon LXXXVIII de saint Augustin sur la guérison des deux aveugles de Jéricho”, *Revue Bénédictine*, 94 (1984), p. 82]: *sed quia ipse honoraturus erat fideles suos in fine huius saeculi, prius honoravit crucem in hoc saeculo, ut terrarum principes credentes in eum prohiberent aliquem nocentium crucifigi: quod cum magna insultatione persecutores Iudaei domino procurarunt, magna fiducia serui eius, etiam reges, in fronte nunc portant.*

39. Aug., *Enarr. in psalm.*, 25, *serm.* 2, 13. A. C. de Veer, “Note complémentaire, xxxviii: Les procès en matière de propriété”, en F.-J. Thonnard – E. Bleuzen – A. C. de Veer (ed.), *La crise pélagienne*, III [*Premières polémiques contre Julien: De nuptiis et concupiscentia, Contra duas epistolas Pelagianorum*], Paris 1974 (Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de Saint Augustin, 23), p. 803-806, ve en este pasaje una posible alusión al rescripto de Constantino al prefecto del pretorio Ablabio, del 5 de mayo de 333 (*Const. Sirmond.*, 1).

40. Aug., *Serm.*, 105, 9, 12 (del verano de 411, cf. Perler – Maier, *Les voyages*, p. 403-404).

41. Pierre Courcelle defendió que la fuente del pasaje sobre Constantino en el libro quinto del *De ciuitate dei* debía buscarse en la traducción/reelaboración de la *Historia ecclesiastica* de Eusebio por Rufino: Courcelle, “Jugements”, p. 104-106. Que Agustín sólo conoció la *Historia ecclesiastica* de Eusebio a través de la traducción de Rufino es algo comúnmente aceptado desde B. Altaner, “Augustinus und Eusebios von Kaisareia”, *Byzantinische Zeitschrift*, 44 (1951), p. 1-6 (Idem, *Kleine patristische Schriften*, Berlin 1967 [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 83], p. 253-259); cf. asimismo G. J. M. Bartelink, “Die Beeinflussung Augustins durch die griechischen Patres”, en Boeft – Oort, *Augustiniana Traiectina*, p. 18; A. A. R. Bastiaensen, “Augustin et ses prédécesseurs latins chrétiens”, *ibid.*, p. 49. Joachim Szidat ha cuestionado la hipótesis de Courcelle alegando que Agustín ya se había formado la imagen que de Constantino iba a ofrecer en el *De ciuitate dei* cuando escribió el *Contra litteras Petilianas*, anterior a la obra de Rufino (cf. J. Szidat, “Constantin bei Augustin”, *Revue des Études Augustiniennes*, 36 [1990], p. 250 [= Szidat, “Constantin”]; Idem, “*Constantinus imperator*”, en Mayer, *Augustinus-Lexikon*, col. 1.249 [= Szidat, “*Constantinus imperator*”]). Pero el *Contra litteras Petilianas* contiene únicamente una reflexión sobre la necesidad de desvincular fe cristiana y *felicitas* temporal en la que la alusión al reinado de Constantino como paradigma de esta última carece de los detalles que Agustín añadirá más tarde al pasaje paralelo del *De ciuitate dei*. Por otra parte, la supresión de la crucifixión por Constantino es referida por Aur. Vict., *De Caesar.*, 41, 4-5, quien la explica por razones humanitarias. Respecto a la fundación de Constantinopla como ciudad exclusivamente cristiana, Szidat señala que una afirmación en este sentido, contraria a toda evidencia histórica, se encuentra en Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 48, 2, obra que no fue vertida al latín en la Antigüedad y cuyo conocimiento por Agustín es generalmente excluido, tesis que Szidat sugiere empero revisar (Szidat, “Constantin”, p. 251-252; Idem, “*Constantinus imperator*”, col. 1.249).

42. Nótese en todo caso que, a veces, Agustín recurre a términos genéricos como *imperatores Romani* para expresar simplemente la continuidad histórica de la institución imperial. Ello ha suscitado algunos errores de interpretación entre la historiografía. Pensamos, por ejemplo, que en el *sermo* 5 de Agustín no cabe leer —como en ocasiones se ha hecho— alusión alguna al castigo (la amputación de las orejas y la dispersión por diversas provincias) que Constantino habría infligido a unos judíos que habrían intentado reinstaurar su *πρότερα πολιτεία* (cf. Iohann. Chrys., *Orat. adu. Iud.*, 5, 11). En la frase *iussit imperator Romanus, iam christianus, ut ad ipsam Ierusalem non accederent Iudaei* [CCSL 41, p. 55-56], que se lee en el citado sermón agustiniano, el sintagma *imperator Romanus* alude genéricamente a la figura “institucional” del emperador romano, un cristiano “sólo” en el momento en que Agustín pronunció la homilía (*iam christianus*). Probablemente, Agustín alude en este pasaje a la prohibición del acceso de los judíos a *Aelia Capitolina* (Jerusalén) dictada por Adriano. Cf. Aug., *Serm.*, 5, 5, con la nota de los maurinos reproducida en PL 38, col. 57, n. (a); Szidat, “*Constantinus imperator*”, col. 1.248, cita todavía este pasaje como posible alusión a la legislación constantiniana contra los judíos, admitiendo que se trata de una interpretación controvertida. Por lo demás, la historicidad de la noticia del Crisóstomo es hoy comúnmente rechazada: uide P. Maraval, *Constantin le Grand. Empereur romain, empereur chrétien* (306-337), Paris 2011, p. 280.

43. Si cabe aceptar la dependencia de Aug., *De ciu. dei*, 5, 25 respecto a Ruf., *Hist. eccl.*, 10, 8, 13-9, 6, como defendió Courcelle (uide *supra*, n. 41), es significativo que Agustín soslaye el apunte rufiniano relativo a los privilegios y honores concedidos por Constantino a la Iglesia y a sus sacerdotes (*uerum et priuilegia plurima ecclesiis ac summos honores sacerdotibus detulit* [GCS 9/2, p. 903, l. 7-8]).

del cisma donatista. De hecho, fue la argumentación de los donatistas la que obligó al obispo de Hipona —muy a su pesar— a responder también desde una perspectiva histórica a la pregunta *ubi est ecclesia?* En palabras de Henri-Irénée Marrou, “la controverse donatiste l’a amené à se faire lui-même historien, au sens moderne et scientifique du mot”.⁴⁴ En todo caso, es significativa la vehemencia con la que Agustín afirmará que, aunque la causa católica también podía apoyarse en la prueba de la historia —presencia de *traditores* entre los “padres” del cisma donatista, absolución de Ceciliano por los sínodos de Roma y Arlés y por sentencia de Constantino—, la cuestión del cisma donatista debía discutirse, principalmente, con argumentos exegéticos, eclesiológicos y teológicos.⁴⁵ La intervención de Constantino en el “*affaire* Ceciliano” es aludida ya en el *Psalmus contra partem Donati*, de finales de 393. Agustín consideró *iusta petitio* la reclamación al emperador, por el partido de Mayorino/Donato, de *iudices transmarini* que juzgaran el caso de Ceciliano,⁴⁶ aunque censuró siempre la posterior apelación donatista al tribunal imperial contra la sentencia absolutoria dictada por los sínodos episcopales de Roma (octubre de 313) y Arlés (agosto de 314),⁴⁷ alegando el ideal jurisdiccional —defendido por él en todo momento— según el cual no correspondía al emperador juzgar causas relativas a la religión, sino sólo ejecutar en el ámbito civil las decisiones adoptadas por la jerarquía eclesiástica.⁴⁸ Así, Agustín alabó a Constantino —de quien subrayó su compromiso con la unidad de la Iglesia— por remitir a un *episcopale iudicium* —en Roma y Arlés— la vista de la causa de Ceciliano.⁴⁹ Contra el valor apologético que los donatistas daban a la persecución de la que eran objeto por parte del poder imperial, Agustín explotó sistemáticamente el argumento de que fueron los donatistas los primeros en apelar al emperador Constantino.⁵⁰ Al margen de ello —y tras algunas dudas iniciales⁵¹—, el obispo de Hipona justifica la persecución imperial de la disidencia religiosa —para la que no deja de señalar precedentes veterotestamentarios y un fundamento paulino⁵²— argumentando que éste es el servicio que un *rex* cristiano debe ofrecer a su fe, en ejercicio de la *potestas* legítima que le ha sido conferida por Dios.⁵³ De hecho, ésta es su principal misión: *ad hoc enim eorum potestas diuinitus ordinata est*.⁵⁴ La represión constantiniana del dona-

44. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938 (Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome, 145), p. 419.

45. Aug., *Ep. ad cathol. de secta Donat.*, 19, 50; cf. además 3, 6; 18, 47-48.

46. Idem, *Psalm. c. part. Donat.*, v. 104-107 (cf. Opt., *C. Parm. Donat.*, 1, 22).

47. Aug., *Psalm. c. part. Donat.*, v. 110-114. Vide asimismo Idem, *C. Cresc.*, 3, 61, 67.

48. Cf., por ejemplo, Idem, *C. sec. Iul. resp. imperf. opus*, 2, 103.

49. Idem, *C. litt. Petil.*, 2, 92, 205.

50. Idem, *C. ep. Parm.*, 1, 9, 15; Idem, *Ep. ad cathol. de secta Donat.*, 2, 3; Idem, *Serm. Dolbeau*, 2, 22; Idem, *C. Gaud.*, 1, 19, 21; 1, 39, 53 (cf. asimismo Idem, *Breu. coll. cum Donat., conl. tertii diei*, 7, 8; Idem, *Ad Donat. post collat.*, 25, 45).

51. Vide P. Keresztes, “Saint Augustine’s Good Christian Ruler”, en *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione*, I, Roma 1987 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 24), p. 507-530, quien analiza la evolución de Agustín desde su rechazo inicial de la coerción estatal en materia religiosa hasta su plena justificación final a partir, esencialmente, del dossier epistolar; cf. asimismo P. R. L. Brown, “Saint Augustine’s Attitude to Religious Coercion”, *Journal of Roman Studies*, 54 (1964), p. 107-116, sobre el “descubrimiento” agustiniano de que la coerción puede en ocasiones —y *gratia adiuvante*— ser desencadenante de un proceso de sincera conversión interior (“descubrimiento genial a la par que fatal”: P. Veyne, *El sueño de Constantino. El fin del Imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*, Barcelona 2008 [primera edición francesa: 2007] [Paidós Orígenes, 65], p. 148, n. 294).

52. Aug., *C. ep. Parm.*, 1, 10, 16; Idem, *C. litt. Petil.*, 2, 92, 211 (cita de *Dn.*, 3, 1-24); 2, 83, 184 (cita de *Rom.*, 13, 4).

53. Idem, *C. litt. Petil.*, 2, 92, 210; Idem, *Serm. Dolbeau*, 5, 15. Merece ser subrayada la insistencia con la que Agustín contrapone la represión de la disidencia religiosa sancionada por una *ordinata potestas* (el legítimo poder imperial) a las acciones violentas de los circunceliones contra los templos paganos. Cf. Aug., *C. ep. Parm.*, 1, 10, 16 (*regia diligentia, ordinata potestas* frente a *priuata uiolentia*); 2, 3, 6 (los circunceliones usurpan una *inordinata potestas*); Aug., *Serm.*, 62, 11, 17. Vide asimismo Idem, *Ep. ad cathol. de secta Donat.*, 20, 53 (la represión de los donatistas emana de una *ordinatissima potestas*); Idem, *C. litt. Petil.*, 2, 19, 43 (la *impietas* donatista justifica la intervención de las *ordinatae et legitima potestates*, los emperadores *ministri* de Dios); 2, 20, 45 (los donatistas que se oponen a las medidas imperiales se oponen a la *ordinatio dei* —cf. *Rom.*, 13, 2—); Idem, *C. Cresc.*, 3, 51, 57 [CSEL 52, p. 463, l. 12-18] (sobre la justa manera de servirse de la legislación antiherética: *sed in omnibus tenendus est modus aptus humanitati, congruus caritati, ut nec totum quod potestatis est exeratur et in eo quod exeritur dilectio non amittatur, in eo autem quod non exeritur mansuetudo monstretur. Vbi uero nulla ex diuinis humanisue legibus potestas conceditur, nihil inprobe atque imprudenter audeatur*). En la *Ep.* 185 Agustín afirma que, de hecho, es la Iglesia la que ha recibido *diuino munere* —pero por mediación de los reyes de la Tierra, *per religionem ac fidem regum*— la *potestas* de forzar a herejes y cismáticos, por la vía legal, a unirse a la Católica (Aug., *Ep.*, 185, 6, 24 [CSEL 57, p. 23, l. 17]).

54. Idem, *C. litt. Petil.*, 2, 94, 217 [CSEL 52, p. 139, l. 9-10]; cf. Idem, *Tract. in euang. Ioann.*, 11, 14 [CCSL 36, p. 119, l. 1-6]: *migrantur autem [scil. los donatistas] quia commouentur potestates christianae aduersus detestandos dissipatores ecclesiae. Non ergo mouerentur? Et quomodo redderent rationem de imperio suo deo? Intendat caritas uestra quid dicam, quia pertinet hoc ad reges saeculi christianos, ut temporibus suis pacatam uelint matrem suam ecclesiam, unde spiritaliter nati sunt*. De acuerdo con Markus, *Saeculum*, p. 147-149, tras rechazar definitivamente la concesión de un rol en la *historia salutis* al Imperio romano de época teodosiana (cf. *supra*, n. 13), Agustín

tismo —cuya moderación Agustín atribuye a la posible intercesión de Osio de Córdoba ante el emperador— es considerada como una intervención providencial de Dios, quien se propondría así apartar del fuego eterno a los cismáticos.⁵⁵ Las leyes contra el paganismo y la herejía han sido promulgadas *ex occulto imperio dei per manifestum hominum imperium*.⁵⁶ Es Dios, en última instancia, quien obra a través de los emperadores cristianos (*hoc in eis deus operatur*).⁵⁷

A modo de conclusión, cabe advertir que su explotación apologética, en los primeros años del siglo v, de la conversión al cristianismo de los emperadores romanos no debe llevarnos a conclusiones erróneas respecto a la trascendencia que Agustín concedió a lo que hoy llamamos “giro constantiniano”. Las menciones que de la política pro-eclesiástica de los emperadores cristianos hace Agustín en su obra son relativamente escasas —si exceptuamos las medidas coercitivas contra paganos, herejes y cismáticos, que el obispo de Hipona se vio obligado a justificar en sus obras polémicas— y, a mi juicio, de una imprecisión calculada: la apología de la política religiosa de Constantino o de cualquier otro emperador tiende a ser excluida de un discurso que presenta a Dios como único agente de la historia de la salvación. Ciertamente, Agustín se sirvió en su pastoral de la figura del emperador cristiano para acreditar la fiabilidad de la palabra de Dios e ilustrar la victoria del cristianismo: una victoria que, en el discurso agustiniano, no consiste en la huida de los ejércitos enemigos ante la presencia del *labarum* imperial, sino en la paradoja de un emperador implorando de un pescador, arrodillado ante su tumba, que ruegue a Dios por su alma. En este sentido, para Agustín la Roma que vio a Honorio postrarse ante Pedro no era exactamente la misma que la que deificó a Adriano.⁵⁸ Y tampoco la Iglesia del tiempo de los emperadores cristianos era la misma que la que peregrinó bajo emperadores paganos: pero no porque las persecuciones hubieran terminado, sino porque —como apunta Agustín en un pasaje del *De perfectione iustitiae hominis*— las tentaciones de Satanás eran entonces mayores y aún más peligrosas. Entre tales tentaciones, la de hacer creer a los cristianos que la Iglesia que había sometido a su servicio a los reyes de la Tierra podía aspirar a la perfección y reclamar un título de gloria que sólo obtendría al final de los tiempos.⁵⁹

continuó defendiendo la legitimidad de la represión estatal de la disidencia religiosa como expresión de la piedad personal de magistrados o emperadores, evitando cuidadosamente el empleo de un vocabulario que pudiera sugerir la idea de un *imperium* o de una *res publica* cristiana. Pero cf. Aug., *De grat. Christi et de peccat. orig.*, 2, 17, 18 [CSEL 42, p. 179, l. 13-] (de mayo/julio de 418, con alusión final al rescripto antipelagiano de Honorio del 30 de abril de 418): *quae cum ita sint, profecto sentitis in tam nefandi erroris auctores episcopalia concilia et apostolicam sedem uniuersamque Romanam ecclesiam Romanumque imperium, quod deo propitio christianum est, rectissime fuisse commotum*. A mi juicio, pasajes como éste invalidan las tesis de Lohse o Markus relativas a un cambio en la actitud de Agustín, tras 410, respecto a la idea de un “Imperio cristiano”. Y no porque Agustín siguiera contemplando en 418 la posibilidad de un “Imperio institucionalmente cristiano”, sino porque no la contempló ni antes ni después del saqueo de Roma. Independientemente de que el vocabulario empleado por Agustín —el mismo antes y después de 410, como vemos— pueda hacer pensar lo contrario, Agustín siempre pensó en términos de “individuos” y nunca aceptó la posibilidad de una cristianización del Estado como institución.

55. Aug., *C. ep. Parm.*, 1, 8, 13 —donde la alusión a Osio es una *retorsio* del argumento de Petiliano (el obispo de Córdoba era para los donatistas una figura antonómica del Imperio persecutor); uide J. Vilella Masana, “El período preniceno del obispo Osio: estudio histórico-prosopográfico”, en S. Benoist – C. Hoët-van Cauwenberghe (ed.), *La vie des autres. Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire romain*, Villeneuve d'Ascq 2012 (Histoire et Civilisations. Histoire, 1.419), p. 200—; cf. además Aug., *C. ep. Parm.*, 1, 9, 15; Idem, *Ep. ad cathol. de secta Donat.*, 20, 55. En Idem, *C. litt. Petil.*, 2, 92, 205, Agustín se refiere al mandato constantiniano de expropiación de las basílicas controladas por los donatistas.

56. Aug., *C. ep. Parm.*, 1, 9, 15 [CSEL 51, p. 35, l. 21-22]; 3, 6, 29 (Dios amonesta a los pecadores *per humanas potestates*); Idem, *Serm.*, 62, 12, 18 [CCSL 41Aa, p. 312, l. 401-402]: *ita uoluit deus per principes subditos sibi terrere corda insensata*.

57. Aug., *Ep. ad cathol. de secta Donat.*, 20, 55 [CSEL 52, p. 303, l. 25]; Idem, *C. Gaud.*, 1, 35, 45 [CSEL 53, p. 244, l. 9-10]: *qui eis inspirat, ut in regno suo curent fieri domini sui praeceptum*. Agustín encontrará en *Pr.*, 21, 1 un argumento escriturístico en apoyo de esta idea (Aug., *C. Gaud.*, 1, 39, 53).

58. Idem, *Enarr. in psalm.*, 86, 8 [CCSL 39, p. 1.205, l. 15-18]: *uenerunt de Babylone principes, credentes de saeculo principes uenerunt ad Urbem Romam, quasi caput Babylonis; non ierunt ad templum imperatoris, sed ad memoriam piscatoris*.

59. Aug., *De perf. iust. hom.*, 15, 35 [CSEL 42, p. 35-36]: *tunc plene atque perfecte erit ecclesia non habens maculam aut rugam aut aliquid huius modi, quia tunc etiam erit uere gloriosa. Cum enim non tantum ait, ut exhiberet sibi ecclesiam non habentem maculam aut rugam, sed addidit gloriosam, satis significauit, quando erit sine macula et ruga aut aliquid eius modi: tunc utique, quando gloriosa. Non enim modo in tantis malis, in tantis scandalis, in tanta permixtione hominum pessimorum, in tantis obprobriis in piorum dicendum est eam esse gloriosam, quia reges ei seruiunt, ubi est periculosior maiorque temptatio, sed tunc potius gloriosa erit, quando fiet quod idem ait apostolus, cum Christus apparuerit, uita uestra, tunc et uos cum ipso apparebitis in gloria*.