
El Concilio de Nicea y los inicios de una nueva relación entre el poder imperial y la jerarquía eclesiástica

The Council of Nicaea and the beginnings of a new relationship between imperial power and the ecclesiastic hierarchy

Ramón TEJA

Universidad de Cantabria

ID 36195769100

<https://orcid.org/0000-0002-6993-7091>

tejar@unican.es

Silvia ACERBI

Universidad de Cantabria

ID 36195530100

<https://orcid.org/0000-0002-8326-4591>

silvia.acerbi@unican.es

Abstract: Nicaea (325) and Chalcedon (451) are the two most significant councils in the History of the ancient Church for their theological definitions of Trinitarian dogma. However, Nicaea is the worst known of all the ecumenical councils because the official Acts have not been preserved, if they existed at all, and the most relevant historical source, the *Vita Constantini* by Eusebius of Caesarea, is not very objective due to the ideology of the author and his involvement in the council itself. All this has conditioned our knowledge, both of the development of the assembly and of the role played by the bishops. This should be interpreted, as this article intends to do, in the light of the new relations that were established between Constantine and the Christian episcopate before the synod (after the emperor's entry into Rome in 311) and the leading role assigned to the bishops in the administration of the Empire.

Keywords: Church-Imperium Relationship; Constantine; Council of Nicaea; Ancient Church.

Resumen: Nicea (325) y Calcedonia (451), son los dos concilios más importantes en la historia de la Iglesia por sus definiciones teológicas del dogma trinitario. Sin embargo, es el peor conocido de todos los ecuménicos porque no se han conservado, si es que existieron, las Actas oficiales, y la fuente histórica más importante, la *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea es muy poco objetiva por la ideología del autor y su protagonismo en el propio concilio. Todo ello ha condicionado el conocimiento, tanto del desarrollo de la asamblea como del papel desempeñado por los obispos. Este debe ser interpretado, tal como se pretende en el presente artículo, en función de las nuevas relaciones que se establecieron entre Constantino y el episcopado cristiano antes del propio sínodo desde la entrada del emperador en Roma en el 311 y el protagonismo que se adjudicó a los obispos en la administración del Imperio.

Palabras clave: Relación Iglesia-Imperio; Constantino emperador; Concilio de Nicea; Iglesia antigua.

Cómo citar el artículo: Ramón TEJA, Silvia ACERBI, *El Concilio de Nicea y los inicios de una nueva relación entre el poder imperial y la jerarquía eclesiástica*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 49-68.
<https://doi.org/10.15581/007.32.008>

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto Ministerial PGC2018-099798-B-I00 (*Heterotopías de la autoridad y de la sacralidad en el Mediterráneo cristiano tardoantiguo*).

El tema que se nos ha propuesto para rememorar el Concilio Ecuménico de Nicea implica adentrarnos en uno de los principales debates historiográficos en el contexto de lo que los historiadores italianos han denominado la «svolta costantiniana», y los franceses «tournant constantinien», es decir interrogarnos sobre hasta qué punto el reinado de Constantino constituyó un antes y un después en las relaciones entre el Imperio romano y el cristianismo. La gran mayoría de los pensadores del Renacimiento y de la Reforma aceptaron sin crítica alguna el pensamiento de Marsilio de Padua cuando en su obra *Defensor pacis* (1324) estableció en Constantino una frontera para la historia del cristianismo: *ante tempora Constantini/post tempora Constantini*¹. Este criterio ha sido adoptado de una manera general en la historiografía posterior, aunque con valoraciones enormemente contrapuestas de lo que el reinado del emperador significó para la nueva religión. Se podrían recordar, frente a los juicios de Lutero que hizo del hijo de Constantino Cloro el arquetipo de emperador cristiano², o del mismo Erasmo quien en el famoso comentario del salmo 83 titulado «Sobre la restauración de la concordia en la Iglesia» lo denominó *homo sanctissimus*, las críticas de otros reformadores humanistas como el español Luis Vives:

El primero que de buena fe recibió el bautismo fue Constantino. Yo no me atrevo a decir si aquel día fue tan fausto para la Iglesia como puede parecer a muchos... Entró el príncipe en la Iglesia no como un verdadero y sincero cristiano, cosa que fuera venturosa y deseable, sino que introdujo consigo la nobleza, los honores, las armas, las insignias, los triunfos, la arrogancia y el sobrecejo, el fausto, la soberbia. Quiero decir con ello que el príncipe entró en la morada de Cristo acompañado del diablo y, vecindad imposible, quiso unir las dos moradas o las dos ciudades: la de Dios o la del demonio³.

¹ Para las diferentes interpretaciones que se han dado a esta afirmación de Marsilio, *vid.* Ramón TEJA, *Los papas ¿sucesores de Pedro o de Constantino? La mayor falsificación de la historia*, Madrid, 2022, pp. 69-70.

² *Vid.* David M. WHITFORD, *Lutero e Costantino*, en *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla la figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano* (Istituto della Enciclopedia italiana), vol. 3, Roma, 2013, p. 34.

³ Luis VIVES, *De la condición de los cristianos bajo el turco*, en Lorenzo RIBER (ed.), *Luis Vives, Obras completas*, Madrid, 1955, pp. 68-69. Como R. TEJA ha sugerido en otra ocasión, es posible que Vives se inspirase en otro español poco conocido, el también humanista y político Juan de Lucena (¿1430?-¿1503?) de quien recogemos estos juicios: «Constantino, imperador santissimo, pensando exaltar la Iglesia, derrocola. Doctola de quanto vees en poder de Silvestro, pontifice: luego nacieron las pompas, los faustos y vanidades que dices. En el mesmo día dotival resonó por el aire: '¡Ho veneno vertido en el sacerdocio!'. No mintió por cierto su celeste vox qui la embió» (*Diálogo escrito en Roma en 1463*, recogido en A. PAZ Y MELIÁ, *Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI*, Madrid, 1892, p. 171; la hipótesis de R. TEJA, en ID., «*Papas, hoc est, episcopus episcoporum*»:

Vives, al igual que la mayoría de sus contemporáneos, hacía hincapié en el supuesto bautismo del emperador por manos del papa Silvestre tras la batalla del Puente Milvio del 312 en base a la leyenda de la *Vita Silvestri*. Sin embargo, otro español de la época, un antitrinitario acérrimo como Miguel Servet que compararía una opinión fundamentalmente negativa sobre Constantino, pensaba que la gran ruptura se había producido no con el bautismo y el posterior rescripto de Milán, sino con el concilio de Nicea donde se habría aprobado la gran herejía del *homoousios*. Así lo ha expresado uno de los mejores conocedores de la obra de Servet, el historiador italiano Marco Cavarzere:

El auténtico momento del cambio no estaba constituido [para Servet] por el reinado de Constantino en sí, sino, con más precisión, por el concilio de Nicea del 325 durante el cual Satanás se sirvió de la estratagema trinitaria para alejar a los hombres del verdadero conocimiento de Dios y transformar el Dios cristiano en una divinidad tripartita⁴.

Se podría contraponer esta visión del concilio de Nicea con la predominante durante la Edad Media tal como se refleja en una bella miniatura de un códice de Montecassino de la época del abad Desiderio (1058-1087) que contiene las falsas *Decretales pseudo-isidorianas*. En ella se representa a un obispo sentado y aureolado, con la vestimenta de púrpura papal (Silvestre), bendiciendo con la mano derecha mientras en la izquierda sostiene un pergamino al tiempo que humilla, pisándolos con sus pies, a tres personajes tendidos en el suelo. La didascalia recita:

En tiempos del santo Papa Silvestre y de Constantino piadoso y augusto, se hizo un gran concilio en Nicea y en él fueron convocados, según las reglas, por el mismo Papa Silvestre, 318 obispos católicos que expusieron la pura y recta fe católica y condenó a Arrio, Fotino y Sabelio, junto con sus seguidores⁵.

Citamos estos dos casos como ejemplo de las múltiples y enfrentadas interpretaciones a que ha dado lugar, desde el momento de su celebración en el 325,

Dámaso de Roma y Pedro de Alejandría encarnación de la «Ecclesia Bicornis» en la «Historia Ecclesiastica» de Isaac Newton, en G. VESPIGNANI (ed.), *La «Historia Ecclesiastica» de Isaac Newton*, Bologna, 2017, p. 74, n. 7.

⁴ Marco CAVARZERE, *Costantino e la Riforma radicale nel Cinquecento. Il successo di un mito negativo*, en *Costantino I, Enciclopedia Costantiniana...* [vid. n. 1], p. 94; vid. et. R. TEJA, *Costantino visto come un ariano moderno: la «Historia Ecclesiastica» de Isaac Newton*, en L. DE SALVO, E. CALIRI y M. CASELLA (eds.), *Fra Costantino e i Vandali. Convegno Internazionale di Studi per Enzo Aiello (1957-2001)*, Bari, 2016, pp. 286-287

⁵ Vid. Alessia TRIVELLONE, *L'abbazia di Montecassino, fabbrica dell'eresia nel XI secolo*, en *Rivista della società di studi valdesi*, 1 (2017), p. 55.

el que, sin duda, puede ser considerado el concilio más importante en la historia del Cristianismo y, sin embargo, el peor conocido de los grandes concilios ecuménicos de la Antigüedad.

I. EL PROBLEMA DE LAS FUENTES

El tema no es fácil de abordar como no lo es tampoco todo lo relacionado con la vida y obra de la figura que más tinta ha hecho correr de toda la historia universal, Constantino. Ello es debido a lo problemático de las fuentes históricas constantinianas. La dificultad de interpretar la documentación disponible fue constatada ya por el jurista e historiador francés del s. XVI, François Bauduin. Reconocía éste que contamos solo con dos tipologías de fuentes, históricas y jurídicas. Pero las primeras, dice, están contaminadas con muchas fábulas, las segundas en parte han sido manipuladas, obliteradas o suprimidas. De un modo similar se expresa un estudioso reciente como Garth Fowden cuando hace constar que nos vemos obligados a reconstruir la historia de los años 306 a 337 «casi en su totalidad más en base a fuentes narrativas (*narrative versions*) que a fuentes primarias como inscripciones, papiros, leyes etc. Pero incluso las leyes nos han llegado, la mayoría de ellas, mediatizadas a través del Código Teodosiano, que las selecciona y adapta de acuerdo con los intereses y prejuicios de sus compiladores. En cuanto a las fuentes narrativas, cada una ofrece su específico punto de vista que provoca la distorsión o la reinención de los acontecimientos»⁶.

Bauduin no perdía la esperanza de que algún día los *vindices veterae memoriae* (los custodios de la antigua memoria), «lograrían recomponer, después de eliminar las fábulas, la verdadera historia que buscamos, convirtiéndola en pura y casta, como lavada de sus manchas»⁷. Las esperanzas de Bauduin aún no se han cumplido puesto que, como bien ha expresado Timothy D. Barnes, todo lo relacionado con la historia constantiniana «debe ser laboriosa y titubeantemente deducido de documentos e informes de documentos, de declaraciones parciales y tendenciosas de partes interesadas, de insinuaciones y sugerencias contemporáneas, de polémicas y apologías que a menudo se saltan los cánones de sinceridad».

⁶ Garth FOWDEN, *Empire To Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 1994, p. 169.

⁷ François BAUDUIN, *Constantinus Magnus, Epístola dedicada a Federico, Conde Palatino, Elector del Sacro Imperio, 1 febrero 1556*, citado por M. TURCHETTI, *¿Concordia o tolleranza? François Baudouin (1520-1573) e i Moyenneurs*, Milano, 1984, p. 105.

dad y veracidad»⁸. Citaremos un solo ejemplo de cómo el Código de Justiniano selecciona las leyes y las adapta de acuerdo con los intereses y prejuicios de sus compiladores. En una constitución de fecha controvertida⁹ del C. Th. VII, 20, 2 se recoge esta aclamación de los soldados a Constantino: *Constantine Auguste, dei te nobis servent*. Esta fue posteriormente recogida en C. J. XII, 16, 1 en forma cristianizada mediante la modificación *deus te nobis servet*.

Esta manipulación, en apariencia banal, de un texto legislativo, manifiesta claramente las dificultades que se presentan con frecuencia para interpretar las fuentes antiguas por las interferencias ideológicas a que han sido sometidas, *in primis*, la casi totalidad de las fuentes referidas a Constantino. Se da con frecuencia la circunstancia de que el lector considere datos irrefutables aquellos que no pasan de ser interpretaciones personales de temas muy discutidos o discutibles. De lo controvertido que es el papel del hijo de Costancio Cloro, nos da una idea el hecho de que el político y cardenal André Hercule Fleury afirmaba que para acercarse a la verdad histórica se debía recurrir a la aceptación de todo lo poco malo que de él dice Eusebio de Cesarea y todo lo poco bueno que le atribuye Zósimo.

El problema se agudiza por la escasez de fuentes disponibles sobre desarrollo del propio concilio de Nicea, a pesar de su enorme importancia. Es cierto que todos los historiadores antiguos y modernos han atribuido una especial trascendencia histórica al sínodo del 325 pero, al mismo tiempo, los modernos se ven sorprendidos por la escasa información que nos ha llegado sobre las sesiones conciliares y en especial por el hecho de que no se hayan conservado actas oficiales, que debieron existir. Los únicos documentos oficiales conocidos son la profesión de fe, veinte cánones de carácter disciplinar, las cartas sinodales, cuatro cartas de Constantino sobre diversos temas y varias listas de los obispos asistentes en diversas lenguas, no coincidentes entre sí. No son menos los problemas planteados por la principal fuente sobre el concilio, la narración de Eusebio de Cesarea en la *Vita Constantini* por tratarse de una obra apologética, una especie de hagiografía del emperador y una justificación de su discutida participación y actuación en el concilio.

Sorprende también el silencio de las fuentes posteriores a Eusebio durante los treinta o cuarenta años que siguieron al concilio y mucho se ha especulado

⁸ Timothy D. BARNES, *Constantine and Eusebius, Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (Mass.)-London, 1981, pp. 178-179.

⁹ Mientras que, según la transcripción transmitida por los códices, la fecha sería el 320: O. SEECK, proponía el 326, y T.D. BARNES quiere adelantarla al 307.

sobre las causas de este silencio. El hecho de que la primera información date de circa 350 y proceda de la pluma de Atanasio de Alejandría, personaje que reúne muchas virtudes salvo la de imparcialidad, ha condicionado en gran medida la valoración de la asamblea. No es este el lugar para entrar en debatido tema de si existieron o no actas sinodales similares a las que se nos han conservado de los grandes concilios del siglo V, pero, a quienes pensamos que debieron existir, nos resulta especialmente extraño que, cuando en el 375 el obispo Sabino de Heraclea publicó la primera colección de actas conciliares ignorase las de Nicea: ¿por sus creencias antinicensas? M. Simonetti sugiere que tal silencio se explicaría porque las decisiones del concilio disgustaron a muchos de los participantes y, de una manera general, al episcopado oriental por lo que «un silencio casi total cayó sobre él durante unos treinta años»¹⁰. En cualquier caso, ninguna de las fuentes antiguas parece haber utilizado como base las Actas del concilio, si es que existieron; y aunque trataron del concilio los historiadores eclesiásticos continuadores de Eusebio, todos son muy posteriores al acontecimiento.

II. LOS ANTECEDENTES DEL GRAN SÍNODO

No es este el lugar para abordar el discutido tema del polivalente significado atribuido al término «ecuménico» aplicado a algunos sínodos de la Antigüedad y en primer lugar al de Nicea¹¹. Pero son muchos los interrogantes que el concilio plantea y el primero hasta qué punto la convocatoria de un sínodo como el del 325 representó una novedad en las relaciones entre el poder imperial y la Iglesia. Es bien sabido que el primer concilio convocado por Constantino fue el de Arlés del 314 para hacer frente a la crisis donatista. Para la historiografía más reciente

¹⁰ «Su esso per circa un trentennio calò un silenzio pressoché totale». Manlio SIMONETTI, *Il concilio*, en *Enciclopedia Costantiniana...* [vid. n.2], p. 223.

¹¹ Sobre el tema, *vid.*, entre otros muchos, Manlio SIMONETTI, en *ibid.*, p. 222; Silvia ACERBI, *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella tarda antichità*, Madrid, 2001, pp. 22, 215-217, S. ACERBI, ¿«*Ius Conditum*» o «*De iure condendo*»? *Emperadores, papas y concilios en la Antigüedad Tardía*, en Enrique PÉREZ BENITO y Emilio SUÁREZ DE LA TORRE (coords.), «*Lex sacra*»: *religión y derecho a lo largo de la historia*, Valladolid, 2010, pp. 167-178. Parece que ambos autores coinciden en que el elemento definitorio es la «recepción» por parte de la Iglesia, y no su supuesto carácter universal y el hecho de que fuese convocado por el emperador pues estos requisitos se dieron en muchos concilios de los siglos IV y V. La recepción por la Iglesia ha determinado que solo sean considerados ecuménicos Nicea, Constantinopla, Éfeso 431 y Calcedonia.

el hecho no debió provocar gran sorpresa en los ambientes eclesiásticos del momento pues existían precedentes y es propensa a explicar la política conciliar de Constantino en una línea de cierta continuidad de praxis religiosa con los emperadores paganos del siglo III. En un estudio reciente sobre el «monoepiscopado» y los sínodos eclesiásticos, Alberto Camplani hace la siguiente observación a propósito del concilio de Antioquía del 268 en el que fue depuesto el obispo Pablo de Samosata y el posterior recurso de los padres sinodales al emperador Aureliano para que hiciese cumplir sus acuerdos: «Esta historia muestra que ahora porciones significativas de la comunidad cristiana están dispuestas a aceptar la intervención del emperador en los acontecimientos que les conciernen, lo que prepara el terreno para la aceptación acrítica del giro constantiniano... El caso del sínodo de Antioquía sirve para demostrar cómo la escasa información que tenemos sobre los concilios del siglo III es a veces útil para interpretar las características de los de época constantiniana»¹². También un gran especialista como Philippe Blaudeau ha aludido recientemente a los precedentes que se remontan al siglo III para relativizar lo novedoso de la política conciliar de Constantino:

Sin siquiera mencionar el uso de la intervención de Aureliano en el caso de Pablo de Samosata, ni multiplicar los ejemplos, una cierta corriente de investigación pretende restaurar las opciones de Constantino durante un tiempo largo en el que la confirmación de la figura eclesial, diseñada por el emperador, comenzó a perfilarse desde mediados del siglo III¹³.

Lo que el historiador francés denomina «una cierta corriente», hay que situarlo en el más amplio contexto de la revisión de la «svolta costantiniana» a que aludía A. Camplani. Por limitarme a algunos estudios bien conocidos, debe ser tenido en cuenta que ya C. Rapp en su monografía sobre el obispo tardo antiguo se propuso, como uno de los principales objetivos de su obra relativizar la influencia de Constantino y no ver en su acción política una neta divisoria en el proceso del desarrollo institucional de la Iglesia¹⁴. En el ámbito de la historiografía española han sido Ramón Teja y José Fernández Ubiña quienes más han insistido en los últimos años en resaltar la continuidad entre las épocas pre

¹² Alberto CAMPLANI, *Le trasformazioni del cristianesimo orientale: monoepiscopato e sinodi (II-IV secolo)*, en ASE 23/1 (2006), p. 107.

¹³ Philippe BLAUDEAU, *Exercer le pouvoir dans l'Église après 313. Réflexions introductives sur une transformation*, en Pascal Grégoire DELAGE (ed.), *Les Pères de l'Église et le pouvoir. Actes du VI Colloque de la Rochelle 2013*, Paris, 2014, p. 5. Cfr. también Silvia ACERBI, *La «Svolta» constantiniana y su reflejo en las relaciones obispo-emperador de Constantino a Teodosio I*, 'ILU, en prensa.

¹⁴ Claudia RAPP, *Holy Bishops. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transitions*, Berkely-Los Angeles-London, 2005, p. 13.

y constantinianas. Así en este juicio del historiador granadino: «La iglesia de finales del siglo III era ya un eficiente y popular sistema de dominación hierocrático, espiritual y material, vertebrado por una cohesionada jerarquía episcopal, y capaz de competir ventajosamente, en el ámbito social, con el sistema de dominación imperial»¹⁵.

A pesar de ello, es indiscutible, y en ello insistía también Ph. Blaudeau en el ensayo citado, que las posibilidades y desafíos en la actuación de la Iglesia a partir de Constantino fueron profundamente diferentes de los imperantes con anterioridad, y se debe mantener la idea de que, si bien hubo una continuidad con el pasado, también es cierto que con Constantino se produjo una profunda mutación en las relaciones Iglesia-Estado cuyos principales protagonistas fueron los obispos. Estas nuevas relaciones entre el emperador y los obispos se manifestaron desde el inicio de su reinado, pero alcanzaron su mejor expresión en la convocatoria y desarrollo del concilio de Nicea. R. Teja ha resaltado que durante los primeros años de su reinado Constantino mostró respecto a la Iglesia una mentalidad muy próxima a lo que había sido la religiosidad tradicional de los emperadores romanos y asumió una actitud reverencial cuando intervino en las disputas religiosas. Se trató de la mentalidad reflejada por Optato de Milevi cuando, ante la petición de que se ocupase él mismo de resolver el conflicto donatista, dio esta respuesta: «Vosotros me solicitáis en este mundo un juicio emitido por mí, pero yo mismo espero el juicio de Dios»¹⁶.

Aunque, en contra de lo que han defendido algunos historiadores, los obispos no entraron a formar parte del aparato del Estado, ni de las ciudades, no resulta fácil definir el encaje jurídico que Constantino dio a los obispos. Mientras algunos estudiosos como Theodor Klauser defendieron que a partir del siglo IV existió una titulación oficial concedida por el emperador a los obispos y que éstos fueron elevados a dignatarios del Estado mediante la concesión por el emperador del clarisimado, y eventualmente de los títulos *illustris* o *gloriosissimus*¹⁷, Harold A. Drake expuesto la hipótesis de que Constantino estableció con los obispos una relación similar a la establecida por Augusto con el *ordo senatorialis*¹⁸. La hipótesis

¹⁵ José FERNÁNDEZ UBIÑA, *Conformación y poder del sistema episcopal en la Iglesia preconstantiniana*, en José FERNÁNDEZ UBIÑA, Alberto J. QUIROGA PUERTAS y Purificación UBRIC RABANEDA (coords.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Granada, 2015, p. 132.

¹⁶ OPTATO DE MILEVI, I, 22, *vid.* R. TEJA, *I vescovi* en *Enciclopedia Costantiniana...* [*vid.* n. 2)], p. 902.

¹⁷ Theodore KLAUSER, *Ursprung der bischöflichen Insignien und Ebrenrechte*, Krefeld, 1948, *passim*.

¹⁸ Harold A. DRAKE, *Constantine and the Bishops. The Politic of Intolerance*, Baltimore-London, 2000, p. 227 y especialmente 389-390

de Klauser fue refutada en su momento por S. Mazzarino¹⁹ mientras que la de Drake ha sido rechazada por Luce Pietri aunque con el argumento poco convincente de que Eusebio prestó un mínimo interés tanto por el senado como por los senadores²⁰.

Lo que resulta indudable es que con Constantino se pusieron de manifiesto en Nicea unas relaciones entre el poder imperial y la jerarquía de la Iglesia mucho más sutiles de lo que pueden reflejar las figuras institucionales. Unas relaciones calificadas por Manlio Simonetti como «de amistad y estrecha colaboración» desde su condición de suprema autoridad tanto de la religión pagana como de la cristiana²¹. Teja ha preferido hablar de «profundo respeto y enorme confianza del emperador hacia los obispos» aduciendo como la mejor prueba de ello el hecho de que Constantino se gloriase del título de *episkopos ton ektos*²², es decir, *episkopos* –al margen de los múltiples significados que se han atribuido a esta discutida expresión²³– o bien *koinos episkopos*, al parecer, la preferida por Eusebio²⁴.

III. LOS PROTAGONISTAS

No sabemos siquiera el número de obispos que asistieron al sínodo de Nicea pues las fuentes difieren en este punto, aunque es posible que fuese en torno a los 280. Se trató en realidad de un concilio de obispos orientales, pues los occidentales solo fueron siete. Ni siquiera asistió el obispo de Roma, Silvestre, que se hizo representar por los presbíteros Vicente y Vito que, al parecer, no tuvieron ningún protagonismo. La voz de los occidentales fue la de Osio de Córdoba, hombre

¹⁹ Santo MAZZARINO, *Costantino e l'episcopato (a propósito di due lavori recenti)*, en *Iura* 7 (1956), pp. 345-352 y posteriormente en ID., *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, Città di Castello, 1974, pp. 171-182 y ha sido rechazada de forma unánime por la historiografía posterior.

²⁰ Luce PIETRI, *Tel'un évêque commun à tous: l'empereur Constantin et l'Église selon Eusèbe de Césarée*, en Pascal Grégoire DELAGE (ed.), *Les Pères de l'Église et le pouvoir...* [vid. n. 14], p. 34, n. 52.

²¹ Manlio SIMONETTI, *Il concilio*, en *Enciclopedia Costantiniana...* [vid. n. 2], p. 221.

²² EUSEBIO DE CESAREA, *VC* 4, 24

²³ Sobre la tan discutida expresión, v., en última instancia, G. ZECCHINI, *Costantino «episcopus paganorum»*, en Giorgio BONAMENTE, Noel LENSKI y Rita LIZZI TESTA (eds.), *Costantino prima e dopo Costantino*, Bari, 2012, p. 145-152 quien opina que «si ha suscitado tantos problemas e incertidumbres en los exégetas modernos es porque esta fórmula quedó aislada y no tuvo suerte en el imperio romano-cristiano», p. 152.

²⁴ EUSEBIO DE CESAREA, *VC* 1, 44, 1: R. TEJA, *I vescovi*, en *Enciclopedia costantiniana...* [vid. n. 2], p. 899

de confianza de Constantino, al menos desde que hizo su entrada en Roma en el 312. Su protagonismo se vio contrarrestado entre los orientales por Eusebio de Cesarea. Aparte de los personajes mencionados, son muy pocos los nombres que conocemos de los obispos participantes: Eusebio de Nicomedia, Alejandro de Alejandría, Eustasio de Antioquía, Marcelo de Ancira, muy pocos para la ‘categoría’ de la asamblea. Y, aunque la fuente principal del concilio lo constituye la *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea, ni siquiera sabemos con exactitud cuál fue la postura de este sobre la doctrina teológica de Arrio. La precariedad de las fuentes disponibles ha determinado que, aunque el concilio haya pasado a la historia por la definición del llamado símbolo de Nicea basado en el *homoousios*, no faltan estudiosos que opinan, en base a las informaciones de Eusebio, que el tema principal de debate fue la fijación de la fecha de Pascua. Así Dainese afirma:

El nudo a resolver es que los testimonios posteriores a Eusebio consideraron la controversia arriana como la causa principal de las divisiones internas de la Iglesia que habían conducido a Nicea, mientras que para el obispo de Cesarea ese papel lo jugó la secular disputa sobre la datación de la Pascua²⁵.

El dilema que se plantea el estudioso italiano es si el silencio de Eusebio es debido a que él mismo estaba implicado en el debate teológico, que lo estaba, o a que la dimensión teológica cristológica en esos momentos era secundaria respecto a otros problemas históricos concretos. Por lo tanto ¿habrá que estar de acuerdo con el profesor de la Gregoriana Henryk Pietras cuando defiende que el peso real de la controversia arriana maduró solo después y como consecuencia de Nicea?²⁶

En cuanto al otro protagonista del concilio, Osio de Córdoba, también es objeto de discusión el papel que desempeñó en el concilio a pesar de que, como manifestó en su momento Santo Mazzarino, «en las relaciones entre el obispo de Córdoba y Constantino se encuentra una de las claves que nos puede introducir en la comprensión de la época constantiniana»²⁷. El protagonismo de Osio ha dado lugar a numerosas y enfrentadas interpretaciones en la historiografía moderna, en especial entre los católicos que desde Baronio han querido presentarle,

²⁵ Davide DAINESI, *Costantino a Nicea. Tra realtà e rappresentazione letteraria*, en *Costantino prima e dopo Costantino* [vid. n. 23], pp. 406-417, la cita en p. 406. La causa hay que buscarla en el hecho de que nuestra fuente principal para el concilio, Eusebio, no solo no nos transmite los cánones, sino que tampoco dice nada sobre el símbolo.

²⁶ Henryk PIETRAS, *Lettera di Costantino all'Chiesa di Alessandria e lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325). I falsi sconosciuti di Atanasio?*, en *Gregorianum* 89 (2008), pp. 727-739

²⁷ Santo MAZZARINO, *Antico, tardoantico...* [vid. n. 20], p. 152

sin argumentos serios, como representante del papa. En la hasta hace pocos años inédita *Historia Ecclesiastica* de Isaac Newton, este atribuye a Osio toda la responsabilidad en la fijación y aprobación del dogma trinitario, que el gran físico inglés no compartía, debido a la enorme influencia que, supone, tuvo no solo sobre el emperador sino también sobre los propios obispos: *Tanta erat huius viri influentia in episcopos tantaque auctoritas apud imperatorem, ut synodus determinationem ab eo maxime acceperit*²⁸. Sin embargo, en un estudio reciente, Rita Lizzi afirma con razón que «de Osio de Córdoba casi todo es incierto» y añade que todas las fuentes contemporáneas «tienen un tono demasiado apologético o despectivo y se consideran sospechosas»²⁹. En el fondo, es lo mismo que se puede decir de casi todas las fuentes referidas a Constantino. Pero resulta muy significativo de las dificultades intrínsecas en el análisis del papel de Osio en Nicea el hecho de que la estudiosa italiana no aborde el tema en el mencionado ensayo, salvo en alusiones circunstanciales en donde opina que no parece probable que Osio presidiese las sesiones sinodales, pero sí que tuviese una responsabilidad activa en la elaboración del Credo, sugiriendo que en la *Vita* se manifiesta una profunda gratitud por parte de Eusebio de Cesarea hacia él «porque en Nicea había logrado mediar entre muchas posiciones extremas»³⁰; una afirmación sobre el papel mediador de Osio que no pasa de ser una suposición de la estudiosa italiana pues no encontramos confirmación en las fuentes disponibles.

La ausencia de actas conciliares, que sí debían conocer los autores antiguos, aparece siempre que se quiere abordar cualquier tema del concilio. En una monografía reciente sobre Osio, Josep Vilella asocia el protagonismo del hispano con el de Eusebio de Cesarea: «Al igual que otros obispos, Osio centró su atención en formular un símbolo antiarriano preciso, el cual, después de varias propuestas y discusiones, se elabora tomando, al parecer, la profesión de fe leída por Eusebio de Cesarea en presencia del emperador». El autor resalta a continuación que Osio fue el primer firmante del símbolo. Pero, a diferencia de Dainese y otros autores, piensa que la aprobación de la fecha de la Pascua fue un acuerdo posterior y de carácter secundario³¹.

²⁸ Isaac NEWTON, *Historia Ecclesiastica (De origine schismatico Ecclesiae papisticae bicornis)*, ed. de Pablo TORIBIO PÉREZ, Madrid (col. «Nueva Roma», 38), 2014, 56, 4 = pp. 286-288; sobre el tema, *vid.*, R. TEJA, *Costantino visto da un arriano moderno*, en *Fra Costantino e i Vandali...* [*vid.* n. 4], pp. 280-288.

²⁹ R. LIZZI TESTA, *Osio e Costantino*, en *Fra Costantino e i Vandali...*, [*vid.* n. 4], p. 183.

³⁰ *Ibid.*, p. 186 y n. 17.

³¹ JOSÉ VILELLA MASSANA, *Biografía de Osio de Córdoba*, Barcelona, 2020, p. 40. El autor resalta al respecto que en solo dos códices del s. XIV Osio no encabeza las subscripciones del Credo.

IV. EL ACCESO DE LOS OBISPOS AL PALACIO IMPERIAL

Todo parece indicar que Constantino intentó desde muy pronto poner a los obispos al servicio de su política. En un pasaje de la *Vita*, Eusebio afirma que el emperador ya antes de Nicea y de la conquista de Oriente, durante la campaña contra Licinio, los utilizaba para atraerse el apoyo divino: «Sabiendo bien que ahora más que nunca necesitaba de oraciones, se llevó consigo a los sacerdotes de Dios»³². Pero, al mismo tiempo establece un claro contraste, sin duda con evidente manipulación retórico-ideológica, con su rival que «se hizo rodear de adivinos y magos egipcios, hechiceros brujos, y profetas de los dioses en que creía»³³. Si no se trata de un simple recurso retórico, nos encontraríamos ante el primer caso en la historia en que el poder político se sirvió de los líderes cristianos, los obispos, para convertir una guerra civil, como fue el enfrentamiento entre Constantino y Licinio, en una guerra de religión. Si hemos de dar crédito a Filostorgio, Constantino habría depositado toda su confianza en los obispos ya con anterioridad al enfrentamiento con Licinio en el 324 y, por consiguiente, mucho antes de Nicea, desde su misma entrada triunfal en Roma tras la batalla de Puente Milvio. Estas son las palabras del historiador de la Iglesia:

Trataba a los obispos con grandes honores, especialmente a los de Occidente porque por medio de ellos, había recibido las primeras instrucciones y exhortaciones a la virtud, y, entre ellos, al hispano Osio –que estaba al frente de la iglesia de Córdoba–, un hombre que había adquirido fama en todas partes por su edad y por la reputación de su virtud, y a otros obispos importantes de aquella parte del imperio. En sus campañas y, a donde quiera que iba, hacía que lo acompañasen³⁴.

Es muy probable que el juicio de Filostorgio esté influido por los hechos posteriores, aunque por lo que respecta a Osio, como ya hemos recordado, tenemos pruebas suficientes de que se convirtió en el hombre de confianza del emperador desde su entrada en Roma. No sabemos en quiénes estaba pensando el historiador cuando alude a «otros obispos importantes» de Occidente, aunque habría que excluir al papa Milcíades pues después de su fracaso en abordar el

³² EUSEBIO DE CESAREA, *VC* II, 4, 1; citamos siempre la *Vita Constantini* en base a la traducción española de Martín GURRUCHAGA, *Vida de Constantino* (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid, 1994.

³³ EUSEBIO DE CESAREA, *VC*, 2, 4, 2.

³⁴ Filostorgio, *H. E.* ed. BIDEZ m GCS 913, Angang V; *vid.* R. TEJA, *¿Quid episcopis cum palatio? Cuando los obispos se sentaron a la mesa con Constantino*, en *Constantino prima e dopo Costantino...*, [vid. n. 23], pp. 212-213.

tema del cisma donatista parece que Constantino no volvió a contar con él ni con su sucesor Silvestre. El fracaso de Milciades fue utilizado por Constantino para demostrar por vez primera su autoridad sobre la Iglesia³⁵.

En cualquier caso, fue en Nicea donde tenemos atestiguado por vez primera que los obispos accedieran de forma masiva al palacio imperial. En un estudio que ha pasado a ser clásico S. Mazzarino se sirvió del simbolismo de los tronos del emperador y de los obispos para representar el papel de ambos en Nicea: el hecho de que Eusebio pusiese el acento en que el trono (*káthisma*) de Constantino era todo de oro, pero pequeño respecto al de los obispos³⁶, significaría, según el gran historiador italiano, que el emperador quiso realzar su propia presencia en las sesiones conciliares pero «con todo respeto (el pequeño *káthisma*) hacia los obispos eclesiásticos y por lo tanto con reconocimiento de la naturaleza particular de la Iglesia y sus representantes. Señalaría una confirmación de esta conclusión en el famoso concepto de *episkopos ton ektos*»³⁷.

Si nos atenemos a la narración de Eusebio, Constantino utilizó a los obispos reunidos como si fuesen cortesanos de lujo para dar realce y prestigio a sus aniversarios más importantes. Así hizo en Nicea para conmemorar sus veinte años de reinado, las Vicennales, cuyo acto principal fue el gran banquete con que se clausuró el concilio:

Por el mismo tiempo se cumplió el vigésimo aniversario de su subida al imperio. Mientras en las demás regiones se llevaban a cabo celebraciones públicas, el emperador en persona presidió un banquete en homenaje a los ministros de Dios... Y no faltó ningún obispo al festín imperial... Tras concluir de modo tan brillante el festín, todavía añadió esto el emperador, mientras saludaba a los presentes: el honrar con magnanimidad a cada uno con sus dádivas personales, según la clasificación del rango³⁸.

³⁵ Lo ha resaltado Manlio SIMONETTI cuando afirma que Milciades, al convocar en Roma un concilio de veinte obispos italianos para abordar la elección de Ceciliano, incumplió las instrucciones de Constantino con el claro objetivo de demostrar una autonomía frente al emperador con el resultado de que este convocó un nuevo concilio en la Galia «vanificando» las intenciones de Milciades y «reafirmando su plena autoridad sobre la Iglesia», v. *Il concilio*, en *Enciclopedia Costantiniana* [vid. n. 2], p. 222; un amplio análisis del tema, en Vincenzo AIELLO, *Costantino, il vescovo di Roma e lo spazio sacro*, en *Costantino prima e dopo Costantino...* [vid. n. 23], pp. 181-207.

³⁶ EUSEBIO DE CESAREA, *VC* 3, 10, 4: «Cuando llegó al lugar principal donde comenzaban las ríngleras de asientos, se mantuvo en medio de pie: puesto a su disposición un pequeño trono (*kathisma*) fabricado de oro macizo, se sentó, no sin antes haber hecho una señal a los obispos. Con el emperador, todos hicieron lo mismo».

³⁷ Santo MAZZARINO, *Antico, tardoantico...* [vid. n. 19], p. 172.

³⁸ EUSEBIO DE CESAREA, *VC* 3, 15-16.

Hasta qué punto fue importante para Constantino la presencia de los obispos en la conmemoración de los grandes aniversarios de su largo reinado lo demuestra el que diez años después de Nicea, en el 335, el emperador se sirviese de un nuevo concilio, el de Jerusalén-Tiro para conmemorar sus Tricennales, durante los cuales «manifestó expresamente su estado de ánimo participando en un festín con los obispos presentes y dándoles cortés acogida con variadísimas distinciones»³⁹.

Resulta muy significativo de las ideas teológicas y de los intereses eclesiásticos que se esconden detrás de la obra de Eusebio, el hecho de que el obispo-historiador ensalce el concilio del 335 como «el más grande entre los conocidos por nosotros», es decir, como más importante que el de Nicea del 325:

Este segundo sínodo, el más grande que sepamos, lo convocó el emperador en Jerusalén, después de aquel primero que celebró fastuosamente en la ciudad de Bitinia. Aquel, empero, fue un canto triunfal y constituía con motivo de las *Vicennales* del emperador, una oración de acción de gracias por la victoria contra los belicosos enemigos, en la misma Nicea; este, en cambio, rendía honor a la tercera década (las *Tricennales*), cuando el emperador consagró a Dios dispensador universal, junto al sepulcro del Salvador, una basílica como ofrenda votiva de paz⁴⁰.

Esta enorme familiaridad y confianza de Constantino en los obispos cuya máxima expresión social fueron los banquetes con motivo de los grandes concilios fue utilizada por los donatistas para atacar abiertamente la estrecha asociación que se produjo a partir de Nicea entre el emperador y los obispos según las invectivas que Optato de Milevi puso en boca de los donatistas: *Quid episcopis cum palatio? Quid episcopis cum imperatoribus? Quid imperatori cum ecclesia*⁴¹?

Pero, más allá del hecho más o menos intrascendente de los banquetes y simposios, se oculta la utilización de los obispos en las más importantes asambleas conciliares como si fuesen cortesanos. Dainese ha sabido resumir en breves palabras la manipulación por Eusebio de los sínodos episcopales y su utilización política por parte del emperador: «Eusebio coloca los dos concilios uno al lado del otro, ubicándolos a ambos en relación con las celebraciones, respectivamente, por el vigésimo aniversario del reinado de Constantino en el caso de Nicea y por el trigésimo aniversario en el caso de Tiro»⁴². Habría, pues,

³⁹ EUSEBIO DE CESAREA, *VC* 4, 46.

⁴⁰ EUSEBIO DE CESAREA, *VC* 4, 47.

⁴¹ OPTATO DE MILEVI, *Contra Donatistas* 1, 22; 2, 3.

⁴² DAVIDE DAINESE, *Costantino a Nicea*, en *Costantino prima e dopo Costantino*, [vid. n. 22], p. 409, n. 20.

que dar la razón, al menos desde la perspectiva de los hechos que ofrece Eusebio, a H. A Drake cuando afirma que «la agenda del emperador y los obispos era la misma»⁴³.

V. UNA VALORACIÓN FINAL DEL CONCILIO

Fue esta sumisión de los obispos en Nicea y durante todo el resto del reinado de Constantino lo que provocó en tiempos modernos las mayores críticas por parte de los reformadores católicos y protestantes y de personajes tan ilustres como Isaac Newton. El hecho de que Eusebio de Cesarea subrayase que las más importantes conmemoraciones político-militares eran realzadas con banquetes en honor de los obispos demostraría, según R. Teja, el interés del emperador en proporcionar la máxima publicidad a tal privilegio «en cuanto imagen y símbolo de la concordia imperante entre el poder político y el poder religioso, entre la Iglesia y el Estado»⁴⁴. Sin embargo, las relaciones del emperador con sus principales colaboradores, especialmente con los occidentales, experimentaron después de Nicea cambios importantes. No tenemos noticias de que el fiel y moderado Osio continuase a su lado; la mayoría de los estudiosos piensan que debió retirarse a su sede episcopal de Córdoba hasta que después de la muerte del emperador reaparece en el 343 apoyando al papa Julio y presidiendo el concilio de Sárdica⁴⁵. Un joven obispo, recién elegido para la sede de Alejandría, que había estado presente en Nicea como presbítero acompañando a su superior, Alejandro, se convirtió en el principal protagonista del fracaso de Nicea y de la política imperial, máxime cuando, después del concilio de Tiro del 335 tan ensalzado por Eusebio, el emperador se vio obligado a enviarle al exilio en la lejana Tréveris⁴⁶.

⁴³ Harold A. DRAKE, *Constantine and the Bishops*. [vid. n. 19], p. 319.

⁴⁴ Ramón TEJA, *zuid episcopis cum palatio?*, en *Costantino prima e dopo Costantino...* [vid. n. 23], p. 214.

⁴⁵ José VILELLA MASANA, *Biografía de Osio de Córdoba* [vid. n. 31], pp. 41-42; el tema ha sido objeto de especulación por parte de José FERNÁNDEZ UBIÑA, *Autonomía eclesiástica y autoridad imperial en el ideario religioso de Osio de Córdoba*, en María Victoria ESCRIBANO PAÑO y Rita LIZZI TESTA (eds.), *Política, religión y legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V d.C.)*, Bari, 2014, pp. 84-103, quien manifiesta que «no se entiende que (después de Nicea) Osio desaparezca de las fuentes y nada sepamos ya de él durante el reinado de Constantino», p. 90.

⁴⁶ La bibliografía sobre Atanasio es inabarcable. Nos limitamos a recordar dos monografías fundamentales y ya clásicas: Annick MARTIN, *Atbanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV siècle (328-373)*, Rome, 1996 y Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975.

Pero Constantino continuó rodeado de obispos orientales hasta el momento de su muerte. Cuando inició su fracasada campaña contra los persas en el 336, partió de Constantinopla rodeado de lo que se puede denominar un «séquito episcopal». La circunstancia la utilizó Eusebio para argumentar y recalcar que la fidelidad de los obispos hacia el emperador era tan grande que estaban dispuestos a dar su vida por él si fuese necesario. Estas son las palabras del obispo-hagiógrafo de Constantino:

Puso en marcha el séquito expedicionario y, al mismo tiempo, mantuvo al corriente de la operación a los obispos de su corte, preocupado por la necesidad de que lo acompañaran en calidad de coadjutores imprescindibles, sacerdotes que cuidaran de la sagrada liturgia. Ellos le respondieron que con todo entusiasmo le seguirían con solo quererlo él y que en modo alguno buscaban substraerse a la movilización, antes bien, combatirían a su lado con plegarias al Altísimo⁴⁷.

Cabe preguntarse, tras la lectura de Eusebio, si Constantino se sirvió de los obispos como de un cortejo o como de un nuevo ejército pues el obispo de Cesarea utiliza también con frecuencia del lenguaje militar para expresar el papel confiado por Constantino a los jerarcas eclesiásticos. Esto ha llevado a Luce Pietri a exponer la teoría de que, según Eusebio, Constantino se habría basado para llevar a cabo su política en lo que denomina «trois relais» diferentes: la alta administración, el ejército y el episcopado y opina que estos, según Eusebio «constituyen por sí mismos otro ejército» que combate ‘autre guerre’ contra el enemigo invisible que perturba a la Iglesia», lo que Eusebio denomina «la segunda victoria contra el enemigo de la Iglesia»⁴⁸. Compara también Eusebio la movilización del ejército con la de los obispos en los sínodos, tanto en Nicea —«con la intención del que coloca estratégicamente en combate contra aquel adversario el batallón de Dios, procedió a convocar un concilio ecuménico»⁴⁹— como en el de Jerusalén-Tiro: «convocando un sínodo de una masa de obispos, cual si de un ejército divino se tratara, de nuevo plantó cara al envidioso demonio y dio orden de que urgentemente vinieran de todas partes...»⁵⁰.

⁴⁷ EUSEBIO DE CESAREA, *VC* 4, 56; sobre el debatido tema de si se puede aplicar a los obispos de la época de Constantino el calificativo de «obispos cortesanos», a pesar del término, inapropiado, utilizado por Martín Gurruchaga en la traducción citada, *vid.* R. TEJA, *Quid episcopis cum palatio?*, en *Constantino prima e dopo Costantino...* [vid. n. 23], p. 213, n. 23.

⁴⁸ EUSEBIO DE CESAREA, III, 14.

⁴⁹ EUSEBIO DE CESAREA, III, 6, 1.

⁵⁰ EUSEBIO DE CESAREA, IV, 41, 2; *vid.* LUCE PIETRI, *Tel«un évêque commun à tous»*, en Pascal Grégoire DELAGE (ed.), *Les Pères de l'Église et le pouvoir...* [vid. n. 13], pp. 13-14.

Con todo, los últimos años del emperador debieron de ser amargos pues no solo fracasó en zanjar la crisis arriana que había provocado Nicea sino también en la resolución del conflicto donatista. Por ello cabe preguntarse cuáles serían los sentimientos íntimos hacia los obispos «en un hombre tan dominante como Constantino», por servirnos del juicio ya clásico de Victor C. De Clercq⁵¹. El mismo autor opinó en su momento que la mayoría de los obispos que elevaron su voz contra Constantino después de Nicea y durante el reinado de sus hijos, sólo lo hicieron cuando la política imperial no coincidía con sus intereses, y cita a este propósito los casos de personajes tan influyentes como Osio, Eusebio de Nicomedia, Eusebio de Cesarea, Atanasio y otros que manifestaron sus protestas contra la que consideraban opresión del Estado «sólo cuando el poder imperial se volvió adverso a su causa»⁵². En términos parecidos se expresó T. D. Barnes cuando manifestó que «en las tres décadas y media posteriores al 324, los (obispos) cristianos orientales se mostraron militantes y agresivos al aprovechar las oportunidades que les brindaba Constantino»⁵³. R. Teja ha escrito a este respecto que no es casual que quien puede ser considerado el primer «obispo cortesano», Osio, fuese también el primero que planteó oficialmente la conveniencia de restringir la presencia de los obispos en el palacio imperial en uno de los cánones por él propuestos en el concilio de Sárdica del 343: «*Si ergo, vobis, fratres carissimi, placet, decernite ne episcopi ad comitatum accedant nisi religiosisimi imperatoris litteris vel invitati vel invocati fuerint*»⁵⁴.

Parece que algunos obispos nicenos, al igual que los donatistas, fueron pronto conscientes de las consecuencias que para su imagen como hombres de Iglesia trajo su acceso al palacio imperial y de que, como ha escrito M. Simonetti, «la convocatoria y desarrollo del concilio ecuménico de Nicea puso claramente de manifiesto la relación de sujeción de la Iglesia universal respecto al emperador»⁵⁵. Pero no todos reaccionaron de la misma manera. El medio siglo que siguió a la muerte de Constantino en el 337, fue una de las épocas en que se produjeron más

⁵¹ Victor C. DE CLERQ, *Ossius of Cordoba. A Contribution to the History of Constantinian Period*, Washington, 1954, p. 174. Almudena ALBA LÓPEZ, *Teología política y polémica antiarriana. La influencia de las doctrinas cristianas en la ideología política del siglo IV*, Salamanca, 2011, ha insistido en la vieja teoría de que los obispos arrianos favorecían el absolutismo imperial y que, por el contrario, los nicenos reclamaban la independencia hacia el poder imperial. Se trata de una interpretación criticada entre otros por Pierre MARAVAL, *I figli di Costantino. Costantino II (337-340), Costanzo II (337-361), Costante (337-350)*, Palermo, 2015.

⁵² *Ibid.*, p. 169.

⁵³ Timothy. D. BARNES, *Athanasius and Constantius* [vid. n. 8], p. 177.

⁵⁴ *Conc. Sardica*, can. 5; sobre este tema, vid. R. TEJA, *Quid episcopis cum palatio*, en *Costantino prima e dopo Costantino...* [vid. n. 23], pp. 215-217.

⁵⁵ Manlio SIMONETTI, *Il concilio*, en *Enciclopedia Costantiniana* [vid. n. 2], p. 227.

conflictos entre los poderes político y religioso hasta que Ambrosio de Milán se enfrentó con Teodosio con el argumento de que «A ti Dios te dio el Imperio, a nosotros nos confió la Iglesia» y sentó el principio de «el emperador dentro de la Iglesia, no sobre la Iglesia» (*imperator intra Ecclesiam, non super Ecclesiam*)⁵⁶. A pesar de todo, la historia de la Iglesia parece haberse movido a lo largo de los siglos entre dos polos opuestos: aquellos que, como Eusebio de Cesarea, pensaron que la entrada de los obispos en el palacio imperial y el sentarse a la mesa con el emperador «representaba una imagen del reino de Cristo»⁵⁷ y los que, como el teólogo e historiador Hugo Rhaner, opinan que ese reino «nunca se ha fundamentado en obispos que reposan en el triclinio imperial»⁵⁸.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACERBI, Silvia, *Conflitti Politico-Ecclesiastici in Oriente nella Tarda Antichità*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2001.
- ACERBI, Silvia, ¿«*Ius Conditum*» o «*De iure condendo*»? *Emperadores, papas y concilios en la Antigüedad Tardía*, en Enrique PÉREZ BENITO y Emilio SUÁREZ DE LA TORRE (coords.), «*Lex sacra*»: religión y derecho a lo largo de la historia, SECR, Valladolid, 2010, pp. 167-178.
- ACERBI, Silvia, *La «Svolta» constantinian y su reflejo en las relaciones obispo-emperador de Constantino a Teodosio I*, 'ILU, en prensa.
- AIELLO, Vincenzo, *Costantino e i vescovi di Roma*, en *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla la figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano* (Istituto della Enciclopedia italiana), vol. 3, Roma, 2013.
- AIELLO, Vincenzo, *Costantino, il vescovo di Roma e lo spazio sacro*, en Giorgio BONAMENTE, Noel LENSKI y Rita LIZZI TESTA (eds.), *Costantino prima e dopo Costantino*, Edipuglia, Bari, 2012, pp. 181-207.
- ALBA LÓPEZ, Almudena, *Teología política y polémica antiarriana. La influencia de las doctrinas cristianas en la ideología política del siglo IV*, Publicaciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011.
- BARNES Timothy D., *Constantine and Eusebius, Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, 1981.

⁵⁶ AMBROSIO DE MILÁN, *Contra Aux.* 37; *vid.* Vincenzo AIELLO, *Costantino e i vescovi di Roma*, en *Enciclopedia Costantiniana*, [vid. n. 2], p. 212: el autor considera la sentencia «un vuelco total del sistema constantiniano».

⁵⁷ EUSEBIO DE CESAREA, *VC* II, 16

⁵⁸ Citamos por la edición italiana H. RHANER, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milano, 1975, p. 68: la cita de R. TEJA, *Quid episcopis cum palatio?*, en *Costantino prima e dopo Costantino...* [vid. n. 23], p. 221.

- BAUDUIN, François, *Constantinus Magnus, Epístola dedicada a Federico, Conde Palatino, Elector del Sacro Imperio*, Strasburg, 1556.
- BLAUDEAU, Philippe, *Exercer le pouvoir dans l'Église après 313. Réflexions introductives sur une transformation*, en Pascal Grégoire DELAGE (ed.), *Les Pères de l'Église et le pouvoir. Actes du VI Colloque de la Rochelle 2013*, Pascal-Grégoire Delage, Paris, 2014, pp. 3-26.
- CAMPLANI, Alberto, *Le trasformazioni del cristianesimo orientale: monoeπισcопato e sinodi (II-IV secolo)*, en *Annali di Storia dell'Esegesi* 23/1 (2006), pp. 67-114.
- CAVERZARE, Marco, *Costantino e la Riforma radicale nel Cinquecento. Il successo di un mito negativo in Costantino I*, en *Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano* (Istituto della Enciclopedia italiana), vol. 3, Roma, 2013.
- DAINESE, Davide, *Costantino a Nicea. Tra realtà e rappresentazione letteraria*, en Giorgio BONAMENTE, Noel LENSKI y Rita LIZZI TESTA (eds.), *Costantino prima e dopo Costantino*, Edipuglia, Bari, 2012, pp. 406-417.
- DE CLERQ, Victor C., *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of Constantinian Period*, Catholic University of America P., Washington, 1954.
- DRAKE, Harold A., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 2000.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José, *Autonomía eclesiástica y autoridad imperial en el ideario religioso de Osio de Córdoba*, en María Victoria ESCRIBANO PAÑO y Rita LIZZI TESTA (eds.), *Política, religión y legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V d.C.)*, Edipuglia, Bari, 2014, pp. 84-103.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José, *Conformación y poder del sistema episcopal en la Iglesia preconstantiniana*, en José FERNÁNDEZ UBIÑA, Alberto J. QUIROGA PUERTAS y Purificación UBRIC RABANEDA (coords.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Universidad de Granada, Granada, 2015.
- FOWDEN, Garth, *Empire To Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- GURRUCHAGA, Martín, *Vida de Constantino* (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid, 1994.
- KLAUSER, Theodore, *Ursprung der bischöflichen Insignien und Eherenrechte*, Bonner akademische Reden, Krefeld, 1948.
- LIZZI TESTA, Rita, *Ossio e Costantino*, en Lieta DE SALVO, Elena CALIRI y Marilena CASSELLA (eds.), *Fra Costantino e i Vandali. Convegno Internazionale di Studi per Enzo Aiello (1957-2001)*, Edipuglia, Bari, 2016, pp. 183-196.
- MARAVAL, Pierre, *I figli di Costantino. Costantino II (337-340), Costanzo II (337-361), Costante (337-350)*, 21 Editore, Palermo, 2015.
- MARTIN, Annick, *Athanasie d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV siècle (328-373)*, École Française de Rome, Rome, 1996.
- MAZZARINO, Santo, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, Dedalo, Città di Castello, 1974.
- MAZZARINO, Santo, *Costantino e l'episcopato (a proposito di due lavori recenti)*, en *Iura* 7 (1956), pp. 345-352.

- NEWTON, Isaac, *Historia Ecclesiastica (De origine schismatico Ecclesiae papisticae bicornis)*, ed. de Pablo TORIBIO PÉREZ (Nueva Roma 38), Madrid, 2014.
- PAZ Y MELIÁ, Antonio, *Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI*, Madrid, 1892.
- PIETRAS, Henryc, *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325). I falsi sconosciuti di Atanasio?*, en *Gregorianum*, 89 (2008), pp. 727-739.
- RAPP, Claudia, *Holy Bishops. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transitions*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2005.
- RAHNER, Hugo, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Jaca Book, Milano, 1975.
- SIMONETTI, Manlio, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975.
- SIMONETTI, Manlio, *Il concilio in Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano* (Istituto della Enciclopedia italiana), vol. 3, Roma, 2013, pp. 219-230.
- TEJA, Ramón, «*Papas, hoc est, episcopus episcoporum*»: Dámaso de Roma y Pedro de Alejandría encarnación de la «*Ecclesia Bicornis*», en Giorgio VESPIGNANI (ed.), *La «Historia Ecclesiastica» de Isaac Newton*, Bononia University Press, Bologna, 2017, pp. 71-87.
- TEJA, Ramón, *Costantino vista come un ariano moderno: la «Historia Ecclesiastica» de Isaac Newton*, en Lieta DE SALVO, Elena CALIRI y Marillena CASELLA (eds.), *Fra Costantino e i Vandali. Convegno Internazionale di Studi per Enzo Aiello (1957-2001)*, Edipuglia, Bari, 2016, pp. 279-289.
- TEJA, Ramón, *Quid episcopis cum palatio? Cuando los obispos se sentaron a la mesa con Constantino*, en Giorgio BONAMENTE, Noel LENSKI y Rita LIZZI TESTA (eds.), *Costantino prima e dopo Costantino*, Edipuglia, Bari, 2012, pp. 209-224.
- TEJA, Ramón, *Los papas ¿sucesores de Pedro o de Constantino? La mayor falsificación de la historia*, Guillermo Escolar (ed.), Madrid, 2022.
- TRIVELLONE, Alessia, *L'abbazia di Montecassino, fabbrica dell'eresia nel XI secolo*, en *Rivista della società di studi valdesi*, 1 (2017), pp. 40-61.
- TURCHETTI, Mario, *Concordia o tolleranza? François Baudoin (1520-1573) e i Moyenneurs*, Franco Angeli, Milano, 1984.
- VILELLA MASSANA, Josep, *Biografia de Osio de Córdoba*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2020.
- VIVES, Luis, *De la condición de los cristianos bajo el turco*, en Lorenzo RIBER (ed.) *Luis Vives, Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1955, pp. 371-394.
- WHITFORD, David M., *Lutero e Costantino*, en *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano* (Istituto della Enciclopedia italiana), vol. 3, Roma, 2013.
- WILLIAMS, Rowan, *Arrio. Herejía y tradición*, Sígueme, Salamanca, 2010.
- ZECCHINI, Giuseppe, *Costantino «episcopus paganorum»*, en Giorgio BONAMENTE, Noel LENSKI y Rita LIZZI TESTA (eds.), *Costantino prima e dopo Costantino*, Edipuglia, Bari, 2012, pp. 145-152.