

# ROMANITAS, CHRISTIANITAS: LA CIUDADANÍA EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

JUAN CARLOS SILVESTRE PAYÁ

## RESUMEN

La ciudadanía romana fue durante siglos una preciada categoría jurídica por el conjunto de derechos públicos y privados que otorgaba a su depositario. Con la llegada del cristianismo, las circunstancias sociales, políticas y legales cambiaron paulatinamente modificándola tanto en forma y extensión como en contenido hasta quedar casi irreconocible en comparación con la ciudadanía de época clásica. La ancestral *romanitas* dio paso a la *christianitas*, y con ella el ciudadano dejó de serlo para convertirse específicamente en cristiano y en romano.

*Palabras clave:* ciudadanía, cristianismo, *romanitas*, Constantino.

## ABSTRACT

Roman citizenship was for centuries a prized legal category due to the set of public and private rights that it granted to its depositary. With the arrival of Christianity, the social, political and legal circumstances gradually changed, modifying it both in form and extension as well as in content until it was almost unrecognizable compared to the citizenship of the classical era. The ancient *romanitas* gave way to the *christianitas*, and with it the citizen ceased to be a citizen to specifically become a christian and a roman.

*Keywords:* citizenship, Christianity, *romanitas*, Constantine.

En tiempos del Imperio, Roma experimentó en su seno el nacimiento y desarrollo del cristianismo, que en tan solo cuatro siglos de historia llegó a incardinarse en las más altas esferas del poder político, religioso y, en consecuencia, también social. Más que un cambio brusco de valores, el nuevo credo trajo consigo una luz renovadora con que alumbrar a los ya preexistentes. Su irrupción en el contexto de principios de nuestra era mediatizó los parámetros donde se refleja el individuo en relación con la sociedad y viceversa, de modo que *lo romano* acabó siendo absorbido y reelaborado por *lo cristiano*.

El análisis pormenorizado de los cambios que comportó la aparición del cristianismo requeriría un trabajo bien extenso que atendiera a múltiples vertientes del hecho social en relación con otros pormenores doctrinales, teológicos y religiosos. Aquí nos limitaremos a centrarnos en dos aspectos que consideramos fundamentales: la devaluación del concepto de ciudadanía y las relaciones entre la esfera política y la religiosa. Tal fue la magnitud de la influencia ejercida por el cristianismo que este, en su avasallador avance en el plano teológico y práctico, mediatizó tanto las relaciones entre el poder político -si bien su soporte acabó siendo casi exclusivamente militar- y el mando religioso como la regulación del vínculo individual que cada ciudadano mantiene con el Estado. Después de las modificaciones establecidas con la llegada del cristianismo, el horizonte ideológico del Imperio avanzará hacia un nuevo modelo de sociedad que se materializará en el régimen feudal propio de la Edad Media, muchas de cuyas características suponen el producto de la fusión de elementos romanos con elementos cristianos, o simplemente son herencia directa del imaginario cristiano.

## 1 - DE CIUDADANOS A SÚBDITOS

Durante los casi quinientos años que duró la República romana, los criterios para la diferenciación efectiva entre aquellos que podían considerarse ciudadanos romanos y aquellos que no se erigieron como una de las bases fundamentales para garantizar el orden social y su satisfactorio funcionamiento. Formar parte de la vida pública y religiosa era un requisito indispensable para actuar como un verdadero romano -esto es, un romano *de pleno derecho*-, y, en consecuencia, ser reconocido como tal por las instituciones y por la sociedad. En este sentido, era imperativo supeditar la conducta social y religiosa a los *mores maiorum*. Los requisitos que imponen los *mores* están sancionados por su carácter ancestral y su arraigo último en los fundadores y padres de Roma, y determinan si un individuo es o no susceptible de recibir la ciudadanía. Estos se mantuvieron prácticamente inalterados durante siglos en concordancia con la estabilidad social, cosa que aseguraba la continuación del modelo político republicano. Fundamentalmente, la ciudadanía romana en su significado originario y hasta tiempos del Imperio se entendía como la consecuencia de la participación del individuo en el culto a los dioses de la ciudad donde uno residiera. Sin esta afiliación activa a los actos religiosos nadie podía devenir en depositario de los derechos que, a su vez, proporcionaban y sancionaban el acceso a las instituciones de la *civitas* y a la política activa de la misma. En este sentido, la *Constitutio Antoniniana* (212 d.C.) supuso un primer paso hacia la universalización de la ciudadanía, que a la larga aparejaría también su degradación.

Dicha reforma instaurada por el emperador Caracalla, que en su ferviente admiración por Alejandro Magno buscaba convertirse en su reencarnación, perseguía hacer accesible la ciudadanía a prácticamente todos los habitantes dentro de los

lindes imperiales mediante dos medidas de base: la extensión del principio del derecho romano territorial y la reducción de categorías jurídicas de personas excluidas del derecho de ser ciudadano. Una única y misma ley vigente para todo el estado se conjugaba con la conservación de los estatutos jurídicos particulares de ciudades y provincias concretas, como atestiguan la persistencia del pretor peregrino en Roma o las constituciones imperiales posteriores que conceden la ciudadanía a grupos que en un primer momento el edicto de Caracalla no comprendía<sup>1</sup>. El emperador se ve a sí mismo como restaurador del *orbis romanus* y actúa en consecuencia: la *Constitutio* opera, pues, buscando la cohesión y la igualdad jurídica frente al espejo del modelo globalizador que intentó llevar a cabo Alejandro Magno siglos antes. La ciudadanía se convertía así en un bien muy extendido, más de lo que nunca antes lo estuvo. No obstante, más allá de la finalidad ideológica de Caracalla, el hecho es que la crisis económica y política del siglo III d.C. acució la necesidad de aumentar los ingresos del fisco, depauperado por el derroche de los emperadores para mantener al ejército a su favor, así como por el constante déficit extendido a todo el Imperio. La ampliación del número de sujetos de derecho comporta también un aumento del número de contribuyentes. Así pues, el deseo de apertura de la ciudadanía en aras de un Imperio ‘universal’ y ecuménico se compenetra con el objetivo de sanear las arcas públicas. No deja de ser probable, por otra parte, que existieran otras motivaciones de base para promulgar la *Constitutio*: razones de tipo humanitario o un anhelo de igualar el estatus de la población, equiparando de ese modo a todos los ciudadanos del

1 E. Andrades Rivas, “La transformación de la ciudadanía romana en el fin del imperio”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 39 (2017) 66.

Imperio, encajan con la línea política habitual de la dinastía severa<sup>2</sup>.

En cualquier caso, las vías del Imperio quedaban así abiertas a todos los habitantes de las provincias, de manera que la gente no totalmente romanizada también podía acceder a la ciudadanía: en este sentido, la οἰκούμενη se generaliza dentro del Imperio, acarreando una pérdida de la supremacía de que durante siglos había gozado la península itálica en general y la misma Roma en particular. Sin redefinir de forma demasiado brusca ni repentina la estructura imperial, la *Constitutio* supone una culminación del proceso de nueva romanización que se venía dando a lo largo de las décadas anteriores<sup>3</sup>. Tras la instauración del edicto de Caracalla, Roma pasaba a ser la *patria communis* de todos los habitantes del Imperio, pasando por alto distinciones basadas en religión, cultura, etnicidad o procedencia.

El concepto de una *patria communis* que ultrapasara posibles barreras como estas ya apareció esbozado por filósofos y escritores de distintas épocas, y gozó de una gran predicación en época imperial. Ya Demócrito transmite un deseo compartido de apertura en el plano político, cultural y social para alcanzar así una concepción de humanidad basada en la sabiduría y la bondad: «para el hombre sabio toda la tierra es accesible, pues el alma buena tiene por patria el mundo entero» (ἀνδρὶ σοφῶι πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρις ὁ ξύμπας κόσμος<sup>4</sup>). A su vez, Diógenes de Sínope sintetiza unas aspiraciones similares en el término κοσμοπολιτής, ‘ciudadano del mundo’, usado por él mismo por primera vez.

2 J.M. Roldán, J. M. Blázquez y A. del Castillo, *Historia de Roma. Tomo II. El Imperio Romano*, Madrid (Cátedra) 1989, 252.

3 A. Bancalari Molina, “Relación entre la *Constitutio Antoniniana* y la *Imitatio Alexandri* de Caracalla”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 22 (2000) 26.

4 Frg. 247 Diels-Kranz.

Para el cínico, es menester trascender los vínculos tradicionales de la familia, la propiedad y la ciudadanía para contemplar unas aspiraciones más universales («preguntado de dónde era, respondía ‘cosmopolita’» — ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, «κοσμοπολίτης», ἔφη<sup>5</sup>). Tras pasar por el tamiz del pensamiento estoico, el ideal del cosmopolitismo permeará al mundo latino como el paradigma de aceptación de uno mismo y del resto de personas como conciudadanos en el marco de la universalidad del λόγος en tanto que ley natural. La literatura latina, pues, seguirá transmitiendo la noción del cosmopolitismo a través de sus pensadores capitales, como Cicerón («la patria es cualquier lugar donde uno esté bien» — *patria est ubicumque est bene*<sup>6</sup>), Séneca, según el cual todo el mundo habría de vivir según la máxima *patria mea totus hic mundus est* («mi patria es todo este mundo entero»<sup>7</sup>) o bien San Agustín, que bajo la óptica cristiana establece en la máxima *omnium enim christianorum una republica est*<sup>8</sup> («es, pues, una única república de todos los cristianos») una premisa básica para la doctrina ortodoxa y para el dogma y la ideología de la Europa medieval.

Una vez alcanzada y asumida la ciudadanía cosmopolita, extensiva a todos los sujetos del territorio imperial sin reparar en diferencias dentro de este marco legal y territorial, esta devino relativamente fácil de obtener para quienes aún no participaban de ella: mediante la *manumissio iusta et legitima*, incluso los esclavos podían optar a ella. No obstante, el mayor alcance cuantitativo del atributo de ser *cives* entró en correlación directa con una degradación cualitativa del concepto. Desde época republicana, la *civitas* suponía un elemento capital en el ajuar de valores cristianos: una cualidad inherente al

5 Diógenes Laercio, 6.63

6 *Tusculanae disputationes*, 5. 108. 6.

7 *Epistulae*, 3. 28. 4.

8 *De opere monachorum*, 1. 33.

ciudadano que goza de una serie de derechos y deberes que lo identifican y lo definen en el seno de un marco de pertenencia compartido y comunitario. Comprendía, pues, una dimensión de base étnico-cultural, de suerte que el acceso a ella quedaba vedado a grupos reducidos de individuos relacionados entre sí por vínculos gentilicios y con una procedencia étnica y nacional romana común<sup>9</sup>. A pesar de que este fuera el concepto originario, durante el siglo III d.C. comenzó su avance hacia un alejamiento y abandonamiento de su carga ideológica y legal originaria. La pujante expansión territorial del Imperio hizo que el territorio de jurisdicción romana alcanzara unas dimensiones vastísimas. Así, la idea de Caracalla de instaurar una única ley aplicable por igual a todo este espacio resultaba demasiado ambiciosa y simplista, pues las condiciones materiales, sociales, económicas y religiosas de Hispania o la Galia distarían con mucho de ser parejas a las de Capadocia o las de la misma Italia: la aplicación de una misma ley, por tanto, distaría de ser satisfactoria por completo en todos los rincones de una demarcación que se extendía por todo el Mediterráneo. Además, la crisis del siglo III d.C. dejó malheridos los cimientos de la estructura de comercio, agricultura e industria predominante hasta el momento dentro de la sociedad romana, cuyo tejido básico era de tipo esclavista y liberal. Así, las consecuencias de la crisis, añadidas a una estructuración política basada casi de forma permanente en una monarquía semiabsolutista de corte militar<sup>10</sup>, culminaron en una desintegración del marco comunitario tradicional -casi ancestral- para la ciudadanía. En consecuencia, esta se redujo a un concepto de orden jurídico-político, desprovisto de la trascendencia legal y social que la caracterizó

9 F. J. Andrés Santos, "Ciudadanía romana y cosmopolitismo moderno", *Hispania Antiqua* 31 (2007) 262.

10 E. Andrades Rivas, "La transformación de la ciudadanía romana en el fin del imperio", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 39 (2017) 70.

durante tantos siglos y la convertía en algo deseable por quienes no la ostentaban.

En este sentido, las implicaciones de la *civitas* también se renovaron, a la vez que también se degradaban. Las obligaciones del *cives* pasaron a reducirse al reconocimiento de un ordenamiento jurídico común y la asunción de los valores republicanos, que se continuaban manteniendo en apariencia pese a que el poder se concentraba en una única mano desde que Augusto iniciara el dominado. Ahora bien: dicha asunción ya no era observada en el ámbito público con el mismo celo que durante la república, puesto que las reglas morales republicanas mantenían un estrecho vínculo con la religiosidad pagana, que ya había dejado de ser el culto mayoritario y el único aceptado por el pueblo y por el poder. De esta manera, el patriotismo político que daba sentido al tejido social y religioso se reducía a lo aparente, ya que en la práctica la participación individual en los asuntos públicos era muy reducida, acotada, como máximo, a la esfera local. En el plano moral, los *mores maiorum* continuaban siendo la égida bajo la cual plegarse, pero de facto no tenía ningún sentido actuar arreglo a los mismos: el contexto en que nacieron y maduraron los *mores* ya no existía, el marco teórico no asumía unos usos y costumbres que chocaban frontalmente con el contexto real. De esta manera, tanto los *mores* como la *libertas*, esto es, la capacidad de todo ciudadano para participar de las instituciones en algún momento de su vida, ambos sostenes y garantes del sistema político, moral, religioso y social desde inicios de la república, dejaron de tener sentido como herramientas para significar, comprender y codificar el Imperio y su funcionamiento. El siglo III d.C. asiste a la mutación del patriotismo tradicional en mero acatamiento y subordinación; se consuma así la pérdida de la libertad política y de los derechos individuales ante una poderosa maquinaria estatal militarizada y de tipo monárquico. Dentro de las fronteras del



Imperio queda, por tanto, un amplio conglomerado de sujetos agrupados bajo una misma condición común y transversal a su vez fuertemente devaluada y desprovista del contenido político y participativo que siempre la había caracterizado. Roma acabó deviniendo aquella cosmópolis que postularon tantos pensadores, pero pagó el alto precio de desprender a sus ciudadanos de aquellos valores que tiempo atrás fueron la base de una ciudadanía más excluyente y reducida pero con mayor valía moral, política y pragmática. Ya no hay lugar para ciudadanos equiparados legal y jurídicamente; sólo para súbditos sometidos a un único poder. En este sentido, la ciudadanía deviene casi más una carga que un privilegio, pero continuaba siendo un bien demandado por los derechos y garantías públicas que concedía a su beneficiario. Más adelante, a partir de Diocleciano (284 d.C.) y a lo largo de todo el bajo imperio, la *civitas* perderá por completo su significación política real, reduciéndose a un mero *nomen iuris*.

## 2 – CONSTANTINO: CRISTIANISMO Y PODER

En el plano religioso, durante los siglos II y III d.C. se dirimieron importantes disquisiciones teológicas que perseguían, por un lado, moldear una idea estable del concepto de ortodoxia y los preceptos que se habían de desprender de ella para establecer una liturgia con la que participar activamente de la religión, y, por otro, hacer lo mismo con respecto a la noción de herejía a fin de reconocerla, señalarla, evitarla y, en último término, castigarla. En esta línea, se va clarificando la ortodoxia en términos tanto de identidad como de ipseidad, haciéndose fuerte en ambas direcciones. Son precisamente los partidarios de la fe ortodoxa quienes sienten una acuciante necesidad de constituirse en un organismo estable en aras de mantener más fácilmente el poder religioso en su aspecto fáctico y la fuerza sobre la razón teológica en el plano doctrinal.

Durante prácticamente todo el siglo II d.C. la capitanía militar y política -ambas en contacto estrecho, a menudo confundidas y en ocasiones incluso invertidas- recayó sobre individuos y círculos de creencias todavía cimentadas en el politeísmo y la religión tradicional. Lejos de tomar una deriva en extremo novedosa o rompedora, el cristianismo, en su rol del recién llegado que escala posiciones con rapidez, recoge y asume en primer término los paradigmas organizativos de las entidades religiosas preexistentes, las cuales eran, evidentemente, de tipo pagano. De esta manera, las primerizas comunidades paulinas se regían según los dones espirituales (χάρισμα) que el propio Espíritu revelaba a los maestros y profetas a través de comunicación directa, de suerte que el reparto de funciones concretas dentro del entramado religioso no estaba del todo bien dibujado. Pese a esta ambigüedad de papeles dentro de la iglesia carismática, este procedimiento había de conducir a la unidad, tal como estaba escrito<sup>11</sup>. Con todo, la necesidad de supervivencia frente al resto de cultos ya adyacentes y secundarios pronto motivó el paso a una estructura jerárquica. Tras un centenar de años ensayando modelos organizativos ya puestos en práctica en época imperial, a mediados del siglo II d.C. se encontró la solución: la sucesión apostólica. Ya esbozada por Pablo de Tarso e Ignacio de Antioquía<sup>12</sup>, esta se basaba en una especie de transmisión de fe entre los obispos y sus sucesores en el cargo, habiendo estado los primeros obispos designados en contacto con los propios apóstoles, quienes les habrían sancionado para sucederlos en el cargo. Quedaría así una línea sucesoria divinizada y justificada desde el principio<sup>13</sup>. La nueva religión quedaba así

11 Διαίρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα. «Hay diversidad de dones espirituales, pero el espíritu es el mismo» (Corintios 1.12. 4).

12 A. Piñero, *Los cristianismos derrotados*, Madrid (Edaf) 2007, 165

13 Además de Pablo de Tarso e Ignacio de Antioquía, personalidades literarias cristianas retomaron esta idea en sus escritos a fin de continuar

conformada según una estructura de raigambre divina que además favorecía su propio orden intestino, delimitando y concretando las funciones que corresponden a cada grado de la jerarquía.

El avance del cristianismo progresaba a pasos agigantados. Los cambios en el plano doctrinal y teórico eran importantes en la medida en que su concreción, sus límites y sus posibilidades determinaban el equilibrio de poderes y modulaban en cierto grado la paz social del Imperio. Con el auge de la nueva religión, el número de conversos que se adherían a ella aumentaba considerablemente, de manera que la balanza pronto se empezó a decantar del lado de los cristianos. A pesar de todo esto, el hito determinante que catapultó al nuevo credo a la cátedra doctrinal de Europa no fue otro que Flavio Valerio Constantino. En ostentar el poder desde el año 306 d.C., en la época de Constantino los cristianos conversos

justificando la sacralidad del orden jerárquico de la Gran Iglesia, favoreciendo la legitimidad de su estructura y reforzando su imagen hacia afuera. Se expresa así Tertuliano al respecto: *Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspirat, ueritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit*, «si esto es así, por tanto, es evidente que toda doctrina, que concuerda con las iglesias apostólicas, matrices y orígenes de la fe, ha de ser considerada verdad: sin duda, siendo esto así, que las iglesias lo recibieron de los apóstoles, los apóstoles de Cristo y Cristo de Dios» (*De praescriptione haereticorum*, 21. 4). Más tarde, también el padre de la Iglesia Orígenes se aproxima al concepto de sucesión apostólica precisamente en la misma obra en que defiende conceptos tan exitosos para el cristianismo con la Trinidad y la resurrección. Lo hace en estos términos: ἄλλ' ἐξ ἐπιπνοίας ἐπιπνοίας τοῦ ἁγίου πνεύματος βουλήματι τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ταῦτα ἀναγεγράφθαι καὶ εἰς ἡμᾶς ἐληλυθέναι, τὰς φαινομένας ὁδοὺς ὑποδεικτέον, ἐχομένοις τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανοῦ ἐκκλησίας, «[En referencia a las sagradas escrituras] a partir de la inspiración del Espíritu Santo de acuerdo con el propósito del padre de todas las cosas y a través de Jesucristo se han registrado estas cosas y han llegado hasta nosotros por los caminos iluminados que tienen que interpretarse por los que se aferran al canon de Jesucristo de acuerdo con la sucesión de los apóstoles de las iglesias celestiales» (*Περὶ ἀρχῶν*, 4. 2. 2).

mantenían una visión profundamente utilitarista de la religión. Así, frente a la conversión motivada por la asunción personal de los valores de la *Vita Christi*, se daba en no pocas ocasiones una conversión de tipo colectivo<sup>14</sup>, adoptada por un grupo determinado según se postularan ante el cristianismo el resto de individuos de su entorno. El acomodamiento social e institucional, pues, iba muchas veces por delante de la profesión de fe. Y es que en el siglo IV d.C. la 'conversión' todavía era algo indefinido jurídica y conceptualmente. Lejos de abrazar una conversión basada en la renovación de valores éticos reflejados en la forma de abordar la vida y de comportarse para con el resto de individuos, durante los siglos III y IV estaba todavía reducida a una expresión metafórica asociada a una transformación personal mediante el conocimiento<sup>15</sup>. Dentro de esta imprecisión el converso cuenta con un amplio margen de actuación, de suerte que quien deseara formar parte de las filas cristianas por motivos prácticos no tenía ni impedimentos para hacerlo ni obligaciones que lastraran su decisión. La Gran Iglesia, a su vez, ve ampliar sus filas y, de hecho, muchas celebridades cristianas -Arnobio, Fírmico Materno, Agustín de Hipona o Paulino de Nola- accedieron a la fe mediante una de estas conversiones inexactas y ambiguas. Este torrente de conversiones contrasta, empero, con la postura de Constantino, quien se adhirió durante sus primeros años en el poder a los cultos tradicionales, sobre todo en cuanto a aspectos de práctica ritual y adoración personal, respetando, eso sí, la maquinaria de la Iglesia y avance de su credo. En su paulatino acercamiento a la religión cristiana, el emperador se acogió durante un breve periodo de tiempo al

14 Sobre los distintos tipos de conversión puede encontrarse un completo estudio en E. Moreno Resano, "Constantino y su relación personal con el cristianismo: de la piedad tradicional a la conversión", *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 18 (2013) 179.

15 *Ibíd.*, p. 178.

culto de un dios henoteísta de nombre desconocido: una divinidad de corte tradicional, protectora de la figura del emperador y superior a cualquier otro poder<sup>16</sup>. De esta manera, Constantino se personaba revestido de cualidades semidivinas. En este sentido, un rétor anónimo transmite cierta visión del emperador a plena luz del día según la cual contempló a Apolo acompañado por la Victoria: ambos le ofrecieron coronas de laurel presagiándole treinta años de triunfos, tras lo cual el emperador se reconoció en este dios<sup>17</sup>. En 314, Constantino hará pública su acogida de Dios como divinidad protectora personal: no sería, no obstante, una conversión arreglo a las tendencias sociales de su época sino más bien lo contrario. La posición de poder casi absoluta del emperador, que en poco tiempo acabará haciéndose extensiva sobre todo el Imperio, sostiene una concepción del culto en términos tradicionales: el cristianismo lo protege como figura política y le garantiza la autoridad imperial. Los propagandistas cristianos se afanaron en justificar que la firmeza del compromiso de Constantino con los cristianos es firme desde el mismo momento de la conversión. Asevera Lactancio que su primera medida como emperador no fue otra que establecer una *sanc-tio* sobre todas las religiones: *Suscepto imperio Constantinus Augustus nihil egit prius quam Christianos cultui ac deo suo reddere. Haec fuit prima eius sanctio sanctae religionis restitutae*<sup>18</sup> («Recibido el imperio, Constantino Augusto no llevó a cabo nada antes de devolver a los cristianos a su culto y a su dios. Esta fue su primera sanción sobre el restablecimiento de la sagrada

16 Los *Panegyrici Latini* ofrecen información muy interesante acerca de diferentes aspectos de la religiosidad Constantino. Véase, por ejemplo, *Pan. Lat.* 12, 13, 2.

17 E. Moreno Resano, “Constantino y su relación personal con el cristianismo: de la piedad tradicional a la conversión”, *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 18 (2013) 18.

18 *De mortibus persecutorum*, 24. 9.

religión»). No deja de ser un testimonio dudoso en la medida que la obra en cuestión data de un tiempo en que ya existían compromisos oficiales firmes del emperador con los cristianos y su doctrina, pero al momento en que se refiere el autor en el pasaje es bastante probable que no se hubiera establecido esta legislación, al menos como primera medida en calidad de *princeps*.

Si bien su conversión le reportó numerosos beneficios en vistas a justificar su posición de poder, el logro definitivo tanto para el cristianismo como para Constantino fue el Edicto de Milán (313), considerado por los autores cristianos de la época y posteriores como el inicio de la política imperial en favor de los cristianos. Esta legislación se fundamentaba sobre el preexistente Edicto de Galerio, que en origen decretaba plena tolerancia hacia todas las religiones existentes dentro del imperio: postulaba, en suma, una amplia libertad de culto extensiva a cualquier creencia. Ahora bien, las enmiendas de Constantino y Licinio coartaron la liberalidad inicial del decreto. A través del edicto se haría efectivo un reparto de tierras entre Constantino y Licinio, con el corte en Nicomedia. Licinio, por su parte, quería favorecer a los cristianos en un grado mayor al que podría haber aspirado Galerio, pues su corte se iba a fijar en Nicomedia y le convenía entablar buenas relaciones con el personal palatino. A su vez, Constantino buscaba un acercamiento espoleado por una afinidad verdaderamente religiosa. La población cristiana, sabedora de la intención de cada parte, da su apoyo a Constantino, que asume casi plena potestad frente a un adversario debilitado y de menor popularidad. Dada su posición, el emperador troca la tolerancia inicial del edicto en una política de apoyo manifiesto a la Gran Iglesia<sup>19</sup>, procurándose a la larga una legitimidad

19 R. Teja, "El poder de la Iglesia imperial: el mito de Constantino y el papado romano", *Historia Antiqua* 24 (2006) 67.

sancionada por el mismo Dios para gobernar y, si es menester, hacer la guerra<sup>20</sup>. La obra de Lactancio permite perfilar las diferencias entre ambos edictos. La ambición principal del de Galerio no era otra que la de mantener el orden público: la advertencia de evitar desórdenes públicos se dirige por igual a fieles de cualquier doctrina poniendo la paz social por encima de cualquier credo:

*Atque cum plurimi in proposito perseverarent ac videremus nec diis eosdem cultum ac religionem debitam exhibere nec Christianorum deum observare, contemplatione mitissimae nostrae clementiae intuentes et consuetudinem sempiternam, qua solemus cunctis hominibus veniam indulgere, promptissimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam. Ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant.*

No obstante, dado que muchos han insistido en su propósito y hemos constatado que ni prestan a los dioses el culto ni la veneración que se les debe, ni podemos tampoco honrar al dios de los cristianos, en virtud de nuestra benevolísima clemencia y de nuestra habitual costumbre de conceder a todos el perdón, hemos juzgado oportuno extender también a ellos nuestra muy manifiesta indulgencia de manera que puedan de nuevo ser cristianos y puedan reconstruir sus lugares de culto, a condición de que no hagan nada contrario al orden establecido. (*De mortibus persecutorum*, 34. 4)

Antes del edicto, los cristianos quedaban privados de participación activa en la pública romana, que continuaba en gran medida ligada a la vinculación y la práctica de los cultos tradicionales, esto es, paganos. A pesar de que aceptaban la legitimidad del principado como institución política ante la cual supeditarse y bajo la cual regirse, habían de abstenerse

20 En efecto, las tensiones entre Constantino y Licinio culminaron en dos guerras civiles recamadas de carácter de 'guerra santa' durante dos períodos breves, 314-316 y 323-324. Constantino salió vencedor de ambas, reafirmando su potestad sobre la totalidad del territorio y el favor de la población cristiana.

de ocupar cargos públicos. La situación jurídico-política de la población cristiana dio un vuelvo tras la legislación constantiniana. En cuanto a política religiosa, el edicto trajo consigo la *libera potestas sequendi religionem*, extensiva y con efectos para todo el Imperio y sus residentes, fueran o no cristianos. A su vez la Gran Iglesia, fuertemente estructurada en su dimensión interior, con un concepto de ortodoxia ya delineado y con un acervo de fieles más que notable, pasaba a poder operar con una autonomía bien holgada que además venía sancionada por las creencias particulares del emperador. El aparato de poder de la Iglesia pronto autorizó expresamente a los laicos para el ejercicio de las magistraturas públicas, al menos el cargo de gobernador de la provincia, bajo el constante arbitrio, eso sí, de los obispos del lugar<sup>21</sup>. Además, las autoridades de la Iglesia pronto pasaron a ser incluidas en el *cursus honorum* imperial. Desde su posición de poder ajena a las esferas políticas, pero con una capacidad de influencia al menos equiparable a la del emperador, estas autoridades presionaron para que la ciudadanía y los derechos inherentes a la misma fueran otorgados exclusivamente a aquellos que hubieran cumplido con el sacramento del bautismo. De esta manera, bárbaros, paganos, herejes y judíos quedarían excluidos de la protección de la ley romana, hecho que lejos de desestimarse sería algo irreversible a partir del emperador Teodosio<sup>22</sup>. El cristianismo estaba proponiendo el mismo esquema que siglos atrás había provocado la exclusión de sus fieles del concepto de ciudadanía, esto es, excluir de la misma a los extranjeros que no compartieran el culto cívico oficial, tal como hicieron los atenienses o los propios romanos de la República.

21 E. Moreno Resano, "El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época", *Anuario de la historia de la Iglesia* 22 (2013) 85.

22 E. Andrades Rivas, "La transformación de la ciudadanía romana en el fin del imperio", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 39 (2017) 72.



En tan solo doscientos años de historia, la doctrina cristiana se ha convertido en una potente y organizada maquinaria que desde Constantino tendrá relación directa con las dinámicas del poder imperial, con un consecuente impacto en la noción de qué significa ser ciudadano. El vínculo entre el emperador y la religión avanzaba en términos de retroalimentación, ya que si la Iglesia se benefició de la conversión de Constantino en los términos que hemos visto, él ambicionaba por su parte establecer una nueva condición de *princeps* reconocida y amparada por la protección divina. La nueva religión se hace servir como una poderosa herramienta para proporcionar la tan necesaria cohesión ideológica en el seno del Imperio, ahora unificado y sometido por completo en las manos del emperador<sup>23</sup>. El panegirista Eusebio de Cesarea, que trató con profusión la vida del mandatario, denomina a éste ἐπισκοπος τὸν ἔκτον, ‘obispo de los de fuera’, epíteto que el emperador, lejos de rechazar, asume sin vacilar y hasta se incluye a sí mismo entre los apóstoles afirmándose a sí mismo como el decimotercero. Esta ambición se apercibe en el sepulcro de la Iglesia de los Santos Apóstoles de Constantinopla, en la cual el emperador quería ser enterrado en una tumba rodeado de reliquias de los doce apóstoles, ocupando él la posición central. Constantino pasaría a regular, según Eusebio, todos los aspectos de la Iglesia dejando que los sacerdotes se ocuparan de aquellos relativos al culto. Así lo transmite Eusebio<sup>24</sup>: ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἔκτος ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἶην («Mientras vosotros sois obispos de aquello que está dentro de la Iglesia, yo he sido constituido por Dios obispo de aquello que está fuera»). La sacralidad que reviste la figura constantiniana

23 R. Teja, “El poder la de Iglesia imperial: el mito de Constantino y el papado romano”, *Historia Antiqua* 24 (2006) 68.

24 *Vita Constantinis*, 4. 24.

se debe en parte a estos escritores que loaron y justificaron la vinculación del emperador con la divinidad. Además de Eusebio, Lactancio fue uno de los más fervorosos propagandistas de Constantino, a quien tenía por un verdadero mito hagiográfico<sup>25</sup>. La segunda edición de su *Divinae Institutiones* (324-325) se abre con una dedicatoria al emperador: *Constantine imperator maxime, qui primus romanorum principum, repudiatis erroribus, maiestatem Dei singularis et veri et cognovisti et honorasti* («Constantino, emperador supremo, quien es el primero de entre los primeros romanos, rechazadas las equivocaciones has conocido y has venerado la majestad del Dios único y verdadero»). Mediante estas palabras Lactancio reconoce en Constantino al primer emperador romano que rechazó expresamente la tradición tradicional para asumir otra como verdadera, incidiendo en los títulos propios de su dignidad, *imperator* y *maximus*. Un aspecto institucional también muy relevante es la *maiestas* que se le reputa, ya que no corresponde propiamente al emperador sino a Dios, quien como demiurgo de toda la creación es el soberano de la misma y a quien, por tanto, todo le está sometido. En reconocer Constantino la majestad divina, recoge también los deseos que puedan emanar de esta<sup>26</sup>. Con Constantino cristianismo y poder devienen una la misma cosa.

### 3 – CONCLUSIONES

- 1) El atributo de la ciudadanía romana nunca llegó a desaparecer con el cambio social y político que trajo consigo la llegada y ascenso del cristianismo, sino que fue reelaborada en función de la nueva ideología domi-

25 R. Teja, “El poder la de Iglesia imperial: el mito de Constantino y el papado romano”, *Historia Antiqua* 24 (2006) 63.

26 E. Moreno Resano, “El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época”, *Anuario de la historia de la Iglesia* 22 (2013) 8.

nante. En cuanto al contenido de la ciudadanía, la inveterada *romanitas*, que determinaba un modo de vida al que había de plegarse cualquier *civis romanus*, fue impregnada de valores cristianos. De esta manera, continuaban siendo imperativos una liturgia común, unas creencias compartidas y una conducta regida según la religión exigía, pero sólo en apariencia y en lo teórico, pues no se exigía una participación activa y ejercicio constante de la fe. La *christianitas*, la *romanitas* cristianizada, se erige como referente existencial para el individuo en sí mismo y como ser social.

- 2) La original dimensión participativa y cultural del concepto tradicional de ciudadanía romana tenía por propósito acentuar el patriotismo y el sentimiento común. Con la *christianitas*, empero, esto desapareció en la medida en que no era necesario profesar una sincera religiosidad, sino que bastaba con la voluntad de supeditarse al Estado y obedecerlo ciegamente. Así pues, la referencia para distinguir a los romanos de los no romanos ya no existía, de suerte que el criterio de acceso a la condición de ciudadano se reduce a una relación de vasallaje *avant la lettre*. Pese a que el marco legal y la jurisdicción devienen más igualitarios, los ciudadanos quedan desposeídos de esta condición para ser súbditos de un imperio y de un emperador. La ciudadanía, por tanto, pierde su significado real, moral y pragmático.
- 3) El cristianismo vuelve a infundir sentido a una concepción de ciudadanía que en los últimos años en que mantuvo sus referentes tradicionales politeístas era ya un fenómeno desdibujado e inconcreto. El culto cristiano sumaba adeptos en detrimento del culto politeísta, de manera que el espacio privilegiado que antes

ocupaba el paganismo en las esferas institucionales pasa a ser dominio del cristianismo. La relación entre poder y religión se mantiene, con la diferencia sustancial de que se produce un cambio en el referente religioso sustituyendo a las divinidades tradicionales por el Dios único y verdadero. La ciudadanía vuelve así a cobrar un sentido: ya no comporta solo una banal relación jurídico-política en el plano terrenal, sino que a la vez que uno se convierte en ciudadano romano accede también al derecho de ser susceptible de salvarse y alcanzar la vida eterna.

- 4) La identidad romana se vio en la necesidad de ser repensada a través de la nueva fe preponderante. A principios del siglo V, tras haber cambiado el plano cultural y la manera de definirse respecto al grupo predominante o dentro de él y con una amplia mayoría de habitantes dentro de las fronteras que profesaban el cristianismo ortodoxo, era necesaria una nueva forma de definir al individuo usando el lenguaje de las nuevas vías de pensamiento. Si los pensadores de época republicana definían y reforzaban la identidad romana a partir de la religión y la cultura del momento, tras la caída del Imperio occidental las autoridades literarias tendían a forjar una autoafirmación basada en la diferencia, en la alteridad. Hay un traspaso de la ipseidad a la identidad, de la definición según las propias cualidades y atributos a la definición reaccionaria.

BIBLIOGRAFÍA

- A. Bancalari Molina, "Coexistencia o enfrentamiento entre el derecho romano y los derechos locales de las provincias", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 26 (2004) 25
- A. Bancalari Molina, "La Constitutio Antoniniana: aproximaciones, significado y características", *Semanas de Estudios Romanos* 9 (1998) 57
- A. Bancalari Molina, "Relación entre la Constitutio Antoniniana y la Imitatio Alexandri de Caracalla", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 22 (2000) 17
- A. Busetto, "The Idea of Cosmopolitanism from Its Origins to the 21st Century» en L. Cecchet y A. Busetto (eds.), *Citizens in the Graeco-Roman World*, Leiden (Brill) 2017, 302
- A. Piñero, *Los cristianismos derrotados*, Madrid (Edaf) 2007
- C. Rapp, "City and citizenship as Christian Concepts of Community in late Antiquity", en C. Rapp y H.A. Drake (eds.), *The city in the Classical and Post-classical World*, Cambridge (Cambridge University Press) 2013, 153
- D. Hernández de la Fuente, *Breve historia de Bizancio*, Madrid (Alianza Editorial) 2018
- E. Andrades Rivas, "La transformación de la ciudadanía romana en el fin del imperio", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 39 (2017) 61
- E. Moreno Resano, "Constantino y su relación personal con el cristianismo: de la piedad tradicional a la conversión", *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 18 (2013) 175
- E. Moreno Resano, "El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época", *Anuario de la historia de la Iglesia* 22 (2013) 83
- F. J. Andrés Santos, "Ciudadanía romana y cosmopolitismo moderno", *Hispania Antiqua* 31 (2007) 253
- H. Diels y W. Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín (Weidmann) 1966
- J.M. Roldán, J. M. Blázquez y A. del Castillo, *Historia de Roma. Tomo II. El Imperio Romano*, Madrid (Cátedra) 1989
- R. Teja, "El poder de la Iglesia imperial: el mito de Constantino y el papado romano", *Historia Antiqua* 24 (2006) 63.

