

La quema de libros heréticos en el *Codex Theodosianus* XVI,5

María Victoria ESCRIBANO PANO¹

Universidad de Zaragoza
vescriba@unizar.es

En un edicto salido de la cancellería de Honorio, en 405, se prohibía evocar la memoria de maniqueos y donatistas, como si de enemigos públicos se tratase, y se amenazaba a quienes se mezclasen con ellos con hacerlos caer en los lazos de las numerosas leyes antiheréticas dictadas en los años previos. Para los reincidentes en *seditio* por convocar reuniones se anunciaba la puesta en marcha de los *aculei* de una *commotio* más violenta². La ley, además de ser un ejemplo de la retórica de la violencia incorporada al lenguaje legal con fines intimidatorios³, es una muestra elocuente de la voluntad imperial de impedir el recuerdo del herético mediante la eliminación de su nombre: equivalía a su aniquilación social. La misma intención de abolir la memoria de los heréticos inspira las leyes que ordenan quemar sus escritos, máxime si se tiene en cuenta la intensa utilización de los textos, como instrumento de defensa, de creación de opinión, de justificación y de desautorización del oponente, en el transcurso de las controversias teológicas del s. IV y, en consecuencia, la amplia producción escrita a que dieron lugar⁴.

En efecto, la quema pública de escritos es una forma violenta de condenar al silencio al enemigo político o religioso con larga tradición en el mundo greco-romano, como ha estudiado Wolfgang Speyer⁵. Augusto, Tiberio, Septimio Severo, Dio-

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de Investigación HUM 2005-00209, subvencionado por la DGICYT del Ministerio de Educación y Ciencia.

² *CTh.16.5.38: Idem AA. et Theodosius A. edictum. Nemo Manichaeum, nemo Donatistam, qui praecipue, ut comperimus, furere non desistunt, in memoriam revocet. Una sit catholica veneratio, una salus sit, trinitatis par sibique congruens sanctitas expetatur. Quod si quis audeat interdictis sese illicitisque miscere, et praeteritorum innumerabilium constitutorum et legis nuper a mansuetudine nostra prolatae laqueos non evadat et si turbae forte convenerint seditionis, concitatos aculeos acrioris commotionis non dubitet exsurgendos. Dat. prid. id. feb. Ravennae Stilichone II et Anthemio cons. (405 febr. 12).*

³ Vid. M.V. Escribano, "Formas de violencia contra los heréticos en *CTh* XVI, 5 (de haereticis)", eds. G. Bravo-R. González, *IV Coloquio de la AIER, Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid, 2007, pp. 69-91.

⁴ Sobre la importancia tradicional de los textos en relación con la religión vid. M. Beard, "Ancient Literacy and the Function of the Written Word in Roman Religion", eds. M. Beard et alii, *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor MI, 1991, pp. 35-58.

⁵ Sobre la quema de libros en la Antigüedad, vid. F. H. Cramer, "Bookburning and Censorship in Ancient Rome. A Chapter from the History of Freedom of Speech", *Journal of the History of Ideas* 6 (1945), pp. 157-196 y W. Speyer, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart, 1981.

deciano y el mismo Constantino, entre otros, habían mandado al fuego los escritos de quienes hubieran deseado ver arder, en una simbólica sustitución, por representar un peligro público. También era un ritual de expiación con el que se pretendía erradicar la polución religiosa⁶. Ambos componentes ideológicos, la eliminación simbólica y la purificación ritual, confluyen en su uso como castigo contra los heréticos en dos *constitutiones* del libro XVI del *Codex Theodosianus*. Mi propósito es analizarlas y argumentar que esta utilización es inseparable de la deliberada e interesada asociación de la herejía con la magia. Desde las XII Tablas⁷, el poder maléfico de las palabras aparece tipificado como práctica vedada y ya en las *Sententiae Pauli* se recoge la condena al fuego de los libros mágicos⁸. Diocleciano utilizó este precedente legal para ordenar la quema de los escritos maniqueos en su rescripto de 302⁹.

La primera de las leyes es la *constitutio CTh* 16,5, 34 suscrita el 4 de marzo de 398, por Arcadio, a instancias de su poderoso *praepositus sacri cubiculi*, el eunuco Eutropio¹⁰. En ella los escritos de los heréticos, en este caso de los eunomianos, eran

⁶ D. Sarefield, "Bookburning in the Christian Roman Empire: Transforming a pagan Rite of Purification", ed. H. Drake, *Violence in Late Antiquity, Perceptions and Practices*, Aldershot, 2006, pp. 287-296. Cfr. H.J. Hillerbrand, "On Book Burnings and Book Burners: Reflections on the Power (and Powerlessness) of Ideas", *Journal of American Academy of Religion* 74 (2006), pp. 593-614.

⁷ 8,1: *qui malum carmen incantassit* (Plin. *NH* 28,18).

⁸ PS 5,23,17: *Magicae artis conscios summo supplicio adfici placuit, id est bestiis obici aut cruci suffigi. Ipsi autem magi vivi exuruntur. 18. Libros magicae artis apud se neminem habere licet: et penes quoscumque reperti sint, bonis ademptis, ambustus his publice, in insulam deportantur, humiliores capite puniuntur. Non tantum huius artis professio, sed etiam scientia prohibita est.*

⁹ *Mos. et Rom. Legum Collatio* 15, 3,6: *Iubemus namque auctores quidem ac principes una cum abominandis scripturis eorum seueriori poenae subici, ita ut flammis ignibus exurantur.* E. H. Kaden, "Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian", *Festschrift Hans Lewald*, Basel, 1953, pp. 55-68; E. Volterra, "La costituzione di Diocleciano e Maximiano contri i Manichaei", *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma, 1966, pp. 27-50; P. Brown, "The Difussion of Manichaeism in the Roman Empire", *JRS* 49 (1969), pp. 91-103. En cuanto a la fecha, vid. S. Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronouncements and Government A.D. 284-324*, Oxford, 1996, p. 135. Además de 302, otras tres fechas coinciden con una posible presencia imperial en Alejandría: 287, 297 y 307. Los argumentos a favor de 302 en T.D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge Mass. y London, 1982, p. 55, n.41.

¹⁰ Eutropio no era un cualificado jurista, aunque ejerció jurisdicción en persona, según Claudiano (Claudian. *In Eutropium*, 1,229-234). No obstante, influyó de manera decisiva en la legislación promulgada bajo su administración y sabemos por Filostorgio (Philostorg. *HE* 11,5) que fue el promotor de la ley que comentamos. Vid. T. Honoré, "Eutropius' Lawyer (396-399) and other Quaestors of Arcadius (394-408)", *ZRG* 112 (1995), pp. 172-194, que identifica al *quaestor* responsable de la formalización de las leyes entre 396 y 399 con un experto en *iuris scientia*. Que el mencionado *quaestor* fuese el responsable del estilo de la *constitutio CTh* 16, 5,34. 398, no significa que fuese el inspirador intelectual de su contenido. Vid. las observaciones al método de Honoré en J. Harries, "The Roman Imperial Quaestor from Constantine to Theodosius II", *JRS* 78 (1988), pp. 148-172, esp. 150-152 y las críticas abiertas de G. De Bonfils, "Considerazione sui quaestores e la questura tardoantica. Un confronto con The Law in the Crisis of Empire di T. Honoré", *SDHI* 66 (2000), pp. 289ss. Sobre el poder de Eutropio, Zos. *NH* 5,9,2; 11,1; 12,1; Pallad. *Dial.* 5, 53; Eun. fr. 69; Claud. *In Eutrop.* 1, 105. Vid. Alan Cameron, *Claudian, Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, 1970, pp. 124-155; G. Albert, *Goten in Kostantinopel. Untersuchungen zur öströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.*, Paderborn, 1984, pp. 38-46; J.H.W. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, 1991, pp. 89-110; Alan Cameron – J. Long

equiparados legalmente con códices mágicos, como tales condenados al fuego y su posesión tipificada como *crimen* de *maleficium* y, en consecuencia, penada con la muerte¹¹. En sí misma, representa la disposición más grave en la represión penal de los eunomianos –la mención de los montanistas es accesorio, según se puede deducir de la información que proporciona Filostorgio¹², nuestra principal fuente sobre los neoarrianos–, al fijar, por primera vez en una *constitutio*, la incriminación por maleficio para los poseedores de libros heréticos.

La ley iba dirigida al prefecto del pretorio de Oriente Eutychianus¹³ y su finalidad era la exclusión social de los eunomianos para acabar con su proselitismo tanto en los medios urbanos como rurales.

Este propósito había sido largamente perseguido –desde 381– por Teodosio¹⁴, que fue el primero en denominar así –eunomianos– a los seguidores de Eunomio el capadocio¹⁵,

with L. Sherry, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1993, pp. 6-8, 115-119, 227-230; H. Scholten, *Der Eunuch in Kaisernähe. Zur politischen und sozialen Bedeutung des praepositus sacri cubiculi im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr.* Frankfurt/M, 1995; y E. Burrell, “Claudian’s in Eutropium liber alter. Fiction and History”, *Latomus* 62 (2003), pp. 110-138.

¹¹ *CTh*.16.5.34. *Idem AA. Eutychiano praefecto praetorio. Eunomianae superstitionis clerici seu Montanistae consortio vel conversatione civitatum universarum adque urbium expellantur. Qui si forte in rure degentes aut populum congregare aut aliquos probabuntur inire conventus, perpetuo deportentur, procuratore possessionis ultima animadversio punito, domino possessione privando, in qua his consciis ac tacentibus infausti damnatae conventus probabuntur agitati. Si vero in qualibet post publicatam sollemniter iussione urbe deprehensi aut aliquam celebrandae superstitionis gratia ingressi domum probabuntur, et ipsi adempts bonis ultima animadversio ne plectantur et domus, in qua ea sorte, qua dictum est, ingressi nec statim a domino dominave domus expulsi ac proditi fuerint, fisco sine dilatione societur. Codices sane eorum scelerum omnium doctrinam ac materiam continentes summa sagacitate mox quaeri ac prodi exerta auctoritate mandamus sub aspectibus iudicantium incendio mox cremandos. Ex quibus si qui forte aliquid qualibet occasione vel fraude occultasse nec prodidisse convincitur, sciat se velut noxiorum codicum et maleficii crimine conscriptorum retentorem capite esse plectendum. Dat. III non mart. Constantinopoli Honorio a. IIII et Eutychiano cons. (398 mart. 4).*

¹² Philostorg. *hist. eccl.* 11,5 atribuye a Eutropio en persona la orden de quemar las obras de Eunomio después de su muerte. La mención de los montanistas, que comparecen por primera vez en una ley, sólo trataba de añadir una cierta verosimilitud a la asociación que se proponía, pues era conocido el profetismo de los seguidores de Montano en Asia Menor. No vuelven a comparecer en los textos legales hasta 410 y entonces aparecen vinculados a los priscilianistas (*CTh* 16,5,48). Sobre los montanistas vid. el trabajo de V.E. Hirschmann, *Horrenda Secta, Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*, Stuttgart, 2005. En cuanto a Filostorgio como fuente sobre los neoarrianos, Vid, entre otros, E.I. Argov, “Giving the Heretic a Voice: Philostorgius of Borissus and Greek Ecclesiastical Historiography”, *Athenaeum* 89 (2001), pp. 497-524; J.M. Prieur, “Aèce selon l’Histoire Ecclésiastique de Philostorge”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 85 (2005), pp. 529-552; *Idem*, “Eunome selon l’Histoire Ecclésiastique de Philostorge”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 86 (2006), pp. 171-182.

¹³ *PLRE* 1, *Flavius Eutychianus* 5, 319-321.

¹⁴ *CTh*. 16,5,6. 381. Vid. análisis pormenorizado de la represión penal de los eunomianos por Teodosio en M.V. Escribano, “Intolerancia y exilio. Las leyes teodosianas contra los eunomianos”, *Klio, Beiträge zur alten Geschichte* 89 (2007) (en prensa).

¹⁵ Sobre sus orígenes, trayectoria y pensamiento vid. recientes trabajos de R.P. Vaggione, *Eunomius: The Extant Works*, Oxford, 1987; *Idem*, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford, 2000. El desarrollo de la controversia anomea se puede leer en E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, *OCA* 202 (1976), pp. 1-147; T.A. Kopecek, *A History of Neo-Arrianism*, I-II, Cambridge (Mass.), 1979 y R.P.C. Hanson, *The Search for the*

discípulo de Aecio el sirio¹⁶, obispo de Cízico desde 360, y líder de los partidarios de la *heterousia* –la diferencia de esencia del Hijo en relación con el Padre, *hétérousios*– de su maestro tras su desaparición en 366¹⁷. Su teología era una de las más radicales en el contexto de las controversias doctrinales del s. IV. Sin embargo la peligrosidad social de los neoarrianos no derivaba tanto de su cristología subordinacionista, cuanto de sus habilidades para la captación de voluntades¹⁸ gracias a su capacidad dialéctica y persuasora¹⁹. De hecho, los neo-arrianos eran uno de los grupos más dinámicos en Constantinopla antes y después de la entrada de Teodosio en noviembre de 380, según informa Gregorio de Nazianzo en sus *Discursos Teológicos*, en particular en la *Oratio* 31²⁰. Pero no sólo controlaban el ágora constantinopolitana: estaban organizados como iglesia separada²¹, con obispos en ejercicio en las principales ciudades de Oriente²² y desarrollaban una intensa actividad misionera²³.

Esta notoriedad social, más que su número, explican que antes de 379 Eunomio ya hubiera sufrido cuatro exilios²⁴ y que desde 381 los eunomianos fueran los esco-

Christian Doctrine of God: the Arian Controversy 318-381, Edinburg, 1988, pp. 594-636. Vid también Cap. IV, “Eunomius”, de la obra de P. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1994, pp. 93-132.

¹⁶ Philostorg. *hist. eccl.* 3,20; Soc. *hist. eccl.* 4,7; Theodore. *hist. eccl.* 2,24; Bas. *Aduersus Eunom.* 1,1. Sobre la carrera y el pensamiento de Aecio y la formación del partido eclesiástico neoarriano vid.. Kopecek, *A History of Neo-Arrianism*, I, (cit.), pp. 61-298, esp. 227-297, donde analiza el *Syntagmation* de Aecio, publicado en 359. Vid también Prieur, *Aèce selon l’Histoire Ecclésiastique de Philostorge* (cit.), pp. 529-552.

¹⁷ Vaggione, *Eunomius of Cyzicus* (cit.), p. 396. Cfr. Kopecek, *A History of Neo-Arrianism*, (cit.), p. 429, que la data en 367.

¹⁸ Soc. *hist. eccl.* 2,35; Soz. *hist. eccl.*, 6,26.

¹⁹ Vid. E. Vandebusschen, “La part de la dialectique dans la théologie d’Eunomius le technologue”, *RHE* 40 (1944-45), pp. 47-72 y R. Lim, *Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London, 1995, esp. cap. 4: “Dialectic, Questioning, and Community in the Anomoean Controversy”, pp. 109-148.

²⁰ Greg. Naz. *Or.* 31,30. En su *Or.* 27, censura la pasión de los neoarrianos por hablar de Dios con la que producían locuaces dialécticos entre la masa, en el ágora, incluso en los aposentos privados de las mujeres. Con ellos la cultura de la disputa se había apoderado de Constantinopla F.W. Norris, “Gregory Nazianzen’s Opponents in Oration 31”, ed. R.C. Gregg, *Arianism: Historical and Theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic studies, Patristic Monograph Series* 11, Cambridge Mass., 1985, pp. 321-326. Sozomeno, *hist. eccl.* 7,6,3, confirma su popularidad al dramatizar los esfuerzos de la emperatriz Flacila, llevada de su celo antiarriano, por impedir que Teodosio se entrevistase con Eunomio, temerosa de la habilidad para la argumentación de éste.

²¹ Philostorg. *hist. eccl.* 8,2.

²² Bajo la protección de Juliano, los neoarrianos celebraron su primer concilio en Constantinopla, del que salió la consagración de Aecio como obispo. Vid. Kopecek, *A History of Neo-Arianism* II, (cit.), pp. 414-422.

²³ Así lo señala Greg. Naz. en su *Or.* 27, donde dice que sus seguidores sacaban a colación las cuestiones teológicas en cualquier reunión, fuese en mercados, banquetes o festivales de Constantinopla. Y sus armas no eran sólo los silogismos de la dialéctica, también disponían de un eficaz repertorio de textos sacados de las Escrituras (*Or.* 30).

²⁴ En buena medida porque su teología fue minoritaria dentro del episcopado y no gozó nunca del patrocinio imperial cristiano, a pesar de sus repetidos intentos de aproximación a los círculos cortesanos. Se vio obligado a competir con las sucesivas mayorías teológicas episcopales desprovisto del suficiente respaldo eclesiástico y político. Vid. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus*, cap. 5, “Courtier”, pp. 148-200. Sus esfuerzos por ganar influencia entre la parte femenina de las clases superiores y los eunucos obedecía a una estrategia definida que tenía como objetivo ganar el seguimiento de las masas. Vid. M.V. Escribano, “Disidencia doctrinal y marginación geográfica: los exilios de Eunomio de Cízico”, *Athenaeum* 94 (2006), pp. 197-227.

gidos por Teodosio para ejemplificar su disposición a acabar con la disidencia doctrinal del nicenismo.

Mediante el dictado de sucesivas leyes, además de demonizarlos socialmente, Teodosio intentó desalojarlos de sus lugares habituales de predicación limitando su libertad de reunión y movimiento, trató de destruir su organización²⁵ y comprometió a las autoridades públicas y a los *ciues* en su persecución. Con este propósito instó a los gobernadores provinciales y decuriones a actuar contra los heréticos y les amenazó con aplicarles los mismos castigos en caso de negligencia²⁶. Pese a la dureza del lenguaje y las penas, los eunomianos continuaron con sus asambleas tanto en casas privadas de Constantinopla, como en los suburbios de la ciudad, haciendo caso omiso de la normativa en vigor. En su transcurso, según informan Sócrates y Sozomeno²⁷, Eunomio leía sus escritos e impartía su doctrina multiplicando así el número de sus seguidores. A la vista de la ineficacia de las leyes se impone la sospecha de que Teodosio encontró menos colaboración de la necesaria entre las autoridades provinciales y locales, cuyo concurso era imprescindible para su aplicación.

En 388, los eunomianos pasaron a constituir un peligro político, por su infiltración entre los eunucos de palacio²⁸ y su participación en los desórdenes habidos en Constantinopla con ocasión de la ausencia de Teodosio, que se había trasladado a Italia para hacer frente a Máximo en Occidente²⁹. Su actividad sediciosa, agravada por su proximidad a la persona del emperador y combinada con la desobediencia a sus leyes antiheréticas –desde 380 conceptuada de *sacrilegium*³⁰– entraba en los supuestos del *crimen maiestatis*³¹.

²⁵ *CTh*, 16,5,6. 381. Los eunomianos no fueron invitados al magno concilio celebrado entre los meses de mayo y junio de 381 en Constantinopla. Tras concluir las sesiones conciliares, el emperador hizo pública una norma dirigida expresa y exclusivamente contra los eunomianos o seguidores del dogma de Aecio, en virtud de la cual se les privaba del derecho a construir iglesias tanto en las ciudades como en el campo, y se ordenaba confiscar los edificios, las propiedades donde se levantaran, los lugares donde se enseñase su doctrina y las residencias de sus ministros (*CTh*.16.5.8. 381). Esta singularización es indicativa de que tanto el concilio como el emperador quisieron simbolizar en ellos el extremismo dentro de la disidencia.

²⁶ *CTh*.16.5.11 (383 iul. 25); *CTh* 16,5,12 (383 dec. 3); *Cfr.* *CTh* 16,5,13 (384 ian. 21).

²⁷ *Soc. hist. eccl.* 5,20; *Soz. hist. eccl.* 7,17. También Sinesio *Ep.*4, señala que los eunomianos eran recibidos en casas y fincas de personas pertenecientes a los círculos del poder y la riqueza.

²⁸ *Philostorg. hist. eccl.* 10,6.

²⁹ D. Vera, “I rapporti tra Magno Massimo, Teodosio e Valentiniano II nel 383-384”, *Athenaeum* 53 (1975), pp. 267-301; H. R. Baldus, “Theodosius der Grosse und die Revolte des Magnus Maximus”, *Chiron* 14 (1984), pp. 175-192; H. Leppin, *Theodosius der Große: auf dem Weg zum christlichen Imperium*, Darmstadt, 2003, pp. 106-133.

³⁰ En *CTh* 16,2,25. 380 se precisa que quienes turben por ignorancia la santidad de la ley divina o la ofendan por negligencia cometen *sacrilegium*: *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius AAA. Qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut neglegendo violant et offendunt, sacrilegium committunt. Dat. III kal. mart. Thessalonicae Gratiano A. V et Theodosio A. I cons.* (380 febr. 27).

³¹ Desde Ulpiano *sacrilegium* era una figura jurídica afin en muchos aspectos al *crimen maiestati*: *Ulp. D.* 48,4,1: *proximum sacrilegium crimen est, quod maiestatis dicitur.*

Desde Stobi, antes de entrar en guerra, Teodosio prohibió debatir de religión en público bajo amenaza de *summum supplicium*³² para el que lo intentase. Y tras su victoria sobre Máximo, desde Milán, en mayo de 389, Teodosio promulgó una severa ley en virtud del cual los eunucos eunomianos quedaban excluidos de la *testamenti factio* activa y pasiva, del derecho a poseer y adquirir y de la capacidad de constituir heredero, sea a título principal, como fideicomisario, legatario o como fideicomiso tácito y sus bienes convertidos en *caduca fisci*³³. La proposición final resume el sentido de la norma: que no tengan nada en común con el resto de los hombres, lo que equivalía a la completa exclusión social e incapacidad jurídica.

La segunda medida la conocemos por el historiador neoarriano Filostorgio de Borissos: señala que, tras expulsar de palacio a los eunucos, en 389 Teodosio ordenó detener a Eunomio –entonces estaba en Calcedonia– y deportarlo a Halmyris, junto a Tomi, a orillas del Mar Negro, en Mesia³⁴. Sin embargo, la toma de la ciudad, antes de la llegada de Eunomio, por bárbaros obligó a transferirlo de Mesia a Capadocia, su provincia natal, probablemente en 390³⁵, pero no a un lugar cualquiera, sino a Cesarea, la ciudad-sede de uno de sus más feroces contrincantes en el pasado reciente, el niceño Basilio, y el lugar donde más difícil podía resultarle ya no sólo el proselitismo, sino la convivencia. Finalmente, a causa del hostigamiento de que era objeto por parte de la población, se permitió a Eunomio retirarse a una finca de su propiedad en Dakora³⁶.

Sin embargo la finca se convirtió en punto de encuentro de los eunomianos a través de los cuales el heresiarca seguía manteniendo el control sobre su comunidad³⁷ y sus contactos en palacio, burlando así la legislación represiva.

Tras la muerte de Teodosio en enero de 395, Rufino, el prefecto del pretorio del joven Arcadio, excluyó a los eunomianos del servicio imperial³⁸, lo que era una

³² *CTh* 16,4,2 (388 iun. 16). Los compiladores del Teodosiano no la incluyeron bajo la rúbrica *De haereticis* (*CTh* 16,5), sino bajo el título *De his qui super religione contendunt* (*CTh* 16,4). Para R. M. Errington, “Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I”, *Klio* 79 (1997), pp. 398-443, esp. 418, n. 108 tendría un alcance más amplio que el meramente religioso. Sobre la aplicación del *summum supplicium* vid. D. Grodzynski, “Tortures mortelles et catégories sociales. Les *summa supplicia* dans le droit romain aux IIIe et IVe siècles”, *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma, 1984, pp. 361-403.

Dos días antes, el 14 de junio y también desde Stobi, mediante una ley que tenía como destinatario al prefecto del Ilírico, Trifolio, había prohibido tener cualquier tipo de reunión, pública o secreta, y celebración religiosa a todas las sectas. A tales efectos, encargaba al prefecto organizar la vigilancia para que los culpables fuesen detenidos, juzgados y sometidos al suplicio querido por Dios y por las leyes: *CTh*.16.5.15. Vid. M. V. Escribano, “De his qui super religione contendunt: la constitutio 16,4,2 (388) del *Codex Theodosianus*”, *Antiquité Tardive* 13 (2005), pp. 265-279.

³³ *CTh*. 16,5,17. 389.

³⁴ Philostorg. *hist. eccl.* 10,6.

³⁵ Seguimos la cronología de Vaggione, *Eunomius of Cyzicus*, 356. Cfr. N. B. McLynn, “The Voice of Conscience: Gregory Nazianzen in Retirement”, *Vescovi e pastori in epoca teodosiana, XXV Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana*, II, (*Studia Ephemeridis Augustinianum*58) Roma, 1997, pp. 298-308, esp. 305, que sitúa el traslado de Mesia a Capadocia en 386.

³⁶ Fue allí donde Filostorgio se encontró con Eunomio Philostorg. *hist. eccl.* 10,6. *Soz. hist. eccl.* 7,17.

³⁷ *Soz. hist. eccl.* 7,17,4-6.

³⁸ *CTh* 16,5,25. 395

forma de hacer pública su infamia, y restableció en su perjuicio la inestabilidad que Teodosio había revocado en 394³⁹. Y cuatro días antes de ser asesinado⁴⁰ en noviembre de 395 el prefecto reiteró la incompatibilidad entre la profesión de la herejía y la milicia imperial en una *constitutio* dirigida al *magister officiorum*. En ella le instaba a investigar en los *scrinia*, entre los *agentes in rebus* y entre los palatinos para localizar a los heréticos y proceder a su expulsión no sólo del palacio, sino fuera de los muros de la ciudad⁴¹.

Con estos precedentes, el *praepositus sacri cubiculi* Eutropio, decidió intervenir con decisión. Mediante dos leyes consecutivas de 396, encargó al nuevo prefecto del pretorio, Cesareo, buscar *omni studio* a los *auctores, doctores y clerici* de los eunomianos con el fin de expulsarlos de las ciudades, como *extorres*, y segregarlos del consorcio humano⁴².

Cesareo actuó con diligencia contra Eunomio, que fue transferido de Dakora a Tyana y puesto bajo la vigilancia de una comunidad de monjes, cuya vida solitaria y aislada era la mejor garantía de incomunicación⁴³. Al poco debió de morir (invierno de 396/397)⁴⁴ y, según refiere Filostorgio, a quien debemos esta noticia de su último exilio, Eutropio, envidioso de su gloria, no consintió que fuese enterrado junto a su maestro –la tumba de Aecio probablemente se hallaba en Constantinopla–, a pesar de que eran muchos los que

³⁹ *CTh* 16,5,23. 394. Arcadio volvió a anularla pocos meses después (*CTh* 16,5, 27. 395).

⁴⁰ K. Fitschen, “Der Praefectus praetorio Flavius Rufinus. Ein hoher Reichsbeamter als Gestalt der Kirchengeschichte zur Zeit der Theodosianischen Wende”, *ZAC* 5, (2001), pp. 86-103.

⁴¹ *CTh*. 16,5,29. *Idem AA. Marcello magistro officiorum. Sublimitatem tuam investigare praecipimus, an aliqui haereticorum vel in scriniis vel inter agentes in rebus vel inter palatinos cum legum nostrarum iniuria audeant militare, quibus exemplo divi patris nostri omnis et a nobis negata est militandi facultas. Quoscumque autem deprehenderit culpae huius adfines, cum ipsis, quibus et in legum nostrarum et in religionum excidium coniventiam praestiterunt, non solum militia eximi, verum etiam extra moenia urbis huiusce iubebis arceri. Dat. VIII kal. decemb. Constantinopoli Olybrio et Probino cons. (395 nov. 24)*. En *CTh*. 16,5,61, 423 se reitera la exclusión de los eunomianos de la milicia imperial, con excepción de los *cohortalini*, es decir, de la guardia del emperador.

⁴² *CTh*.16.5.31. *Idem AA. Caesario praefecto praetorio. Auctores doctoresque Eunomianorum facinoris investigati clericique maxime, quorum furor tantum suasit errorem, e civitatibus pellantur extorres. Dat. XI kal. mai. Constantinopoli Arcadio IIII et Honorio III aa. cons. (396 apr. 21 vel 22)*. *CTh*.16.5.32. *Idem AA. Caesario praefecto praetorio. Ne Eunomianorum tanta dementia perseveret, sublimis magnificentia tua omni studio auctores doctoresque eunomianorum investigare festinet clericique eorum maxime, quorum furor tantum suasit errorem, de civitatibus pellantur extorres et humanis coetibus segregentur. Dat. X kal. mai. Constantinopoli Arcadio IIII et Honorio III aa. cons. (396 apr. 21 vel 22)*. En ambas leyes comparece *furor* –en la primera duplicado con *dementia*– como distintivo de los heréticos. Sobre el uso de este vocabulario denigratorio en las constituciones imperiales vid. M.V. Escribano, “La construction de l’image de l’hérétique dans le Code Théodosien XVI”, *Actes du Colloque International Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Integration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, Lyon, 2007 (en prensa).

⁴³ Vaggione, *Eunomius of Cyzicus* (cit.), p. 359 señala que en Tyana fue, en efecto, un ‘cave dweler’, oculto a los ojos humanos, anticipándose así al calificativo de ‘troglodita’ que sus seguidores habrían de recibir más tarde, por su segregación de la comunidad humana.

⁴⁴ *Cfr.* Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, II, (cit.), p. 528, n. 7, que prefiere mantener la cronología de M. Albertz, *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius*, Diss. Wittenberg, 1908, n.7 para quien la muerte de Eunomio sucedió en Dakora en torno a 394. Sin embargo, la última alusión de Filostorgio a Eunomio aparece en 11,5, noticia que Kopecek omite.

reclamaban su autorización. Sin embargo, pese al intento del eunuco de prolongar el exilio de Eunomio más allá de la muerte al relegar su cuerpo a un lugar inaccesible, no pudo evitar que su tumba se convirtiera en foco de peregrinación y culto.

Fue entonces cuando Eutropio decidió silenciar a Eunomio para siempre y, según informa Filostorgio, que pone en relación los tres hechos (exilio, prohibición de funeral en Constantinopla y quema de escritos), optó por ordenar quemar sus escritos mediante un edicto⁴⁵.

Estos son los precedentes que permiten la contextualización histórica de la ley. *CTh* 16,5,34. Los eunomianos representaban un peligro político a causa de su infiltración en el sagrado cubículo y en los servicios centrales bajo la administración del *magister officiorum*⁴⁶; la dura legislación previa no había servido para amedrentarlos y conservaban intactos su poder de convocatoria y de movilización social. Estos tres factores explican el tenor de la ley.

Después de ensayar prácticamente todas las penas como medio de disuasión y tras comprobar que la pérdida de las propiedades, la imposibilidad de testar, la infamia, la marginación social y el exilio no habían surtido el efecto buscado, Eutropio decidió amenazarlos con la pena de muerte utilizando como acusación el crimen de maleficio y como cuerpo del delito los escritos de Eunomio.

No es imposible que fuese Juan Crisóstomo, llegado a Constantinopla una semana antes de la emisión de la ley, el inspirador de este recurso punitivo: era enemigo declarado de las prácticas mágicas⁴⁷, conocía de primera mano las consecuencias que podía comportar la acusación de *maleficium*, había mantenido un intenso debate exegético con los eunomianos de Antioquía⁴⁸ y dirigió contra ellos su primer discurso en Constantinopla⁴⁹. Por otra parte, en ninguna de las leyes contra los eunomianos

⁴⁵ Philostorg. *hist. eccl.* 11,5. *Soz. hist. eccl.* 7,17,7 no menciona el último traslado a Tyana. Cfr. L. Cracco Ruggini, "Les morts qui voyagent: le repatriement, l'exil, la glorification", ed. F. Hinard, *La mort au quotidien dans le monde romain*, Paris, 1995, pp. 117-134, esp. 124-125, donde, con base en la información de Filostorgio, incluye a Eunomio entre los muertos que viajan y supone que, tras morir en Dakora, fue trasladado a Tyana para separar su tumba de la de su maestro y evitar que arraigase en Dakora el culto a dos célebres mártires arrianos. Sin embargo, no hay constancia de que Aecio estuviera enterrado en Dakora. En realidad Filostorgio recoge tres hechos sucesivos en el tiempo: el traslado de Eunomio de su finca en Dakora a la comunidad monástica de Tyana (primavera de 396); la muerte de Eunomio y la negativa de Eutropio a que fuese enterrado junto a su maestro Aecio, cuya tumba seguramente era accesible en Constantinopla (invierno de 396/397); y la orden de destruir sus escritos (marzo de 398). Cfr. Prieur, *Eunome selon l'Histoire Ecclésiastique de Philostorge* (cit.), pp. 180-181, que la sitúa, con dudas, en Dakora y en 395. Nicéforo Calisto, que sigue el resumen que Focio hace de la obra de Philostorgius, entiende que el cadáver de Eunomio fue trasladado de Dakora a Tyana y sitúa la muerte en esta ciudad. Sozomeno, (*hist. eccl.* 7, 17) hace morir a Eunomio en Dakora.

⁴⁶ M. Clauss, *Der magister officiorum in der Spätantike (4-6 Jahrhundert). Das Amt und sein Einfluss auf die kaiserliche Politik*, München, 1980.

⁴⁷ Ioh. Chrysost. *Cat.* 3,6; *Hom.* 2, in Matth; *Hom.* 10 in epist. 1 ad Timoth.; *Hom.* 4, in epist. 1 ad Cor. Vid. referencias en G. Marasco, "I vescovi e il problema della magia in epoca teodosiana", *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana, XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 1997, I, pp. 225-247, esp. 228-233.

⁴⁸ Ioh. Chrysost. *Hom.* 1-9 *Contra Anomaeos*. Vid Kopecek *A History of Neo-Arianism*, II, (cit.), pp. 530-539.

⁴⁹ Ioh. Chrysost. *Hom.* 11-12 *Contra Anomaeos*.

posteriores a 398 se vuelve a mencionar el crimen de *maleficium*. Sin embargo, no hay evidencia alguna que permita sostener su actuación como inspirador intelectual de la última cláusula penal de la ley y el corto espacio de tiempo transcurrido desde su llegada a la capital de Bósforo, el 26 de febrero de 398, según Sócrates –salvo que se admita la fecha recogida en el *synaxarion* de Constantinopla, que sitúa su entrada el 15 de diciembre del 397– reduce la posibilidad a una simple conjetura⁵⁰.

La *constitutio* CTh 16,5,34 (398) es una ley eminentemente punitiva por su contenido casi exclusivamente penal. Consta de dos partes desproporcionadas entre sí: un breve dispositivo explicativo de la finalidad y tres cláusulas penales.

En el dispositivo inicial se enuncia el objetivo de la norma: poner a los clérigos eunomianos al margen de la comunidad y expulsarlos de todas las ciudades, es decir, su plena exclusión social. La justificación está implícita en la conceptualización de su desviación como *superstitio*, ajena a la religio y caracterizada por la irracionalidad, el error⁵¹ y el secretismo que la aproxima a las prácticas mágicas⁵².

Se trataba de destruir la organización de los eunomianos e impedir sus reuniones bajo la dirección de clérigos, tanto en fincas privadas como en *domus* urbanas, puesto que eran las ocasiones aprovechadas por los líderes de la secta para difundir sus enseñanzas –mediante la lectura de los escritos eunomianos– y reforzar la cohesión del grupo.

Con este fin, la ley establece la pena de deportación para quienes convoquen a la población o participen en las asambleas habidas en propiedades rurales y la *animaduversio ultima* y la pérdida de la propiedad, respectivamente, para el *procurator* y el *dominus* de la finca en la que hubiesen tenido lugar los conventos vedados, lo que era un modo de castigar la complicidad y fomentar la delación.

En el caso de que la publicación de esta ley indujese a trasladar los ritos supersticiosos a *domus* privadas de la ciudad, la segunda cláusula preveía la *ademptio bonis* y la *animaduversio ultima* para los asistentes y la confiscación de la *domus* en el caso de que sus propietarios no hubiesen denunciado el hecho, por violar el dictado normativo⁵³. La deportación y las sanciones patrimoniales no representaban una novedad. Formaban parte del repertorio penal para castigar a los eunomianos y a otras sectas heréticas. Sólo la *animaduversio ultima*, carecía de antecedentes en la

⁵⁰ El primero en relacionar al Crisóstomo con la ley CTh 16,5,34 fue C. Baronius, *Annales Ecclesiastici*, Lucae Typis Leonardi Venturini 1740, 6, 281, anno 398, sección LXXVIII, Cfr. Joh. Chrys. Hom. 46 in Mtth. En contra Vaggione, *Eunomius of Cyzicus*, (cit.), p. 361, n. 294.

⁵¹ Vid. M.R. Salzman, “Superstitio en el Codex Theodosianus and the Persecution on Pagans”, *Vigiliae Christianae* 41 (1987), pp. 172-188.

⁵² H. G. Kippenberg, “Magic in In Roman Civil Discourse: Why Rituals Could Be Illegal”, eds. P. Schäfer – H.G. Kippenberg, *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York, 1997, pp. 137-163.

⁵³ CTh 16,5,34. *Si vero in qualibet post publicatam sollemniter iussionem urbe deprehensi aut aliquam celebrandae superstitionis gratia ingressi domum probabuntur, et ipsi ademptis bonis ultima animaduversione plectantur et domus, in qua ea sorte, qua dictum est, ingressi nec statim a domino dominave domus expulsi ac proditi fuerint, fisco sine dilatione societur.*

legislación antiherética conservada en el *Codex*⁵⁴. Su comparecencia se explica por el tenor del epílogo de la ley.

En efecto, la verdadera novedad de la norma reside en el dispositivo final y en la cláusula penal que lo acompaña, sin precedente en las leyes previas contra los eunomianos u otros grupos heréticos. Ambos elementos modifican el sentido de las disposiciones anteriores, al presentar las reuniones de eunomianos como sesiones nefastas de una *superstitio* ilícita y envueltas en el secretismo propio de los ritos mágicos.

Frente a las pasivas de las cláusulas anteriores, aquí se utiliza un verbo de poder, *mandamus*, en indicativo y reforzado con el ablativo modal *exerta auctoritate*.

Se prescribe con carácter imperativo buscar con suma sagacidad⁵⁵, con rapidez y sin excepción⁵⁶— lo que significa casa por casa— los *codices* que contenían la enseñanza y las prescripciones prácticas de todos sus crímenes, y entregarlos para que fuesen quemados en presencia de los jueces.

A continuación se añade que el que los retuviese, por tener la oportunidad o con dolo, sería castigado con la muerte en tanto que retenedor de códices nocivos y escritos con crimen de maleficio⁵⁷.

En suma, se establece una ecuación entre los escritos de los eunomianos y los códices mágicos y se incrimina a sus poseedores como reos de maleficio.

Maleficium, en el léxico jurídico del s. IV, designa la magia nociva⁵⁸, es decir la mala acción obrada con dolo o fraude para causar daño físico a una o varias personas, en su integridad física o mental, utilizando *artes magicae*. De acuerdo con las *constitutiones* anteriores a 398 y recogidas bajo la rúbrica 9,16 del *Codex Theodosianus* titulada *de maleficis, et mathematicis et ceteris similibus*, las *artes magicae*⁵⁹ podían consistir en el recurso a *sortilegia* verbales —recitado de *dira carmina*— y materiales —preparado de filtros bebedizos, pócimas, *venenum*, *medicamenta*⁶⁰—, o en la realización de encantamientos, imprecaciones, exorcismos, prediccio-

⁵⁴ Alude a un procedimiento represivo con el que se castigaba los *crimina extraordinaria* (D. 48,16,3), entre los cuales se incluían las profecías, los sortilegios y el simple conocimiento de las artes mágicas por parte de *uaticinatores* y *mathematici*. Vid. St. Pietrini, *Sull'iniziativa del processo criminale romano (IV-VI secolo)*, Milano, 1996, pp. 33-34, n. 43.

⁵⁵ Es decir, con astucia y penetración, siguiendo el rastro, los indicios.

⁵⁶ Sin dar tiempo ni oportunidad para esconderlos, lo que significa que la búsqueda se hacía de casa en casa y seguramente por soldados.

⁵⁷ *CTh* 16,5,34. *Codices sane eorum scelerum omnium doctrinam ac materiam continentes summa sagacitate mox quaeri ac prodi exerta auctoritate mandamus sub aspectibus iudicantium incendio mox cremandos. Ex quibus si qui forte aliquid qualibet occasione vel fraude occultasse nec prodidisse convincitur, sciat se velut noxiorum codicum et maleficii crimine conscriptorum retentorem capite esse plectendum.*

⁵⁸ Vid. R. Taubenschlag, "Maleficium", *RE* 14 (1928) pp. 870-875; J.B. Rives, "Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime", *Classical Antiquity* 22 (2003), pp. 313-339;

⁵⁹ *CTh*. 9,16,9.371: *cum maleficiorum causis*; 9,16,10.371: *maleficiorum insimulatione adque inuidia*; 9,38,4.368: *maleficiorum scelus*; Cfr. Jer. Chron. S.s. 371: *maleficos*.

⁶⁰ *CTh*. 9,38,6.381. *...qui noxiis quaesita graminibus et diris innummurata secretis mentis et corporis venena...* Vid. L. Baldini Moscardo, "Murmur nella terminologia magica", *Studi Ital. Filol. Class.* 36 (1976), pp. 254-262.

nes con base en el cálculo numérico o la observación astral⁶¹. Las reuniones nocturnas son tipificadas como la ocasión para realizar invocaciones a las fuerzas del mal o los muertos, para la utilización de instrumentos mágicos o la ejecución de sacrificios funestos que permitieran anticipaciones vatídicas con intención de ocasionar el mal⁶². La posibilidad de que estos procedimientos pudiesen alcanzar al emperador explica la estrecha convivencia entre los crímenes de *maiestas*⁶³ y *maleficium* en algunas disposiciones penales y la dureza del castigo en forma de muerte⁶⁴.

Por otra parte, desde la llamada Tetrarquía, el culpable de *maleficium* había visto reducir sus derechos civiles y procesales y, en consecuencia sus posibilidades de defensa: el *scelus maleficiorum* estaba excluido de las medidas de gracia, la delación era obligatoria y el condenado carecía del derecho de apelación. En el libro 9 del *CTh*, bajo la rúbrica de *indulgentiis criminum*, el *scelus maleficiorum* aparece entre los grandes *crimina* que se excluían de las medidas de gracia y se castigaban con la pena máxima⁶⁵. Y en el orden de prelación estipulado en una en una ley de 384, es el tercero en gravedad –junto con el *veneficium*–, tras el *crimen maiestatis* y el *homicidium* y precede al estupro, el adulterio, la violación de sepulturas, el rapto y la falsificación de moneda⁶⁶. Además, resultaba difícil eludir la acusación, aunque fuese falsa, pues la delación, al margen de la precavida reglamentación general⁶⁷, no sólo estaba permitida⁶⁸, sino que era obligatoria⁶⁹; y el condenado carecía del derecho de

⁶¹ Sobre las conexiones entre magia y astrología, vid. por ejemplo, Eus. *Vit. Const.* 2,4,11. Cfr. F. Graf, *Magic in the Ancient World*, Cambridge, Mass., 1997, pp. 50-57, 205-206. Sobre otras formas de magia vid. J. Benoît Clerc, “Theurgica legibus Prohibita. À propos de l’interdiction de la théurgie (Augustin, *La cité de Dieu* 10,9,1; *Code Théodosien* 9,16,4)”, *Revue des Études Augustiniennes* 42, (1996), pp. 57-64.

⁶² *CTh* 9,16,7 364: *nocturnis temporibus, aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta*.

⁶³ Vid. L. Solidoro, “La disciplina del crimen maiestatis tra tardo antico e medioevo”, eds. F. Lucrezi – G. Mancini, *Crimina e delicta nel tardo antico*, Milano, 2003, pp. 123-200.

⁶⁴ Sobre la represión penal de la magia en el s. IV vid. Maurice, “La terreur de la magie au IV^e siècle”, *RHDFE* 6 (1927), pp. 108-120; F. Martroye, “La repression de la magie et le culte des gentils au IV^e siècle”, *RHDFE* 9 (1930), pp. 669-701; E. Massoneau, *Le crime de magie et le droit romain*, Paris, 1933; C. Pharr, “The Interdiction of Magic in Roman Law”, *TAPA* 63 (1932), pp. 269-295; D. Grodzynski, “Par la bouche de l’empereur. Rome IV^e siècle”, eds. J.P. Vernant et alii, *Divination et rationalité*, Paris, 1974, pp. 267-294; C. Castello, “Cenni sulla repressione del reato di magia dagli inizi del principato fino a Costanzo II”, *AARC* 8 (1990), pp. 665-693; cfr. L. Desanti, *Sileat omnibus perpetuo diuinandi curiositas*, Milano, 1990; S. Montero, *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y haruspices (193D.C.-408D.C.)*, Bruxelles, 1991; C.R. Phillips, “Nullum crimen sine lege: Socioreligious Sanctions on Magic”, eds. Chr. Faraone – D. Obbink, *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion* Oxford, 1991, pp. 260-276.

⁶⁵ *CTh.* 9, 38, 3. 367; 9,38,4.368; Vid. W. Waldstein, *Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht. Abolitio, indulgentia, uenia*, Innsbruck, 1964.

⁶⁶ *CTh* 9,38,7. ...*primum crimen et maxime maiestatis, deinde homicidii veneficique ac maleficiorum, stupri atque adulterii parique immanitate sacrilegii sepulchrique violatio, raptus monetaque adulterata figuratio*. Cfr. *CTh* 9, 38.8. 385.

⁶⁷ Vid. Y. Rivière, *Les delateurs sous l’empire romain*, Paris-Roma, 2002, pp. 259ss.

⁶⁸ *CT* 9,16,1. 319.

⁶⁹ *CTh* 9,6,2. 376; 9,6,3. 397. Los crímenes de magia y envenenamiento eran asimilables a los de *maiestas*. Amm. 28,1,11. Cfr. *CTh* 9,35,1. 369. Vid. J. Gaudemet, “La repression de la délation au Bas Empire”, *Miscellanea in onore di E. Manni*, Rome, 1979, pp. 1067-1088. Cfr. G. Crifò, “Profili del diritto criminale

apelación⁷⁰, una limitación que alcanzaba incluso a los altos dignatarios, que también habían visto restringidos sus privilegios procesales⁷¹.

Con una legislación vigente de esta dureza, incriminarlos de maleficio no era una amenaza menor. Los relatos de Amiano Marcelino, Libanio y Eunapio ponen de manifiesto la instrumentalización política de la acusación de magia para desbaratar carreras políticas, eliminar rivales o despejar el camino de las ambiciones –véanse el caso de Sópatro⁷² bajo Constantino o el famoso de Teodoro bajo Valente⁷³–. Incluso en los procedimientos de repudio entre esposos, la acusación de magia maléfica podía resultar eficaz, pues era considerada causa válida para un *iustum repudium* desde 331⁷⁴.

Sin embargo, el maleficio no era imputable a los eunomianos. La práctica de la magia en ambientes cristianos, incluso dentro de la propia organización eclesiástica, en el s. IV –también en época teodosiana–, era un hecho. De ella dan testimonio los cánones conciliares de Elvira (c. 306), Ancira (314), Constantinopla (360) y Laodicea⁷⁵ y es tema de preocupación y censura en Juan Crisóstomo, Jerónimo y Agustín⁷⁶. Y no era la

romano tardoantico”, dir. A. Saggioro, *Diritto romano e identità cristiana. Definizione storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma, 2005, pp. 81-94.

⁷⁰ Desde Constantino: *CTh.* 11,36,1. 314. Grodzynski, *Par la bouche de l’empereur* (cit.), pp. 273-274.

⁷¹ D. Grodzynski, *Tortures mortelles et catégories sociales* (cit.), pp. 361-403; Y. Thomas, “Les procédures de la majesté. La torture et l’enquête depuis les Julio-Claudiens”, *Mélanges à la mémoire de André Magdelein*, Paris, 1999, pp. 477-499.

⁷² Eun. *VS* 6, 1-12; Zos. 2,40,3. Vid. A. Baldini, “Il filosofo Sopatro e la versione pagana della conversione di Costantino”, eds. L. Criscuolo et alii, *Simblos. Scritti di Storia Antica*, Bologna, 1995, pp. 265-286.

⁷³ Vid. H. Funke, “Majestäts-und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus”, *JbAC* 10 (1967), pp. 145-175; F.J. Wiebe, *Kaiser Valens und die heidnische Opposition*, Bonn, 1995; N. Lenski, *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley-Los Angeles-London, 2002, en particular, el cap. 5: *Religion under the Valentinians*, pp. 211-263. Además D. Liebs, “Strafprozesse wegen Zauberei: Magie und politisches Kalkül in der römischen Geschichte”, eds. V. Martha and J. Von Ungern-Sternberg, *Grosse Prozesse der römischen Antike*, München, 1997, pp. 146-158 y 210-213.

⁷⁴ A. Di Mauro Todini, “Medicamentarius, una denominazione insolita. Brevi considerazioni a proposito di *CTh* 3,16,1”, *AARC* 7 (1988), pp. 343-382. Cfr. J. E. Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity. The Emperor Constantine’s Marriage Legislation*, Oxford, 1995.

⁷⁵ La fecha es discutida y oscila entre el 343 y el 381. Los obispos combaten y condenan no sólo la magia nociva, también la benéfica. Vid. A.A. Barb, “The Survival of Magic Arts”, ed. A. Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, pp. 100-125; P. Brown, “Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: From Late Antiquity to the Middle Ages”, dans *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, 1972, pp. 119-146; D.E. Aune, “Magic in Early Christianity”, *ANRW*, II,23,2, Berlin-New York, 1980, pp. 1507-1557; G. Marasco, “La condanna della magia nei concili occidentali del IV secolo d. C.”, dans *Studia Ephemeridis Augustinianum* 78, *I Concili della cristianità occidentale, secoli III-V, XXX Incontro di studiosi dell’antichità cristiana*, Roma, 2002, pp. 79-88. Sobre la magia cristiana, vid. M. Meyer, R. Smith, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, 1999; V. Flint, “The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinition of Pagan Religions”, eds. V. Flint, R. Gordon, G. Luck et D. Ogden, *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, Volume 2. *Ancient Greece and Roma*, London, 1999, pp. 159-276; G. Sfameni Gasparro, “Magie and magiciens. Le débat entre chrétiens et païens aux premiers siècles de notre ère”, dans *Charmes et sortilèges. Magie et magiciens*, *Res Orientales* 14, 2002, pp. 239-260.

⁷⁶ Vid G. Marasco, *I vescovi e il problema della magia* (cit.), pp. 225-247, esp. 227, n. 12. Cfr. M. Meyer, R. Smith, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton N.J., 1999.

primera vez que se imputaban artes mágicas a un disidente de la teología imperial en el transcurso de la controversia arriana: Atanasio, el campeón del nicenismo en Oriente, había sido acusado de magia por lo menos en cuatro ocasiones por sus enemigos teológicos y políticos⁷⁷. Ni era la primera vez que se identificaba la posesión de escritos heréticos con libros de magia y se ordenaba su quema: Paulino, obispo de Adana y suscriptor del concilio de Nicea, fue tenido por sospechoso de maleficio y expulsado de la Iglesia; sus libros –supuestamente de magia– fueron quemados por Macedonio, obispo de Mopsuesta. La culpa contaminó a Osio de Córdoba en 343 por haber mantenido estrechas relaciones con Paulino durante su estancia en Oriente⁷⁸. De nada le sirvió haber sido uno de los promotores de la condena de la magia en el concilio de Elvira.

En fin, 13 años antes, en 385, la acusación de *maleficium* había terminado con la decapitación del obispo hispano Prisciliano en Tréveris⁷⁹.

Dicho brevemente, la magia existía en el s. IV, los ritos mágicos eran utilizados, incluso, como método parajurídico para obtener o reponer justicia al margen de los *iura*⁸⁰ y se prodigaba el uso fraudulento y eficaz de la acusación de magia⁸¹.

Pero éste no era el problema de los eunomianos cuando fueron incriminados de maleficio. No practicaban sortilegios, ni se reunían de noche para ejecutar sacrificios funestos, ni mantenían contacto con los maniqueos, desde Diocleciano asociados al *maleficium*⁸², ni con sectas afines como los encratitas, los hidroparastas y los sacóforos para los que Teodosio había previsto el *summum supplicium* en 382⁸³.

Su instrumento eran las palabras, y muerto Eunomio, sus escritos, y éste fue el pretexto para Eutropio.

⁷⁷ G. Marasco, “Pagani e cristiani di fronte alle arti magiche nel IV secolo D.C.: il caso di Atanasio”, *Quaderni Catanesi de Cultura Classica e medievale* 3 (1995), pp. 111-124.

⁷⁸ Hilarius, *Fragmenta Historica* A 4/ 1, 27-28: ... *quod convixerit in Oriente cum sceleratis ac perditis. Turpiter namque Paulino quondam episcopo Daciae individuus amicus fuit, homini, qui primo maleficus fuerit accusatus et de ecclesia pulsus usque in hodiernum diem in apostasia permanens cum concubinis publice et meretrices fornicetur, cuius maleficiorum libros Machedonius episcopus atque confessor a Mobso combussit*. Sobre la corrección de Dacia en Adana, *ibid.* H. Chadwick, “Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch 325”, *JThS* (1958), pp. 299-300. En contra T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge-London, 1993, p. 74.

⁷⁹ Sulp. Sev. *Chron.* 2, 50,8: *convictumque maleficii nec diffitentem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse conuentus nudumque orare solitum*. Vid. K. Girardet, “Trier 385. Der Prozess gegen die Priscillianer”, *Chiron* 4 (1974), pp. 587-603; M.V. Escribano, “Haeretici iure damnati: el proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)”, *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI), XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 1994, pp. 393-416.

⁸⁰ Así lo han estudiado, entre otros, H. S. Versnel, “Les imprecations et le droit”, *RHDFE* 65 (1987), pp. 5-22; *Idem*, “Beyond Cursing: The Appeal for Justice in Judicial Prayers”, eds. Chr. Faraone – D. Obbink, *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, pp. 60-106 y S. Kernais, “Les ongles et le chaudron. Pratiques judiciaires et mentalités magiques en Gaule romaine”, *RHDFE* 83 (2005), pp. 155-181.

⁸¹ Vid. Liebs, *Strafprozesse wegen Zauberei*, (cit.), pp. 146-158.

⁸² *Mos. et Rom. Legum Collatio* 15, 3. Vid. n. 8.

⁸³ *CTh.* 16,5,9. 382. P. Beskow, “The Theodosian Laws against Manichaeism”, *Manichaean Studies*, Lund, 1988, pp. 1-11. M.V. Escribano, “Ley y terror: el fomento de la delación como medio de amedrentar a los maniqueos en las leyes teodosianas”, *Studia Historica Historia Antigua* 24 (2006), pp. 143-159.

Sócrates, Sozomeno y el neoarriano Filostorgio informan de que los eunomianos en sus reuniones leían los escritos de Eunomio. Los textos fundamentales los conocemos a través de las refutaciones contra sus postulados escritas precisamente por los teólogos capadocios, en particular sus dos Apologías y la *Expositio fidei* que Eunomio presentó al «sínodo de todas las herejías» (383)⁸⁴. A estos textos habría que añadir homilías, cartas, comentarios, por ejemplo, el que escribió sobre *Romanos*⁸⁵, y tal vez el *Syntagmation* de Aecio. El contenido de estos escritos era cristológico y pneumatológico. Su doctrina de la *agennésia*, la *heteroúsia*, la incomparabilidad del Hijo con el Padre no tenía afinidad alguna con escritos mágicos. No obstante, la pericia de Eunomio en el uso del silogismo le había valido la acusación de haber transformado la *theología* en *tecnología*, una acusación maliciosa proveniente de Gregorio de Nisa y nada inocente⁸⁶, pues *téchne* siempre podía estar cargado de resonancias mágicas⁸⁷.

Pero había algo que los textos heréticos y los libros mágicos compartían: era el formato, y en él se pone el acento en la ley de Eutropio.

La ley alude dos veces a *codices* y en los dos casos explicita su carácter maligno: en la primera, precisa su contenido criminal –*codices..scelorum omnium doctrinam ac materiam continentes*–; en la segunda, precisa que eran códices nocivos, con una expresión análoga a la empleada por Amiano para referirse a los libros de artes mágicas⁸⁸ en sus narración de la supuesta conjura de Teodoro en 371-372.

Con el término de *codex* en el s. IV se quiere significar un formato librario constituido por un conjunto de hojas de papiro (*codex chartaceus*) o pergamino (*codex membraneus*), plegadas en dos, agrupadas en cuadernillos cosidos por el lomo y protegidos por guardas de madera, a veces recubiertas de cuero⁸⁹.

⁸⁴ Sobre sus obras vid. L.R. Wickham, “The Date of the Apology of Eunomius: a Reconsideration”, *JThS* 20 (1969), pp. 231-240; Kopecek, *A History of Neo-Arianism* (cit.), II, pp. 299-346; 364; J.A Röder, *Gregor von Nyssa. Contra Eunomium I, 1-146. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Frankfurt, Berlin, Bern, 1993, pp. 40-56; P. Rousseau, *Basil of Caesarea, Contra Eunomium: the Main Preoccupations, Prudentia Supplementary Number*, 1988, pp. 77-94; H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basiliius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen, 1996, pp. 43ss.; T. Böhm, “Basil of Caesarea, Adversus Eunomium I-III and Ps. Basil, Adversus Eunomium IV-V”, eds. M.F. Wiles – E.J. Yarnold, *Cappadocian Writers. Other Greek Writers*, *Studia Patristica* 37, Leuven, 2001, pp. 20-26; M. Wiles, “Eunomius: Hair-Splitting Dialectician or Defender of the Accessibility of Salvation”, ed. R. Williams, *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge, 1989, pp.157-173.

⁸⁵ Mencionado por *Soc. hist. eccl.* 4,7,7

⁸⁶ Con esta fórmula resume Teodoro de Ciro ca. 453 la teología de Eunomio en la apreciación de sus contemporáneos: Theod. Cyr. *Haereticarum fabularum compendium* 4,3. Basilio de Cesarea, *Ep.* 90, divide las actividades de la comunidad cristiana en *theologein* y *technologein*, imputando la segunda a los heréticos. Pero fue sobre todo Gregorio de Nisa el que más contribuyó a tachar su teología de *tecnología* (*Contra Eunom.* 1, 155; 1,282; 3, 1,9; 3,5,6; 3,10,50). Vid. Vandebusschen, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius* (cit.), pp. 47-72 y Lim, *Public Disputation* (cit.), cap. 4: “Dialectic, Questioning, and Community in the Anomoean Controversy”, pp. 109-148.

⁸⁷ Vid. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus*, (cit.), p. 93, n. 102. Según Gregorio de Nazianzo, Or. 18,18, col. 1005, los heréticos atraían a su malvada compañía con documentos pérfidos, que circulaban furtivamente.

⁸⁸ *Amm.* 28,1,26

⁸⁹ Es la definición que da J. Van Haelst, “Les origines du codex”, ed. A Blanchard, *Les débuts du codex*,

El formato facilitaba no sólo la lectura –bastaba con una mano–, también la escritura por las dos caras y por lo tanto la copia, el transporte y la difusión. Frente al *volumen* tenía todas las ventajas del libro tal y como hoy lo conocemos, tanto para su confección, cuanto para su conservación en bibliotecas privadas.

Además, los *codices* eran objetos valiosos en sí mismos por su materialidad –el pergamino no era barato– y como tales piezas de prestigio. Así lo confirma Jerónimo⁹⁰. Desde el s. II había sido el soporte preferido por los cristianos para sus escritos sagrados⁹¹, y los portaban con ellos en sus viajes, no sólo para su lectura, sino a modo de talismán.

Los códices delictivos a los que se refiere la ley de Eutropio eran mágicos en un doble sentido, por su contenido y también como objetos, de ahí que sean condenados al fuego, capaz de destruir, pero también de purificar la mancha del contagio herético.

La cancillería de época teodosiana hizo un uso particular del léxico médico para representar la herejía como una enfermedad contagiosa y mortífera y la ortodoxia como el necesario antídoto curativo que, en la medida en que se imponía por medio de leyes, confería a estas una función terapéutica y equiparaba al príncipe legislador con el paradigma del sanador que no era otro que Cristo, una imagen mucho más favorable que la del perseguidor. El príncipe, al legislar contra la herejía se aproximaba al *medicus bonus*, que es una amplificación del Cristo sanador⁹². *Insania*⁹³, *pestis*⁹⁴, *labes*⁹⁵, *contagio*⁹⁶, *contaminatio*⁹⁷, *morbis*⁹⁸, *macula*⁹⁹, *pollutio*¹⁰⁰ aparecen antropomorfizados en la figura del herético, convertido así en paradigma de la enfermedad moral y social. Mientras *salus*¹⁰¹ y *curatio*¹⁰² se reservan para la ortodoxia, el píncipe y las propias leyes.

Turnhout, 1989, pp. 13-35 en la p. 13. Vid. C.H. Roberts-T.C. Skeats, *The Birth of the Codex*, London, 1983; A. Guzmán, “Codex”, *Estudios de Derecho Romano en honor de Alvaro d’Ors*, II, Pamplona, 1987, pp. 591-635. Además, A.K. Bowman, “The Vindolanda Writing and the Development of the Roman Book Form”, *ZPE* 83 (1975), pp. 237-252;

⁹⁰ La encuadernación es un uso antiguo. Jerónimo (*Ep.* 18, 22) menciona encuadernaciones lujosas de libros litúrgicos. Sobre las cubiertas antiguas, vid. J.M. Robinson, *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden, 1984, pp. 71-86.

⁹¹ T.C. Skeat, “The Origin of the christian Codex”, *ZPE* 102 (1994), pp. 263-268. Cfr. H. Levy, *Chaldaean Oracles and Theurgy, Mysticism, magic and neo-platonism in the Later Roman Empire*, Le Caïre, 1956.

⁹² Vid. M.V. Escribano, “El uso del vocabulario médico en las leyes teodosianas contra los heréticos”, *XXXV Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, La cultura scientifico-naturalistica nei padri della chiesa (I-V sec.)*, Roma, 2007, pp. 605-626.

⁹³ *CTh* XVI, 5, 65. 428: *Haereticorum ita est reprimenda insania*.

⁹⁴ *CTh* XVI,4,2. 388; 5,44. 408; 5,58. 415.

⁹⁵ *CTh* XVI,5,6. 381.

⁹⁶ *CTh* XVI,5,44. 408; 5,20. 391; 5,56. 415; 5,62. 425; 5, 64. 425.

⁹⁷ *CTh* XVI, 5, 6.381.

⁹⁸ *Nov.* 3, 2.

⁹⁹ *CTh* XVI,5,19. 389.

¹⁰⁰ *CTh* XVI, 5,20. 391; 5, 26. 395; *Nov.* 3, 8.

¹⁰¹ *CTh* XVI, 5,7. 381; 5, 37. 405; 5,47. 409.

¹⁰² *Nov.* 3,2.

Centrar en los *códices* el cuerpo del delito no era inocente. Había cálculo y voluntad de aterrorizar. La legislación romana, además de ser casuística, seguía una técnica jurídica de larga tradición, como era el uso de precedentes legales¹⁰³, y Eutropio disponía de un precedente *ad hoc*, en el que probablemente se inspiró para redactar esta ley: las disposiciones penales contra la posesión *de libri magicæ artis* contenidas en las *Sententiae* de Paulo.

Bajo la rúbrica 5, 23 *ad legem Corneliam de sicariis et veneficis*, el jurista severiano incluye la posesión *de libri magicæ artis* en su casuístico repertorio de crímenes de magia. Y señala con carácter imperativo: «que no se permita a nadie tener libros mágicos; aquéllos que sean descubiertos en posesión de libros de esta clase, verán confiscadas sus propiedades, los libros serán quemados en público, y ellos deportados a una isla; si son *humiliores*, sufrirán la pena capital». Y explica en una breve proposición: «no sólo la *professio* de las artes mágicas, también el conocimiento está prohibido»¹⁰⁴.

Además de las coincidencias temáticas y penales entre ambos textos –que hemos analizado en otro trabajo–¹⁰⁵, sabemos que las *Pauli sententiae* mantenían su plena vigencia en la fecha de redacción de la ley y que estaban disponibles en los archivos de la administración y a disposición de los legisladores. En consecuencia, pudieron ser utilizadas como precedente para la redacción de la *constitutio* CTh 16,5,34,

Por una parte, Constantino había revalidado el valor normativo de los *libri sententiarum* de Paulo en una *constitutio* de 327¹⁰⁶; por otra, la denominada por Hugo ‘ley de citas’¹⁰⁷ de Valentiniano III (CTh 1,4,3.426)¹⁰⁸, corrobora expresamente la validez en juicio de las *Pauli sententiae*: *Pauli quoque sententias semper valere præcipimus*¹⁰⁹.

¹⁰³ C. Humfress, “Roman Law, Forensic Argument and The Formation of Christian Orthodoxy III-VI Centuries”, eds. S. Elm, E. Rebillard y A. Romano, *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, Paris-Roma, 2000, pp. 125-147

¹⁰⁴ PS 5,23,18. Vid. n. 7.

¹⁰⁵ Vid. M.V. Escribano, “Heretical codices and maleficium in the *Codex Theodosianus* (CTh.16.5.34.398)”, eds. R. Gordon – F. Marco, *Magical Practice in the Latin-speaking Empire. Late Republic to Late Antiquity*, Leiden-Boston, 2007 (en prensa).

¹⁰⁶ Constantino confirmó la autoridad de que ya gozaban los escritos de Paulo y sancionó expresamente el uso de las *Sententiae* ante los tribunales, es decir, estableció que pudieran alegarse en juicio por su *plenissima luce, perfectissima elocutione e iustissima iuris ratione*: CTh. 1, 4, 2: *Uniuersa, quæ scriptura Pauli continentur, recepta auctoritate firmanda sunt et omni veneratione celebranda. Ideoque sententiarum libros plenissima luce et perfectissima elocutione et iustissima iuris ratione succinctos in iudiciis prolatos ualere minime dubitatur*. Vid. F. M. De Robertis, “Un precedente costantiniano alla cosiddetta legge delle citazioni del 426 di Teodosio II e Valentiniano III”, *SDHI* 64 (1998), pp. 245-252; A.C. Fernández Cano, *La llamada ley de citas en su contexto histórico*, Madrid, 2000, pp. 140ss.

¹⁰⁷ Hugo, *Historia del derecho Romano*, Madrid, 1850, p. 435.

¹⁰⁸ El conservado en el *Codex Theodosianus* 1,4,3. 426 es un fragmento de una *constitutio* mayor. Vid. reconstrucción de la ley en G. Bassanelli Sommariva, “La legge di Valentiniano III del 7 de novembre de 426”, *Labeo* 29 (1983), pp. 280-288.

¹⁰⁹ Vid. M. Massei, “La citazione della giurisprudenza classica nella legislazione imperiale”, dir. G.G. Archi, *Scritti di diritto romano in onore di Contardo Ferrini*, Milano, 1946, pp. 403-425; Fernández Cano, *La llamada ley de citas*, (cit.), pp. 100ss.

En su afán por silenciar a los eunomianos y romper su organización, Eutropio, al promover la *constitutio CTh* 16,5,34, no sólo ordenó la quema de escritos, además los amenazó con convertirlos en reos de maleficio. Con este fin incorporó a su norma una cláusula penal que igualaba los escritos heréticos con códigos maléficis. Como se ha señalado, no era la primera vez que se acusaba de *maleficium* a un herético –véase Prisciliano– ni la primera vez que se ordenaba quemar libros heréticos¹¹⁰. Pero era la primera vez en que la equiparación entre escritos teológicos y códigos mágicos alcanzaba rango legal.

La mención en el propio texto de la ley de que estaba prevista su publicación solemne, es decir su exposición pública para conocimiento general –*sollemniter*–, refuerza esta interpretación como norma intimidatoria¹¹¹ para silenciar a los eunomianos.

En cuanto a su aplicación, el hecho de que no se haya transmitido directamente escrito alguno de Eunomio y de que sólo conozcamos sus obras a través de la refutación de sus contrincantes, permitiría sospechar que la orden de quema se ejecutó, después de indagaciones y registros minuciosos, en presencia de los jueces, aunque no disponemos de evidencia literaria alguna. Sabemos por Amiano que así sucedió en Antioquía después de la condena a muerte y ejecución de los sospechosos de participar en la conjura de Teodoro en 371-372¹¹², si bien la mayoría de los supuestos códigos mágicos quemados eran tratados sobre artes liberales y derecho. Juan Crisóstomo describe en su homilía 38 el clima de terror que entonces se vivió en la ciudad¹¹³, con soldados a la búsqueda de culpables y delatores dispuestos a proporcionárselos.

Por el contrario, no hay constancia alguna de que nadie fuera imputado por maleficio por retener códigos eunomianos. Por otra parte, tras la caída de Eutropio,

¹¹⁰ Ya hemos mencionado el caso de Paulino de Adana; vid. Cramer, *Bookburning and Censorship* (cit.), pp. 157-196; Speyer, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes* (cit.) passim.

¹¹¹ *CTh* 16,5,34: ...*post publicatam sollemniter iussione...* Sobre la publicación de las leyes vid. J.F. Matthews, *Laying down the Law. A Study of the Theodosian Code*, Oxford, 2000, pp. 185-199. *Idem*, “Eternity in Perishable Materials: Lw-Making and Literate Communication in the Roman Empire”, eds. T.W. Hillard, R.A. Kearsley, C.E.V. Nixon and A.M. Nobbs, *Ancient History in a Modern University*, vol. 2, Grand Rapids, Michigan, 1998, pp. 253-265.

¹¹² Amm. 29,1,41: *Deinde congesti innumeri codices, et acervi voluminum multi, sub conspectu iudicium concremati sunt, ex domibus eruti variis ut illiciti, ad leniendam caesorum invidiam, cum essent plerique liberalium disciplinarum indices variarum et iuris*. Sobre los juicios por traición en Antioquía vid. Amm. 29,1,4-29,2,28; 31,14,8-9; Eunap. *VS* 7,6,3-7; Zos. 4,14,1-15,3; Lib. Or. 1,171-173; Epit. 48,3-4; Philostorg. *HE* 9,15; Socrat. *HE* 4,19,1-7; Sozom. *HE* 6,35,1-11; Joh. Ant. Fr. 184, 2; Theoph.a.m. 5865,5867; Zon. 13-16; Cedrenus, p. 548. Los mejores estudios son los de Funke, *Majestäts-und Magieprozesse*, (cit.), pp.145-175; F. Paschoud, *Zosime, Histoire nouvelle*, 2,2, Paris, 1979, pp. 356-362, nn. 129-132; J.F. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, London, 1989, pp. 204-228; Wiebe, *Kaiser Valens und die heidnische* (cit.), pp. 86-168; Cfr. T.D. Barnes, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, Ithaca N.Y., 1998.

¹¹³ Ioh. Chrysost. *Hom. In Act.* 38,5, PG 60, 274-276. J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom –Ascetic, Preacher, Bishop*, London, 1995, p. 25; Cfr. C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404)*, Tübingen, 2002; A.M. Hartney, *John Chrysostom and the Transformation of the City*, London, 2004; R. Brändle, *John Chrysostom: Bishop, Reformer*, Sydney, 2004.

su ley contra los eunomianos se vería afectada por la anulación de los actos del eunucos¹¹⁴. La repetición de leyes contra los eunomianos con contenido similar, aunque sin mencionar el maleficio –8 hasta el año 428¹¹⁵– apuntan a que mantuvieron su organización, sus actividades e influencia social. La doctrina cristológica de Eunomio, si no sus escritos, siguió difundiéndose.

Por otra parte, en una perspectiva más amplia como es la que pretende la reconstrucción de la persecución legal de la herejía, la ley *CTh* 16,5,34, más allá de su carácter casuístico –es una ley contra los eunomianos–, representa la primera asociación explícita en un norma legal entre magia y herejía: cuando Diocleciano emitió su rescripto contra los maniqueos, probablemente en 302, todavía no se había creado la categoría legal de herético maniqueo.

Esta asociación tuvo proyección en la legislación posterior. En efecto, la ley de Eutropio fue el precedente utilizado en la provisión normativa dictada por Honorio en 409 contra los *mathematici*. En ella los astrólogos, cuya actividad se considera afín al maleficio, según se deduce de su inclusión en la rúbrica 9, 16 del *Codex Theodosianus*, son representados como una desviación de la *catholicae religionis –error–* a la vez que se ordena quemar sus códices ante los ojos de los obispos¹¹⁶.

En una curiosa inversión, que pone de manifiesto la estrecha colaboración entre el ordenamiento civil y el eclesiástico, mientras en la ley de Eutropio los escritos heréticos debían ser quemados ante los jueces, en ésta, los códices de los astrólogos debían ser dados a las llamas en presencia de los obispos¹¹⁷.

¹¹⁴ Tras su caída, él mismo fue objeto de *relegatio* a la isla de Chipre, antes de ser ejecutado y se prohibió conmemorar su nombre: *CTh.* 9, 40,17. 399. *Idem AA. Aureliano p(raefecto) p(raetorio): Omnes res Eutropi, qui quondam praepositus sacri cubiculi fuit, aerarii nostri calculis adiunximus, erepto splendore eius et consulatu a taetra inluyie et a commemorationibus nominis eius et caenosis sordibus uindicato, ut eiusdem uniuersis actibus antiquatis omnia mutescant tempora...Patriciatu etiam dignitate atque omnibus inferioribus spoliatus se esse cognoscat...Omnes statuas, omnia simulacra...ab omnibus ciuitatibus oppidis locisque privatis ac publicis praecipimus aboleri... Adhibitis itaque fidis custodibus ad Cyprum insulam perducatur, in qua tua sublimitas relegatum esse cognoscat, ut ibidem pervigili cura vallatus nequeat suarum cogitationum rabie cuncta miscere. Dat. XVI Kal. Feb. Constantinopoli Theodoro V.C. cons.* Sobre Eutropio y su caída vid. Alan Cameron, *Claudian*, (cit.), pp.124-155; M. Dewar, *The Fall of Eutropius*, *CQ* 40 (1990), pp. 582-584; J.H.W. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*. (cit.) pp. 104-110; Alan Cameron – J. Long with L. Sherry, *Barbarians and Politics* (cit.), pp. 324-325; L. Bottier, “L’imperatrice Eudoxie et ses enfants”, *Revue des Sciences Religieuses* 70 (1996), pp. 313-332.

¹¹⁵ *CTh.* 16.5.36. 399; *CTh.* 16.5.49.410; *CTh.* 16.5.58.415; *CTh.* 16,5,59. 423; *CTh.* 16.5.60.423; *CTh.* 16.5.61.423; *CTh.* 16.5.65; 428; *CTh.* 16.6.7. 413. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus* (cit.), p. 361, apunta que en las décadas siguientes los eunomianos conocieron una cierta prosperidad.

¹¹⁶ *CTh.* 9,16,12. 409 (bajo la rúbrica *de maleficis et mathematicis et ceteris similibus*):

Imp. Honor(ius) et Theod(osius) AA. Caeciliano p(raefecto) p(raetorio). Mathematicos nisi parati sint codicibus erroris proprii sub oculis episcoporum incendio concrematis catholicae religionis cultui fidem tradere nunquam ad errorem praeteritum redituri, nec solum urbe Roma, sed etiam omnibus ciuitatibus pelli decernimus. Quod si hoc fecerint et contra clementiae nostrae salubre constitutum in ciuitatibus fuerint deprehensi uel secreta erroris sui et professionis insinuaerint, deportationis poenam excipiant. Ya Valente había definido como *error* el *mathematicus tractatus*, con clara referencia al *error* en sentido teológico: *CTh.* 9,16, 8 (370? 373?). Vid. L. Desanti, *Sileat omnibus perpetuo diuinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano, 1990, pp. 269ss.

Unos años antes, en 402, con el beneplácito –y bajo la vaticada e inocente instigación– del obispo Porfirio de Gaza y la colaboración de las autoridades locales asistidas por soldados y la población, no sólo ardió el Marneion para purificar el solar en el que habría de levantarse una iglesia cristiana, sino que se llevaron a cabo registros domiciliarios en la ciudad para localizar ídolos y libros paganos que siguieron la misma suerte que el templo¹¹⁸. En el relato del episodio por Marco el Diácono sobresale la asunción por el obispo de las funciones de oficiante en el que era un acto ritual de lustración debidamente cristianizado¹¹⁹.

Exilio, prohibición de funeral y quema de libros se pueden interpretar como formas de silenciar a Eunomio y condenar su memoria, las tres juntas recuerdan algunos aspectos de las *damnationes* tradicionales. Como es sabido, y defendió ya Vittinghoff¹²⁰, la expresión *damnatio memoriae* es una acuñación moderna –no hay un procedimiento técnico-jurídico llamado *damnatio memoriae* en Roma–, y se usa para referirse a los distintos castigos utilizados por los romanos para extinguir la memoria de los enemigos públicos muertos. Solían incluir la destrucción de las representaciones visuales de la persona, el borrado de su nombre y la prohibición de su funeral o duelo a la familia, que era la ocasión tradicional para la exaltación de la memoria del individuo y sus ancestros. Al prohibir que Eunomio fuese enterrado junto a su maestro, Eutropio privaba a Eunomio del recordatorio funerario y topográfico junto a la tumba de Aecio, es decir, conjuraba su memoria en el presente y en el futuro. Como los familiares del convicto por traición, sus seguidores no podrían celebrar su duelo ni honrar su memoria visitando su tumba. Si a esto sumamos la

¹¹⁷ Vid. Desanti, *Astrologi: eretici o pagani* (cit.), pp. 687-696. Cfr. E. Volterra, “Appunti intorno all’intervento del vescovo nei processi contro gli eretici”, *BIDR* 1 (1934), pp. 450-461. Otra ley, ésta de 425, insertada en el *Codex Theodosianus* bajo la rúbrica *de haereticis*, no deja lugar para dudar de la ecuación magia-heresía: en ella aparecen equiparados como enemigos de los católicos maniqueos, heréticos, cismáticos y matemáticos: *C.Th.* 16.5.62. 425 *Imp. Theodosius, a. et Valentinianus caesaris ad Faustum praefectum Urbi. Manichaeos haereticos schismaticos sive mathematicos omnemque sectam catholicis inimicam ab ipso aspectu urbis Romae exterminari praecipimus, ut nec praesentiae criminorum contagione foedetur. Circa hos autem maxime exercenda commonitio est, qui pravis suasionibus a venerabilis papae sese communione suspendunt, quorum schismate plebs etiam reliqua vitatur. His conventionem praemissa viginti dierum condonavimus indutias, intra quos nisi adcommunio redierint unitatem, expulsi usque ad centesimum lapidem solitudine quam eligunt macerentur. Dat. XVI kal. aug. Aquileiae Theodosio a. XI et Valentiniano caes. cons.* (425 iul. 17 [aug. 6]).

¹¹⁸ Marc. Diac. *VPorphyrii* 66-71. El propio Cristo, a través de la voz de un niño, habría ordenado el incendio del templo pagano y su sustitución por una iglesia cristiana. Vid. entre otros, G. Fowden, “Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435”, *JThS* 29 (1978), pp. 53-78; L. Foschia, “La reutilisation des sanctuaires païens par les chrétiens en Grèce continentale (IVE-VIIe s.)”, *REG* 113 (200-2002), pp. 413-434; C. Sotinel, “Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l’Antiquité tardive”, *Revue d’Histoire des Religions* 222 (2005), pp. 411-434.

¹¹⁹ Vid. Sarefield, *Bookburning in the Christian Roman Empire* (cit.), 287-296.

¹²⁰ Fr. Vittinghoff, *Der Staatsfeind in der römischen Kaiserzeit. Untersuchungen zur damnatio memoriae*, Berlin, 1936, pp. 12-13; St. Benoist, “Martelage et damnatio memoriae. Une introduction”, *Cahiers Glotz* 14 (2003), pp. 231-240. Ch.W. Hedrick., *History and Silence. Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, Austin, 2000, pp. 91-94.

destrucción simbólica de sus ideas, se puede sugerir que hay un cierto trasvase de la ideología del enemigo público y del tirano a la ideología que subyace a la persecución legal del herético, como argumentamos en un trabajo en curso de elaboración. En marzo de 398 Eutropio no podía sospechar que sería objeto de una verdadera prohibición de la *commemoratio nominis* un año después¹²¹.

Al igualar magia y herejía en la *constitutio* contra los eunomianos, los legisladores terminaban donde habían empezado los heresiólogos. Desde Justino e Ireneo de Lyon –es decir, desde el s. II– las herejías comenzaban con Simón, el mago de Samaría, del que los “Hechos de los Apóstoles” cuentan que había intentado comprar a Pedro los dones del Espíritu Santo¹²².

Precisamente, la paternidad de Simón el mago en relación con la herejía, la erradicación del nombre del herético, la condena al silencio de su memoria mediante la quema de sus escritos y el recurso a un precedente legal, es decir, todos los aspectos que hemos comentado en relación con la ley de Arcadio-Eutropio contra los eunomianos aparecen compendiados en una *constitutio* con la que los compiladores del *Codex Theodosianus* cerraron el título de *haereticis* y el *Codex Theodosianus*, puesto que es la última de las *constitutiones* incorporadas al código: *CTh* 16,5,66¹²³.

La ley data de 435 y se inscribe, por tanto, en el tenso período intermedio entre el primer y el segundo concilios de Éfeso¹²⁴ y viene a confirmar la condena de

¹²¹ Vid. supra n. 114, *CTh* 9, 40, 17, 399, a propósito de los procedimientos puestos en marcha contra Eutropio, que incluían su *relegatio* a la isla de Chipre.

¹²² Act. 8,9-25. Vid. Y. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles. I. De Justin a Irénée*, Paris, 1985, p. 91; H. Inglebert, “L’histoire des hérésies chez les hérésiologues”, dirs., B. Pouderon y Y.M. Duval, *L’historiographie de l’église des premiers siècles*, Paris, 2001, pp. 105-125; Cfr. Humfress, *Roman Law* (cit.), p. 141.

¹²³ *CTh* 16,5,66 (435). *Idem AA. Leontio praefecto Urbi. Damnato portentuosae superstitionis auctore Nestorio nota congrui nominis eius inuratur gregalibus, ne christianorum appellatione abutantur: sed quemadmodum arriani lege divinae memoriae Constantini ob similitudinem impietatis porfyriani a Porfyrio nuncupantur, sic ubique participes nefariae sectae Nestorii simoniani vocentur, ut, cuius scelus sunt in deserendo deo imitati, eius vocabulum iure videantur esse sortiti. Nec vero impios libros nefandi et sacrilegi Nestorii adversus venerabilem orthodoxorum sectam decretaque sanctissimi coetus antistitum Ephesi habiti scriptos habere aut legere aut describere quisquam audeat: quos diligenti studio requiri ac publice conburi decernimus. Ita ut nemo in religionis disputatione alio quam supra dicto nomine faciat mentionem aut quibusdam eorum habendi concilii gratia in aedibus aut villa aut suburbano suo aut alio quolibet loco conventiculum clam aut aperte praebeat, quos omni conventus celebrandi licentia privari statuimus, scientibus universis violatorem huius legis publicatione bonorum esse coercendum. Dat. III non. aug. Constantinopoli d. n. Theodosio a. XV et quifuerit nuntiatu cons.* (435 aug. 3). Además de esta versión latina conservada en el *Codex Theodosianus*, y repetida en CI 1,5,6, se conocen otras dos: el texto completo de la ley en griego, sin encabezamiento –sólo consta que es “copia de una ley imperial”– ni indicación de la fecha y lugar se ha transmitido junto a las actas del concilio de Éfeso (E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum –ACO* en adelante, Strasbourg, 1914; Berlin-Leipzig, 1922-1940, I,1,3, para. 111, p. 68); por su parte Rusticus, en su versión de la *Tragoedia* de Irenaeus, resume su contenido (*ACO* I, 4, para. 280, p. 204). Vid. Millar, *A Greek Roman Empire Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Berkeley-Los Angeles-London, 2006, p. 176.

¹²⁴ Vid. R. Devreesse, “Après le concile d’Éphèse: le retour des Orientaux à l’unité”, *EO* 30 (1931), pp. 271-292, L. Abramowski, “Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien”, *ZKG* 57 (1956), pp. 252-287; Vid., L. I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano, 1974, L. R.

Nestorio –patriarca de Constantinopla desde 428– y su cristología duofisita después de que se hubiera pactado el símbolo de unión¹²⁵ entre los orientales –fundamentalmente entre Juan de Antioquía y Cirilo de Alejandría– en 433 a instancias de Teodosio II y en nombre de la concordia, la paz en las iglesias y la estabilidad en el Imperio¹²⁶. Como señala el propio Nestorio en su Libro de Heráclidas de Damasco¹²⁷, el precio del acuerdo era, precisamente, la confirmación de su deposición y condena, decidida en el concilio de Éfeso de 431, por defender la división del Logos en dos personas distintas y negarse a aceptar la maternidad divina para María –*Theotókos*–¹²⁸.

La ley puede ser interpretada como la transcripción legal de la impostura ciriliana de considerar la cristología de Nestorio como una herejía y el acto formal de incorporación del nestorianismo al catálogo de herejías prohibidas y perseguidas. Pero sobre todo, la ley hacía pública la condena al silencio de Nestorio y sus seguidores y su estigmatización social por parte de Teodosio II, ganado para la causa alejandrina tras sus fallidos intentos por alcanzar la verdadera reconciliación¹²⁹. Está dirigida a Leoncio, prefecto de Constantinopla, y en ella se pueden diferenciar tres partes.

En la primera, después de evocar como fundamento la condena de Nestorio –*damnatus*–, descalificar su teología como una superstición propia de monstruos –el adjetivo *portentuosus* pretendía connotar la deformidad animal de sus seguidores, su ajenidad a la racionalidad humana– y execrar su nombre con la nota de infamia, se ordena que sus seguidores dejen de llamarse cristianos y que sean llamados simonianos, por haber imitado el crimen de Simón desertando de Dios. Es decir, no sólo se buscaba el borrado simbólico, la erradicación del nombre infamante de Nestorio¹³⁰, impidiendo que lo usasen sus seguidores, sino que, además, se les stig-

Wickham, “Nestorius/ Nestorianischen Streit”, *ThRE* 24 (1994), pp. 276ss., R. Teja, *La tragedia de Éfeso (431): herejía y poder en la Antigüedad tardía*, Cantabria, 1995; y H. Silet, *Culture of Controversy: The Christological Disputes of the Early Fifth Century*, University of California at Berkeley, 1999.

¹²⁵ A.D’Alès, “Le symbole d’union de 433”, *RechSR* 3 (1931), pp. 257-268ss.

¹²⁶ Vid. *Relatio Iohannis Antiocheni ad imperatores*, *ACO* I,1,7, pp. 157-158.

¹²⁷ Vid. F. Nau (ed.), *Le livre d’Héraclide de Damas*, Paris, 1910 (repr. Farnborough, 1969). A propósito de su discutida autenticidad vid. L. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, CSCO 242, Louvain, 1963, pp. 113ss.

¹²⁸ Vid. desarrollo de estas cuestiones en M. Simonetti, “Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo d’Alessandria”, *Augustinianum* 22 (1982), pp. 439-511. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy, Its History, Theology and Texts*, Leiden, 1994; S. Acerbi, *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella tarda antichità: Il II Concilio di Efeso*, Madrid, 2001, pp. 60-108 y S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy*, Oxford, 2004. Sobre el papel de las princesas en la controversia, K.G. Holum, *Theodosian Empress, Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley, Los Angeles, London, 1982, p. 147ss.

¹²⁹ Sobre el cambio de actitud de Teodosio y las circunstancias que lo rodearon vid. C. Luibhéid, “Theodosius II and Heresy”, *Journal of Ecclesiastical History* 15-16 (1964-65), pp. 13-38.

¹³⁰ Vid. L. R. Wickham, “Nestorius/ Nestorianischen Streit”, *ThRE* 24 (1994), pp. 276ss. y S. Brock, “The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer”, eds. J.F. Coakley – K. Parry, *The Church of the east: Life and Thought*, Bull. John Rylands Library 78, 1996, pp. 23-37.

matizaba con un calificativo que equivalía a su identificación con el arquetipo de la herejía, Simón el mago, a través del cual actúa Satán¹³¹. Con esta asociación resultaba evocado el origen diabólico de la herejía nestoriana y su vinculación con la magia. Hay que recordar que ya Teodosio I en la *Cunctos populos* se había preocupado por reservar a los nicenos el *nomen* de *christianus catholicus*, mientras el resto debía cargar con la infamia del dogma herético¹³². Marcar a los nestorianos con un nombre infamante equivalía a declarar su muerte cívica y era una forma de hacerlos partícipes de la exclusión de la iglesia y sus privilegios que comportaba la reputación de herético desde Constantino.

Para justificar esta denigración de los partidarios de la cristología de quien había sido hasta hacía poco patriarca de Constantinopla y celoso perseguidor de heréticos se invocaba un precedente legal que, además, en el plano ideológico, permitía a Teodosio II compararse con Constantino, el primer legislador contra la herejía, en el tiempo, y en el título 5 del libro XVI del *Codex Theodosianus*¹³³. Jill Harries ha estudiado el uso de la figura de Constantino como referente ideológico durante el principado de Teodosio II¹³⁴. Su mención en esta ley es una pieza de la *imitatio Constantini* y una prueba de la dimensión retórica de las leyes, la mayoría concebidas, en principio, como epístolas dirigidas a los altos funcionarios, como ha señalado Millar¹³⁵, que eran los encargados de aplicarlas.

En efecto, en el texto de la ley se cita como precedente el edicto de Constantino de 333 por la cual mandaba llamar porfirianos a los arrianos al ser su impiedad similar a la de aquél. La norma en cuestión no fue incluida en el *Codex*, pero conocemos su contenido gracias a Atanasio, Sócrates y Gelasio¹³⁶ y con base en ellos, se puede sospechar que los redactores de la ley tuvieron el texto de Constantino ante los ojos.

¹³¹ Como ha estudiado recientemente A. Ferreiro, *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, Leiden-Boston, 2005.

¹³² *CTh* 16,1,2. 380:...*Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos uero dementes uesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere...*

¹³³ No por casualidad los compiladores abrieron el título 5 del libro 16 del *Codex Theodosianus* con la *constitutio* constantiniana *CTh*.16,5,1. 326, en la que establecía una diferencia neta en las leyes entre los heréticos y los observantes de la *lex catholica* al excluir a los primeros de los privilegios reconocidos al clero a partir del 313.

¹³⁴ J. Harries, "Pius princeps: Theodosius II and Fifth-century Constantinople", ed. P. Magdalino, *New Constantines: the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, Variorum, 1994, pp. 35-44. Sobre la actitud de Teodosio ante la herejía vid. *Cfr.* S. Wessel, "The Ecclesiastical Policy of Theodosius II", *AHC* 33 (2001), pp. 285-308.

¹³⁵ Además de su reciente monografía sobre Teodosio II (cit.), vid F. Millar, "De la frontière au centre, la monarchie centralisée de Théodose II (408-450. AP. J.C.)", dir. C. Moatti, *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne*, Roma, 2004, 567-589; Id.

¹³⁶ La carta de Constantino a los obispos y a los laicos sobre Arrio (333) se conserva en Athan. *De decretis nicaenae synodi* 39; *Socr. hist. eccl.* 1, 9, 30; *Gelas. hist. eccl.* 2,36,1; *Cfr.* Nicephorus Callistus *eccl. hist.* 8,25. Las distintas versiones se pueden leer en P. Silli, *Testi costantiniani nelle fonti letterarie*, Milano, 1987, pp. 155-160.

En su *Epístola a los obispos y los pueblos*, Constantino, con el fin de mancillar a los arrianos, ordenaba que fuesen llamados porfirianos, por haber imitado la conducta del filósofo griego neoplatónico, cuyo nombre significaba la impiedad y la enemistad hacia Dios. Y del mismo modo que había dado orden de destruir sus escritos criminales contra la religión, es decir contra los cristianos¹³⁷ en 324, poco antes del concilio de Nicea, en su ley Constantino mandaba quemar los escritos de Arrio, con un doble propósito: hacer desaparecer sus enseñanzas perversas, pero también su recuerdo en el futuro, lo que evidencia la voluntad imperial de abolir su memoria mediante el fuego. Para hacer efectiva la obediencia a la norma Constantino establecía la pena capital para los convictos de ocultar un libro de Arrio, por no haberlo entregado para su destrucción¹³⁸.

Con este precedente, en la segunda parte de la ley, Teodosio prohíbe la tenencia, lectura y copia de los impíos libros de Nestorio escritos contra la ortodoxia y los decretos de Éfeso, lo que equivalía a revalidar que eran los concilios los que fijaban la ortodoxia y que sus decisiones constituían el fundamento de las disposiciones legales contra los heréticos, un aspecto destacado por Dovere¹³⁹. Si Teodosio I había hecho del credo de Nicea materia legal y sancionado los acuerdos del concilio de Constantinopla de 381¹⁴⁰, Teodosio II otorgaba fuerza de ley a los cánones efesinos¹⁴¹. A la vez, se hacía patente la identificación entre Nestorio y la herejía –primera parte de la ley– y Éfeso y la ortodoxia, un objetivo que había guiado los esfuerzos de Cirilo después de la reunión¹⁴².

A continuación, con un verbo dispositivo, *decernimus*, se ordena buscar con aplicación diligente los escritos de Nestorio y quemarlos, en público, en una simbólica ejecución por el fuego de las ideas de Nestorio y de purificación del contagio que suponía su palabra herética. Como es sabido, la *crematio* era una de las formas de *summum supplicium* con las que se penalizaban los grandes *crimina*¹⁴³, entre otros, el *maleficium*, y que Diocleciano no había dudado en decretar para los *aucto-*

¹³⁷ P.F. Beatrice, “Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question”, *Kernos* 4 (1991), pp. 119-138. Del tratado que el filósofo griego neoplatónico escribió contra los cristianos no se conoce con precisión ni la fecha, ni la estructura ni el contenido completo. Lo único que se sabe con certidumbre es que fue escrito en Sicilia después de 271, que constaba de 15 libros y que contenía un violento ataque contra la nueva religión cristiana. La reacción polémica que despertó entre los cristianos de su tiempo como Metodio de Olimpia y Eusebio de Cesarea llevó a Constantino a ordenar la destrucción del tratado.

¹³⁸ Cfr. Eus. *VC* 3, 63-66 sobre la búsqueda de libros de gnósticos y montanistas.

¹³⁹ E. Dovere, *Ius principale e catholica lex*, Napoli, 1999, pp. 220ss. En la misma línea S. Acerbi, “Eterodossia e coercitio imperiale nei Concili ecumenici del V secolo”, *Gerión* 24 (2006), pp. 355-370.

¹⁴⁰ *CTh* 16,1,2. 380; 5,6. 381; 1,3. 381.

¹⁴¹ Vid. B. Sirks, “Instruction in Late Antiquity, The Law and Theology”, *AARC* 15 (2005), pp. 492-503 sobre el trasvase de metodología y contenidos entre la ley y la teología.

¹⁴² R. Teja, “La invención de un hereje. Presión política y violencia verbal contra Nestorio en el Concilio Ecuménico de Éfeso”, *Religión, religiones, identidad, identidades, minorías*, Valencia, 2003, pp. 25-36.

¹⁴³ Vid. Grodzynski, *Tortures mortelles et catégories sociales. Les Summa Supplicia dans le droit romain aux IIIe et IVe siècles* (cit.), passim.

res et principes maniqueos¹⁴⁴. Al dar al fuego los escritos de Nestorio –fundamentalmente cartas, escritos varios y, sobre todo, la versión escrita de sus homilias¹⁴⁵–, y condenarlo al silencio eterno, también se representaba su desviación herética como un crimen público, contra todos y que por todos debía ser perseguido, de ahí la importancia de la indicación de la publicidad –*publice*– de la *crematio*.

Esta voluntad de comprometer a todos en la extinción del nestorianismo y su condena al silencio se hace manifiesta en la tercera parte. Se prohíbe –*nemo*– utilizar en las disputas religiosas otro nombre que no fuera el de simonianos para designar a los nestorianos o prestarles lugar alguno para reunirse –en casas, *uillae*, suburbios o cualquier otro lugar– puesto que sus reuniones quedaban vedadas. Finalmente, se obliga a todos –*universis*– a cumplir lo establecido en la ley bajo pena de confiscación de sus bienes.

En este caso había una decidida voluntad de que la norma tuviera eficacia. Gracias a la versión griega de la ley conservada junto a las Actas del concilio de Éfeso, sabemos que se dieron instrucciones precisas para que tales procedimientos fuesen aplicados con rigor. En efecto, la ley iba acompañada del encargo al prefecto de hacerla pública en las provincias de la manera acostumbrada, mediante edictos, en griego y latín, para que pudiera ser entendida por todos. Y en las *Acta* aparece seguida del edicto con el que los prefectos Flavius Anthemius Isidorus (Oriente), Flavius Bassus (Italia) y Flavius Simplicius Rufinus (Illyricum) hacían ejecutivo el mandato¹⁴⁶.

Al año siguiente (436) Teodosio II ordenó el exilio contra Nestorio desde su retiro en el monasterio de Antioquía, donde se encontraba libre y activo tras su renuncia al episcopado¹⁴⁷, a Petra en Palestina Tertia¹⁴⁸. Entre el 436 y 437, el emperador decidió relegarlo más lejos, al oasis de Ibis, en el extremo del desierto libio. El aislamiento parecía garantía de silencio. Una incursión de pueblos árabes le permitió buscar refugio en Panópolis, pero una nueva disposición del prefecto lo recluyó en los confines de la Tebaida¹⁴⁹.

La condena al silencio y la marginación geográfica no surtieron el efecto buscado. Desde su exilio Nestorio escribió una Apología (o Tragedia) según se puede deducir de la Historia Eclesiástica de Evagrius. Pero su verdadera y polémica defen-

¹⁴⁴ Vid. supra n. 9.

¹⁴⁵ Así describe Cirilo las pruebas de la heterodoxia de Nestorio analizadas por los asistentes al sínodo efesino que depuso y condenó a Nestorio: *Relatio Cyrillianorum ad Theodosium et Valentinianum imp. ACO* I,1, 3, 10-13. Vid. F. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905.

¹⁴⁶ *ACO* I,1,3, para 112. pp. 69-70. Vid. *PLRE* 2, Isidorus 9; Reginus 4; Bassus 8. Vid. Millar, *A Greek Empire* (cit.), pp. 176ss.

¹⁴⁷ *LH* 248-249.

¹⁴⁸ A la vez se decretaba la confiscación de todos los bienes personales que aún conservaba en la capital (Vaticana 110, *ACO* I,1,3, p. 67). La *sanctio* imperial ordenando el exilio de Nestorio se conserva en las Acta en griego sin indicación de fecha o lugar. La fecha de 436 se deduce del destinatario: aparece dirigida a Isidoro en calidad de prefecto del pretorio y cónsul. Su consulado data de 436. Vid. argumentación en Millar, *A Greek Empire* (cit.), p. 179. Cfr. Acerbi, *Eterodossia e coercitio* (cit.), p. 391, que lo data en 435.

¹⁴⁹ Evagrius, *hist. eccl.* 1,7.

sa personal y teológica aparece contenida en su autobiográfico “Libro –o bazaar– de Heráclides”, escrito en griego, pero conservado en lengua siria y transmitido con interpolaciones, en general bien identificadas por Abramowski¹⁵⁰.

Tampoco la quema de los escritos de Nestorio resultó eficaz. Por el contrario fomentó su difusión clandestina. En los primeros meses de 448 el líder de la comunidad monástica constantinopolitana Eutiques informaba al pontífice romano sobre el renacimiento del nestorianismo en Oriente¹⁵¹ y en febrero del mismo año, Teodosio II debía reiterar la orden de dar a las llamas todas las obras paganas contra el cristianismo, en particular los escritos de Porfirio contra los cristianos y los libros de Nestorio en una *constitutio* transmitida también junto a la Actas del concilio de Éfeso y resumida en *Codex Iustinianus* I,1,3¹⁵². Y después de celebrarse el II Concilio de Éfeso en 449¹⁵³, Teodosio promulgó un edicto en el que, además de sancionar y ordenar la aplicación de los acuerdos sinodales y condenar de nuevo la herejía de Nestorio, poniendo al margen de la iglesia y la sociedad a sus partidarios con el exilio perpetuo, prohibía poseer, leer, transcribir o difundir su doctrina y mandaba quemar, ante los ojos de todos, los libros nocivos, junto a los de Porfirio y los del filonestoriano Teodoreto de Cirro, en una simbólica ejecución de sus ideas y de *damnatio* de su memoria¹⁵⁴. Por otra parte, amenazaba con la confiscación de sus bienes y el alejamiento forzoso y perdurable a quienes retuviesen textos continentales de la condenada doctrina de Nestorio y de Teodoreto, o sus interpretaciones, o discursos divulgativos, o traducciones, incluso en el caso de que los textos apareciesen disimulados bajo el nombre de otros. El casuístico repertorio pretendía cubrir todas las posibilidades de entrar en contacto con la cristología nestoriana por medios escritos, proporciona la medida de su circulación en forma de traducciones –seguramente al siríaco y otras lenguas, después de la quema de los escritos en griego y latín–, pone al descubierto el recurso a la estratagema de ocultar su autoría bajo nombres supuestos, y revela la voluntad imperial de extinguir su recuerdo.

¹⁵⁰ Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis* (cit.) passim.

¹⁵¹ La carta de Eutiques no se conserva, pero podemos deducir su contenido de la respuesta de León: *Ep.* 20, ACO II, IV, 3. Vid. comentario en T. Mariucci (a cura di), *Omellie e lettere di S. Leone Magno*, Torino, 1969, pp. 524ss. Cfr. L. Casula, *Leone magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo*, Roma, 2002.

¹⁵² ACO I, 4, pp. 66-67 doc. 138. Vid. G. Barone-Adesi, “Intorno a una costituzione di Teodosio II (C.I, 1,3)”, *Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche* 18 (1974), pp. 45-77.

¹⁵³ J. Flemming, *Akten der ephensischen Synode*, Berlin, 1917; S.G.F. Perry, *The Second Synod of Ephesus*, Dartford, 1875/81.

¹⁵⁴ ACO II, 3,2 88-89. Vid. Barone-Adesi *Intorno a una costituzione* (cit.), pp. 53ss. E. Dovere, “Occasioni e tendenze della normazione religiosa tardoantica,” *Labeo* 38 (1992), pp. 147-199. Vid. contextualización de estas leyes en Wessel, *The ecclesiastical Policy* (cit.), passim y en Acerbi, *Conflitti politico-ecclesiastici* (cit.), pp. 65ss.; Ead. *Eterodossia e coercitio*, pp. 361ss.;

CONCLUSIÓN

La orden de quemar los escritos de Eunomio y Nestorio era una forma de silenciar sus interpretaciones teológicas y de estigmatizar su recuerdo, también de simbolizar la necesaria purificación que exigía el contagio¹⁵⁵ representado por su herejía. En ambos casos, explícito en el caso de Eunomio, sugerido por asociación con los simonianos en el de Nestorio, se vinculó interesadamente a los tenidos por heréticos con la magia para fundamentar la condena al fuego de sus escritos, pues desde las *Sententiae Pauli* éste era el castigo previsto para la posesión de libros mágicos.

¹⁵⁵ Vid. A.S. Pease, "Notes on Book-Burning", *Munera Studiosa. Studies in Honour of W.H.P. Hatch*, Cambridge, Mass., 1946, pp. 145-159.