
Nota sobre la semántica de la expresión «Iglesia católica» antes y después del ‘Edicto’ de Constantino del 313*

Note on the semantics of the term «Catholic Church» before and after Constantine’s Edict of Milan of 313

Vittorino GROSSI

Istituto Patristico Augustinianum
Vittorinogrossi@gmail.com

Abstract: In this paper we aim to elucidate the core understanding of the concept of the «Catholic Church» prior to and following the so-called ‘Edict of Constantine’ of 313, which marked a before and after in the the history of Christianity. Up to this date, the meaning of the ‘Catholic’ church was only used in Christian circles. But from the ‘Edict’ of 313 onwards, two meanings of the term «Catholic» came into being: the first, which could be called the most usual one, was taught to catechumens in explanations concerning the Symbol of the faith; the second marks a boundary, be it between the Christian communities joined together in what is «Catholic» and any heretical or schismatic communities, or in relation to the imperial institutions, which some scholars of late antiquity have termed the «imperial church».

Keywords: Catholic Church, Edict of Milan, Donatism, *Conlatio Carthagenensis*, St Augustine

Resumen: En la presente investigación intentamos llegar al núcleo de la comprensión del concepto «Iglesia católica» antes y después del llamado ‘edicto de Constantino’ que, en la historia de la religión cristiana, marcó un antes y un después del 313. Antes de esa fecha el significado de Iglesia ‘católica’ se utilizaba sólo en el ámbito religioso cristiano; a partir del ‘edicto’ del 313 en adelante, se desarrollaron, mezclándose, dos significados del término «católica», uno –podríamos llamar habitual– que era el que se ofrecía a los nuevos aspirantes al cristianismo (los catecúmenos) en la explicación del Símbolo de la fe, y otro de frontera, ya sea entre las comunidades cristianas confluyentes en la «católica» y aquellas heréticas y cismáticas, ya sea sobre todo en relación a las instituciones del imperio, llamada por algunos estudiosos de la antigüedad tardía la «Iglesia imperial».

Palabras clave: Iglesia católica, Edicto de Milán, donatismo, *Conlatio Carthagenensis*, san Agustín

En la presente investigación intentamos llegar al núcleo de la comprensión del concepto «Iglesia católica» antes y después del llamado ‘edicto de Constantino’ que, en la historia de la religión cristiana, marcó un antes y un después del 313. Antes de esa fecha el significado de Iglesia ‘católica’ se utilizaba solo en el ámbito religioso

* Texto leído en el XL Encuentro de Estudiosos de la Antigüedad Cristiana celebrado en el *Agustinianum* con el objeto de estudio *Lex et religio in età tardo antica*.

cristiano; a partir del ‘edicto’ del 313 en adelante, se desarrollaron, mezclándose, dos significados del término «católica», uno –podríamos llamar habitual– que era la que se ofrecía a los nuevos aspirantes al cristianismo (los catecúmenos) en la explicación del Símbolo de la fe, y otro de frontera, ya sea entre las comunidades cristianas confluente en la «católica» y aquellas heréticas y cismáticas, ya sea sobre todo en relación a las instituciones del imperio, llamada por algunos estudiosos de la antigüedad tardía la «Iglesia imperial». A este nuevo recorrido semántico de «Iglesia católica» dedicamos esta nota-síntesis, articulándola en dos partes: la concepción de «Iglesia católica» en su vertiente religiosa interna, como se deduce de algunos comentarios postnicensos al Símbolo de la fe, y la discusión sobre la misma expresión desarrollada en las sesiones de la *Conlatio Carthaginensis* del 411, que consideró juntamente el aspecto religioso y civil incluso en las diversas fases de su recepción. Antes daremos una breve información sobre la expresión «Iglesia católica» en los tres primeros siglos del cristianismo.

I. SEMÁNTICA DEL TÉRMINO ‘IGLESIA CATÓLICA’ ANTES DEL EDICTO DEL 313

En el período preconstantiniano, aunque la religión de los cristianos, desde fuera, era juzgada por las instituciones romanas como una *prava religio*, teniendo en cuenta su conflictividad; en su interior conoció una no indiferente elaboración teológica, provocada ya sea por la reflexión en positivo sobre el *proprium* de la comunidad cristiana indicada con el término ‘Iglesia’, ya sea por las divergencias entre los grupos cristianos de los orígenes que a menudo se multiplicaban hasta separaciones profundas entre ellos¹.

1.1. *Católica = universal*

En las comunidades asiáticas del segundo siglo, destinatarias de las cartas de Ignacio de Antioquía, aparece tanto la forma «cristianismo» en oposición a judaísmo como, y por primera vez, la de «Iglesia católica». Ignacio escribía a los cristianos de Esmirna:

Sea tenida como válida la eucaristía presidida por el obispo o su delegado. Dónde está el obispo allí está la comunidad, como dónde está Cristo está la Iglesia Católica (*Esmirna* 8).

¹ A la aproximación a la literatura cristiana antigua con las categorías de ortodoxia y herejía, se prefiere, desde hace algún tiempo, las expresiones «cristianismo y cristianismo de la antigüedad», véase a este respecto las contribuciones de Angelo DI BERARDINO, Emanuela PRINZIVALLI y Carlo DELL’OSSO, en *Augustinianum*, 52 (2012), pp. 9-106.

La ‘Iglesia’ de las Cartas de Ignacio se presenta estructurada oficialmente en tres componentes esenciales: el obispo, los presbíteros y los diáconos. Sin ellos, juntos o representados en el obispo –piensa el obispo de Antioquía– no existe la Iglesia². El término «Iglesia católica» viene aquí usado por Ignacio, verosímelmente, en el sentido tanto de universalidad como de integralidad³.

1.2 *Católica = Iglesia ortodoxa*

Otro testimonio del uso de esta expresión se encuentra cuatro veces en el Martirio de Policarpo (=MP, siglo II, 160 c.). Su relato nos ha sido transmitido en una carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio y a toda la comunidad diseminada por todos lados, la cual es llamada como «Iglesia católica», cuyo pastor es Jesucristo (MP 19, 2) y por quién el obispo mártir reza (MP 8, 1). Policarpo es llamado obispo de la Iglesia católica de Esmirna (MP 16, 2). El término «Iglesia católica» expresa aquí ciertamente una universalidad en el sentido de una única Iglesia allí dónde se encuentre⁴. Se considera que este último subrayado indica una universalidad en el significado de «Iglesia ortodoxa» en oposición a las comunidades cristianas consideradas como heréticas o cismáticas⁵. En el mismo sentido la expresión «Iglesia católica» está presente en el *Canon de Muratori*, también del siglo segundo:

Bajo el nombre de Pablo circula otra carta que favorece la herejía de Marción, y un cierto número de otras cartas que no pueden ser recibidas en la ‘Iglesia Católica’⁶.

² Ignacio, *A los Trallenses* 3: «Debéis respetar a los diáconos como si se tratara del mismo Jesús, al obispo como si fuera imagen del Padre, a los presbíteros como si fueran el sanedrín de Dios y como si fueran el colegio de los apóstoles, sin ellos no existe la Iglesia».

³ Para otros análisis del término, véase F. A. SULLIVAN, *The Church we Believe in One, Holy, Catholic and Apostolic*, Paulist Press, New York/Mahwah, 1988, p. 85.

⁴ J.N.d. KELLY, ‘Catholic’ and ‘Apostolic’ in the Early Centuries, en *One in Christ*, 6 (1970), p. 277.

⁵ La teología judeocristiana había aplicado a la Iglesia la relación entre el árbol de la vida-paraiso terrestre. El nuevo árbol de la vida y de la cruz del Señor plantada en el nuevo jardín que es la Iglesia. De ella recibe vida y luz y por eso reza la Señor: «Extiende tus manos inmensas sobre tu Iglesia eternamente tuya», véase Vittorino GROSSI, *La pasqua quattordicesima ed il significato della croce nel II secolo*, en *Augustinianum*, 16 (1976), pp. 557-571.

⁶ El *Canon de Muratori* es probablemente la lista más antigua de los libros del Nuevo Testamento. El fragmento falta tanto en el inicio como en el final del texto. Se trata de un manuscrito del siglo VIII que hace referencia al papa Pio I (142-157) como si de un evento reciente se tratara. Se presume que se trata de la traducción del griego de un original datado hacia el 170.

El fragmento recoge las obras conocidas por el anónimo redactor que eran aceptadas como textos canónicos en las Iglesia o como dice en el texto «en la Iglesia católica»: «([37] *ueru ad filemonem una et at titu una et ad tymotheu duas pro affecto et dilectione* [38] *in honore tamen ecclesiae catholice in ordinatione ecclesiastica descepline scificate sunt.* [39] *Fertur etiam ad laudecenses alia ad alexandrinos pauli nomine fincte ad heresem marcionis* [40] *et alia plura quae in chatbolicam eclesiam recepi non potest fel enim cum melle misceri non conruit...* [41] *epistola sane iude et superscriptio iohannis duas in catholica habentur*». Para cualquier estudio, véase Ehrman BART, *I Cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le sante scritture*, Carocci, Roma, 2005, en particular, p. 301ss.

1.3. *De la «Iglesia una» a la «Iglesia católica»*

La dinámica de la expresión «Iglesia católica» se va formando también sobre la base del pensamiento de una Iglesia «una» explicitada en las metáforas del cuerpo y de la vid que se multiplica por propagación.

La metáfora del cuerpo desarrolló la imagen de la Iglesia como punto de agregación y de cohesión entre los hebreos y los paganos en la línea del apóstol Pablo (Rom cc. 9-11). Ya Ignacio de Antioquía en la «Carta a los cristianos de Esmirna», después de haber puesto de relieve que su fe estaba fuertemente fundada sobre la cruz de Cristo, añadía la fe en la Iglesia, leída como un único cuerpo:

Tened una fe firme porque, entre otras cosas, con su resurrección ha alzado por los siglos su estandarte para reunir a sus santos y a sus fieles, sean judíos o gentiles, en el único cuerpo que es su Iglesia (cc. 1-4).

Otra imagen de la «Iglesia una», que se constituye en el bautismo de una única divinidad, se simboliza en las vides que, por propagación, se multiplican desde una única matriz:

Los apóstoles –escribe Tertuliano– en todas las ciudades fundaron Iglesia, de la cuales desde ese momento las otras Iglesias, para ser tales, parecidas a las vides, cada día cambiaron y siguen cambiando para propagar la fe y las semillas de la doctrina. Por esa razón, ellas, vástagos de las iglesias de los Apóstoles, serán consideradas apostólicas. Como todo debe remontarse a sus orígenes, así tantas y tan diversas Iglesias son solo una, porque han nacido de la primera Iglesia de los Apóstoles de la cual salieron todas. Por lo tanto, todas las Iglesias son primigenias y todas apostólicas porque todas constituyen una sola. Es testimonio de esta unidad la comunicación de la paz, su denominación de hermanas, la tésera en común de la hospitalidad. Todos estos derechos no son regidos por ninguna otra ley que aquella de la única tradición de un mismo misterio (*Prescripción contra los herejes* 20, 5-9).

El ligamen de cada Iglesia con la tradición apostólica es, fuera de la metáfora, la consanguineidad en la fe y en las semillas de doctrina (cfr. *Prescripción*, 32, 6). Toda investigación y elección que se encuentre fuera de ese ligamen sólo puede ser una herejía, es decir una elección personal que rompe la comunión con las iglesias apostólicas (cfr. *Prescripción*, 5-6).

Las iglesias heréticas no siendo ni pudiendo probar lo que son (esto es, su apostolicidad), no son recibidas en la paz y en la comunión de las iglesias apostólicas (*Prescripción*, 32, 8).

Algunos años más tarde, Tertuliano, escribiendo el *De pudicitia* (217-222), pasó a formar parte del movimiento montanista y profundizó en la relación entre Iglesia y Espíritu contraponiendo la Iglesia/Institución (constituida por el número de los

obispos) y la Iglesia/Espíritu (constituida por el Espíritu el cual es la Trinidad de una única divinidad). Así escribe:

¿Qué cosa hay que se refiera a la Iglesia, a tu Iglesia quiero decir, o psíquico (=católico)? Según la persona de Pedro este poder pertenecerá a los espirituales, al apóstol o al profeta, dado que la Iglesia misma es propia y esencialmente el mismo Espíritu en el cual está la Trinidad de una única divinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Él reúne a aquella Iglesia que el Señor ha puesto sobre los tres. Y es también todo el número de aquellos que participan de esta fe y del fundador y consagrador considerado Iglesia. Por esto la Iglesia perdonará los pecados, pero la Iglesia-Espíritu, por medio de un hombre espiritual, no la Iglesia número de los obispos. El poder soberano es del Señor, no del ministro; es de Dios mismo, no del sacerdote (*Pudic.* 21, 16-17).

Con Cipriano de Cartago surge el papel del obispo como elemento visible de unidad de la comunidad cristiana, indicada con el título de ‘católica’, interrelacionando estrechamente los dos términos de Iglesia una y católica. A propósito de esta cuestión escribió el *De unitate ecclesiae catholicae*, articulando la breve obra en torno a dos elementos interconexos: la relación entre la Trinidad y la Iglesia como fundación o nacimiento y el ligamen visible de esa unidad en la Iglesia dado por el obispo.

Como relevante novedad semántica en el planteamiento de Cipriano, tenemos que la «Iglesia católica» es señalada ya no como un adjetivo calificativo sino como un sujeto que se califica por su unidad⁷.

Otro elemento, que en Cipriano contribuyó al paso de «católica» como adjetivo a sujeto, haciendo a la vez de ella un punto referencial social, fue el haber indicado en la Iglesia de Roma la matriz y la raíz de la catolicidad «*Ecclesiae catholicae matrix et radix*»⁸. Quizás este último elemento debe leerse en el interior de la Iglesia de Roma, considerada como la Iglesia evangelizadora de las iglesias latinas y por esto llamada «*Ecclesia principalis*».

La semántica posterior de «Iglesia católica» absorberá cada vez más este planteamiento en la línea de su ser como sujeto indicativo de la cristiandad, aunque en ese tiempo la expresión se movía aún en la óptica de la Iglesia ortodoxa, como atestigua por ejemplo la polémica desarrollada en la Iglesia romana en el primer ventenio del siglo III, entre Hipólito y Calixto, que dice así:

Después de estos hechos –sigue Hipólito– el impostor (Calixto) ha fundado contra la Iglesia una escuela... imaginándose que así permitiría a todos los hombres cualquier

⁷ Cipriano en el cap. 4 del *De unitate* trata de los criterios de la comunión eclesial en la Iglesia católica (*catholica ecclesia*) que es una sola (*ecclesia catholica una est*) y en la cual existe un único bautismo, véase *Ep.* 71, 1, 1: «unum baptisma in ecclesia catholica est quia ecclesia una est et esse baptisma praeter ecclesiam non potest».

⁸ B. Robert ENO, *Forma Petri – Petrus, figura ecclesiae: The Uses of Peter*, en *Augustiniana*, 41 (1991), pp. 659-676; sobre todo Id., *Radix catholica*, en *Revue des Études Augustiniennes*, 43 (1997), pp. 3-13.

tipo de desorden, diciendo que perdonaría a todos sus pecados... Y después de estos delitos, estos desvergonzados (los de la escuela de Calixto) intentan ser llamados «Iglesia católica» (*Refutatio* IX, 12, 20-21).

II. SEMÁNTICA DE 'IGLESIA CATÓLICA' DESPUÉS DEL 313

En el período postconstantiniano se viene agudizando la reflexión sobre la identidad de la «Iglesia católica», sobre todo en el plano de la visibilidad social. Los elementos eclesiológicos preconstantinianos cuajaron en Occidente en la pregunta de la polémica donatista: ¿dónde se encuentra la Iglesia católica?

Los donatistas sostenían que la expresión «Iglesia católica» solo podía aplicarse a sus comunidades, formadas por cristianos santos, es decir, no manchados por los crímenes susceptibles de penitencia pública. Fundaban su lectura sobre la semiología griega de «católica = *kath'holon* = según el todo», esto es, una iglesia visible de absoluta integridad.

Los católicos consideraban sin embargo la Iglesia de su tiempo como una mezcla de santos y no santos, sostenida por el ministerio eclesial de la reconciliación para todos los *crimina* o *delicta* sujetos a penitencia pública.

Esta división interna pasa, por una serie de motivos, al ámbito civil. El juez romano Marcelino, delegado del emperador Honorio, en la *Conlatio carthaginensis* del 411 debió entre otras cosas pronunciarse sobre qué cristianos podían acreditar el título de «Iglesia católica». El desarrollo del proceso en tres sesiones puso en evidencia el conjunto de problemáticas eclesiológicas entrelazadas en la antigüedad tardía entre la religión cristiana en su interior, y en su proyección exterior en relación con la legislación romana. Se trató de una cuestión novedosa. En época preconstantiana los cristianos, en su relación con las instituciones romanas, cuando eran llamados en causa se colocaban en el ámbito común de los deberes ciudadanos: cómo obedecer a la autoridad, pagar las tasas etc, excluyendo las obligaciones de naturaleza religiosa⁹.

Eusebio, que escribía en los albores del período constantiniano, en su *Historia Eclesiástica* utiliza la expresión «Iglesia católica» con el significado de universal¹⁰, sin

⁹ Al respecto escribía Agustín en los inicios del siglo V en el *De catechizandis rudibus*: «Todos estos sucesos significan simbólicamente que la Iglesia de Cristo con todos sus santos, que son los ciudadanos de la Jerusalén celestial, habría sido objeto de esclavitud bajo los reyes de este mundo. De hecho, el Apóstol, en su enseñanza, amonesta que todos se sometan a la autoridad soberana, y que *todo sea devuelto a todos, a quien el tributo, el tributo, a quien las tasas, las tasas*; y que el resto, salvada la parte del culto debida a nuestro Dios, sea devuelto a quien preside las instituciones humanas... Para todo es válido el precepto de servir a las autoridades humanas y terrenas hasta que, después del tiempo preestablecido de setenta años, la Iglesia, del mismo modo que la Jerusalén, no sea liberada de la confusión de este mundo, como lo fue de la cautividad babilónica» (*Cat. rud.* 21, 37).

¹⁰ Éste por ejemplo, hablando de Pablo de Samosata refiere que «el jefe de la herejía antioquena fué excluido de la Iglesia católica que está bajo el cielo» (VII, 29,1), «Los miembros reunidos en el Sínodo, de común acuerdo, escribieron una carta... a toda la Iglesia que está bajo el cielo» (VII, 30,1-2).

más especificación. Quedaba pues la pregunta sobre cómo individualarla tanto en el plano interno, como, sobre todo, si venía llamada en causa por la autoridad de las instituciones romanas.

Para esa clarificación hemos visto ya como en Cipriano la cátedra de Pedro, es decir el obispo de Roma, era indicada como la raíz de la catolicidad. Puede ser útil recordar como bajo Alejandro Severo (c. 200), en un contencioso por un cementerio entre cristianos y la corporación de los *popinarii*, las autoridades romanas fallaron a favor del obispo de Roma¹¹. Lo cual sucedió también bajo Aureliano con Pablo de Samosata y en la cuestión donatista, que fue presentada primero al emperador Constantino y después definitivamente al emperador Honorio.

La Iglesia de Roma consolidó, por lo tanto, en Occidente el apelativo de «católica», señalada ya por Cipriano como *matrix et radix ecclesiae catholicae*. Ésta, frente a las instituciones romanas, encarnó a la iglesia cristiana con quién relacionarse, mientras que otros movimientos indicados como sectas eran encasillados en las leyes civiles de la *praescriptio*. Ésta, en la legislación romana condenaba a todos los que se oponían a las costumbres de Roma; en la legislación imperial se aplicó a cuantos no se alineaban con la Iglesia de Roma. En otras palabras, en época constantiniana y siguiendo el concepto teológico de «Iglesia una», en el ámbito de la cristiandad, en el plano social, se llegó al concepto de «Iglesia católica» como sujeto y no como adjetivo calificativo de Iglesia, llegando a ser para las instituciones del Imperio el punto de referencia religioso respecto a los cristianos. Tal sujeto religioso es identificado en el plano institucional con la Iglesia de Roma, la *cathedra Petri*, tal como se expresaba en la línea de Cipriano, Optato de Milevi, en la segunda mitad del siglo IV. Con la paz constantiniana del 313 las relaciones entre la Iglesia y la *civitas* secular llegaron a ser más cercanas aunque a menudo también más problemáticas.

Agustín de Hipona en *De civitate Dei* (413-427), aun tratando los dos ordenamientos en el ámbito de las leyes vigentes, teológicamente los trató desde su origen, en su radicalidad de resolución final. De tal manera, la finitud misma de las instituciones de la Iglesia y del ámbito civil, fueron redimensionadas en el nivel de temporalidad transeúnte y, al mismo tiempo, valoradas como historia duradera, porque eran capaces de arribar a la Ciudad de Dios.

En el Agustín de la «Ciudad de Dios» desaparece, de hecho, el binomio correlato de los dos sujetos «*civitas* (con el significado de mundo, ciudad terrena)-*Ecclesia*» para ser sustituido por otros dos sujetos de dimensiones más amplias, las dos «*civitas*» dentro de las cuales encuentran un lugar definitivo también la institución Iglesia y el mundo civil.

¹¹ La noticia se encuentra en la *Historia Augusta*, Alessandro Severo 49, 6. Para una discusión crítica del texto, véase Santo MAZZARINO, *Antico, Tardoantico ed èra costantiniana*, Città di castello, 1974, pp. 69-73.

En cuanto a la semántica interna de «Iglesia católica», la teología postnicensa, aparte de tener una configuración oficial en los comentarios de la tercera parte del Símbolo dedicada al Espíritu Santo-Iglesia, tuvo de modo particular con Agustín de Hipona un consistente desarrollo en relación a un mundo que cambiaba con los grandes flujos migratorios de la antigüedad tardía¹². La expresión «Iglesia católica» llega a ser preminente, configurándose como identidad religiosa y, al mismo tiempo, reconocida como tal por parte de la autoridad civil. Veremos brevemente los dos aspectos en algunos comentarios al Símbolo, en Optato de Milevi y en la *Conlatio carthaginensis* del 411.

2.1. 'Iglesia católica' en los comentarios al Símbolo de la fe

Citamos, para este propósito, un documento del Oriente cristiano, la décimo octava catequesis de Cirilo de Jerusalén que, en los cc. 22-29 (PG 33, 1043ss), explica la expresión del Símbolo «en una sola, santa, católica Iglesia»¹³. Cirilo explica el término 'católica' en el sentido de que la Iglesia está difundida por todo el orbe habitado/la ecúmene, enseña todas las verdades necesarias para un hombre, promueve un culto universal, cura todo género de pecados, y está grávida de todas las virtudes y de todos los carismas espirituales. En otros términos ella extiende el nombre de 'católico' (*kata olon*) a cualquier ámbito de la Iglesia en su totalidad. Así lo explica en la carta:

Es llamada católica porque está extendida por toda la ecúmene... porque enseña universal y exhaustivamente toda la verdad... porque todo el género humano se somete a su culto... porque universalmente cura y sana todo género de pecados... Posee en si misma todo tipo de lo que llamamos virtud... en todo tipo de carismas (18, 23).

2.2. La cuestión donatista sobre la 'Iglesia católica' «Optato de Milevi» y la «Conlatio Carthaginensis» del 411

2.2.1. Optato de Milevi

La cuestión acerca de la identidad de la «Iglesia católica» se plantea expresamente en la segunda mitad del siglo IV con Optato de Milevi. Éste, en polémica con Parmeniano obispo donatista, considera el sujeto Iglesia como la «Iglesia católica» constituida de tres elementos fundamentales: la comprensión de la Ley o de las Sa-

¹² Vittorino GROSSI, *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli*, EDB, Bologna, 2012.

¹³ Utilizamos la traducción a cargo de G. Maestri y V. Saxer (Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, ed. Paoline, Milano, 1994).

gradas Escrituras de lo cuál solo es capaz la Católica, el único verdadero sacramento (el bautismo) es el de la Iglesia católica, y la comunión de las almas, que es propia de aquellos que están en la Iglesia católica. Así escribe:

Catholicam facit simplex et verus intellectus in lege et singulare ac verissimum sacramentum et unitas animaru/om (*Opt.* I, 11, 1; *SCb* 412, 196)

La *lex* es naturalmente la Sagrada Escritura (*Opt.* II, 1, 1; V, 6, 1; VII, 1, 34) de quién solo la Católica tiene la justa comprensión. Por eso reprocha a Parmeniano: «cuál es tu lectura en este capítulo de Jeremías (*qualis est tuus intellectus in hoc capitulo Hieremiae*)» (*Opt.* IV, 9, 6 *SCh* 413, 108) a proposito del abandono de Dios por parte de su pueblo que provocaba grietas similares a aquellas de las vasijas.

El «sacramentum», interpretado como el bautismo, símbolo de la fe (*sacramentum symboli*) o como un único símbolo en el sentido de una misma *regula fidei*, puede ser leído a la luz de *Opt.* V, 1: «en vosotros y en nosotros es única la comunión, comunes son las sagradas Escrituras, igual es la fe, iguales son los sacramentos de la fe, iguales son los ritos (*apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio, communes lectiones, eadem fides, ipsa fidei sacramenta, eadem mysteria*)», donde la fe es el Símbolo, los '*sacramenta fidei*' la profesión de fe, y los *mysteria* son los ritos.

A la *unitas animarum* Optato la llama la «*communio interna animarum*» en cuanto los creyentes tienen *idem sensus, eadem voluntas*. Un cisma rompe la paz que une a las almas y, comportándose como hijos desvergonzados, se abandona a la 'madre católica'

Schisma vero sparso coagulo pacis... deserta matre catholica impii filii (*Opt.* I, 11,1-2).

Los heréticos, en consecuencia, profesando una fe diversa, se apartan definitivamente¹⁴.

Las *dotes Ecclesiae*¹⁵, como llama Optato a nuestras «notas de la Iglesia», muestran la Iglesia católica que puede ser definida por la identidad contrapuesta al cismático y al herético.

Parmeniano, mientras le respondía que la teología de las *dotes ecclesiae* era una realidad invisible y por lo tanto no demostrable, ponía la nota de la verdadera Iglesia en la persecución. Optato como respuesta dio razón de su eclesiología en sus puntos nucleares en el libro II: *Optatus* II, 1-14 (primera parte) y 14-26 (segunda parte que redaccionalmente pertenecía a la primera redacción del libro VI). En la segunda

¹⁴ *Opt.* I, 12, 1: «*Haeretici vero veritatis exules, sani et verissimi symboli desertores, de sinu sanctae ecclesiae... de se nasci voluerunt*».

¹⁵ P. MARCELLI, *La simbologia delle doti della Chiesa in Ottato di Milevi: problemi e significato*, en *Studi e Materiali di storia delle religioni*, 14 (1990), pp. 272-275.

parte (II, 14,1) retuerce el argumento de la visibilidad de la Iglesia de Parmeniano. Él articula las notas de la Iglesia sobre los sacramentos recibidos del Señor (II, 1-14), y pone la visibilidad de la Iglesia en la catolicidad entendida como universalidad geográfica que tiene su convergencia en una única *catbedra*, la de Pedro, no sobre la integridad moral o sobre la persecución por el Estado. Optato ponía de relieve que la persecución de la cuál se lamentaban los donatistas dependía de su condición de cismáticos y no de la persecución del Imperio a ellos. Es más, afirmaba que los donatistas perseguían a la Iglesia y no a la inversa. El Imperio solo usaba los medios coercitivos para la paz cristiana (*Opt.* II, 21-26). Los católicos, por lo tanto, no pertenecían a una Iglesia que, en la versión donatista, se nutría de la sangre de los mártires¹⁶. Esa es la Iglesia católica que se enorgullece del nombre de Israel, y las iglesias particulares de ser las «hijas de Israel»¹⁷.

El problema donatista desde el inicio (411) hasta Juliano el Apóstata (+363) fue considerado por la legislación imperial solo como un grupo culpable de violencias infligidas a los católicos a las cuales se les aplicaban leyes antiheréticas. Después de Juliano, aún en el tiempo de Valentiniano (364-378) y Valente (364-375), desde Graciano (375-383) hasta Teodosio (379-395), fueron emitidas nuevas leyes antidonatistas y antiheréticas en la línea de condena de un cisma. Con el edicto de Honorio de unidad católica (12 de febrero de 405, confirmado en el 407) se da una evolución en el uso del término cismático o herético.

Alguno quiere unir ese resultado a la Constitución *Cunctos populos* de Teodosio I, emanada en Salónica en el 380 (*CTb* 16, 1.2)¹⁸. La literatura manualística ha insistido en que esta Constitución ha hecho del cristianismo católico la religión del Imperio. En esa Constitución se comunicaba a los habitantes de Constantinopla la voluntad imperial de que todos los súbditos se reconocieran en la religión apostólica ortodoxa profesada por Dámaso en Roma (la cátedra apostólica de Occidente) y por Pedro en Alejandría (la reconocida cátedra apostólica de Oriente). El nombre de los cristianos católicos (*nomen christianorum catholicorum*) venía reservado a los seguidores de esa religión que en Roma y en Alejandría tenían sus legítimos jefes. Las congregaciones de heréticos no podían ni siquiera recibir el nombre de iglesias (*nomen ecclesiarum*).

El documento *Cunctos populos*, antes que una declaración de la religión cristiana como religión del Imperio, era una providencia antiherética que debía arreglar las cuentas (el *temperamentum*) también con los no cristianos (*populi, quos clementiae nos-*

¹⁶ *Opt* II, 14,1: «Neque enim illa ecclesia dici potest quae cruentis morsibus pascitur et sanctorum sanguine et carnibus opinatur».

¹⁷ *Opt.* II, 26,3 «Dubium non est populum credentem Israhel esse vocatum, plebes singulas filias Israhel... Has plebes dolet Deus per Ezequielem...Vae filiabus Israhel».

¹⁸ J. HARRIES-I. WOOD, *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London, 1993; G. R. EVANS, voz *Eresia, Scisma*, en *Dizionario Agostiniano*, Città Nuova, Roma, 2005.

trae regit temperamentum)¹⁹. La razón de Estado (*utilitas publica*), en otros términos, guiaba la orientación del príncipe en materia religiosa. Por ejemplo, una ley del 393, es decir trece años más tarde del *Cunctos populos*, a propósito de los judíos declaraba:

No nos consta por ninguna ley que la secta de los judíos esté prohibida (*Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat*) (CTh 16, 8, 9).

El documento de Salónica, si es verdad que no declaró la religión cristiana como religión del Estado, puso las bases para individuar al interlocutor religioso cristiano reconocido por las autoridades romanas. Este interlocutor, para las instituciones del Imperio, se identificaba con quien era acreditado con el título de «Iglesia católica». La discusión tenida en la *Conlatio carthaginensis* del 411 nos ofrece la mejor prueba de ello.

2.2.2. La discusión sobre «Iglesia católica» en la *Conlatio Carthaginensis* del 411

La *Conlatio Carthaginensis* del 411, un proceso sobre el contencioso entre católicos y donatistas a cerca de quién podía ser llamado «Iglesia católica», se desarrolló en tres sesiones (del uno al veintiséis de junio)²⁰: las dos primeras fueron consagradas a cuestiones de procedimiento sobre la validez de los participantes (la *qualitas personarum*); la tercera encaró los dos problemas principales: la cuestión histórica acerca de la validez de las ordenaciones de Ceciliano como Obispo de Cartago; las razones bíblicas consideradas válidas sobre el modo de pensar la Iglesia, que debían conducir al fin del cisma cristiano en África.

Sobre las razones bíblicas de comprensión de la Iglesia, los donatistas ya el 25 de mayo habían redactado un pequeño documento, firmado por sus obispos, dado a siete abogados nombrados por ellos con el mandato de defender «la causa de la Iglesia de Dios contra los traidores, sus perseguidores» (*Gesta* 1, 148). Los católicos subrayaron que la *Conlatio* no trataba de establecer un vencedor sino de perseguir una reconciliación entre las dos partes a través de medidas concretas²¹.

¹⁹ Richard KLEIN, *Distruzione dei templi nella tarda antichità. Un problema politico, culturale e sociale*, en *Atti dell'Accademia Romano Costantiniana*, 10 (1995), pp. 127-152.

²⁰ De estas Actas, que han quedado en la historia con el nombre de *Gesta Marcellini* nos han llegado tres documentos: los *Capitula Marcelli* (el enunciado de las cuestiones en 585 *Capitula*; CSEL 58); las Actas o *Gesta* (el verbal de la discusión conservado hasta el c. 3, 281); el *Breviculus conlationis* (CSEL 53; CCL 149A) de Agustín, un resumen elaborado por él a su retorno a Hipona. Véase también en *Sources Chrétiennes* a cargo de Serge Lancel: *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, t. I, vol. 194, Paris, 1972, 402 p.; t. II, vol. 195, 1972, 507 p.; t. III, vol. 224, 1975, 320 p.; t. IV, vol. 373, 1991, 384 p.

²¹ Los católicos propusieron que, en el caso de victoria de los donatistas, ellos se dimitirían en favor de los donatistas; en caso contrario habrían acogido a los donatistas en la unidad sin que perdieran su dignidad episcopal, los fieles mismos podrían luego escoger al pastor que quisieran (*Gesta* 1, 16, 1.21-31; 55-65; 65-71).

El desarrollo de la Conferencia no fue fácil porque no tenía un procedimiento bien definido, ya que se entrecruzaban continuamente el derecho civil y el eclesiástico. Para guiar el debate se leyó al principio el edicto de Honorio del 14 de octubre del 410, enviado al tribuno Flavio Marcelino, y en la clausura se leyó el edicto del 30 de enero del 411 (en *CTb* XVI, 5, 52), los dos edictos articulados en el cuadro de los procesos civiles de la *litis denuntiatio*. El edicto imperial hablaba del donatismo como *superstitio* y *subreptio* mientras la otra parte tenía «la verdad entera de la religión católica» (*Gesta* I, 4, 1.22 y 25-28). La *Conlatio* debía servir, en la intención del emperador, para confutar la herejía donatista juzgada como una *superstitio*²².

Al comienzo de la Conferencia se clarificó si se quería proceder con la modalidad de un proceso eclesiástico (*more forensi an legaliter*, el *mos ritus ecclesiasticus legalis*) o bien de un proceso civil (la *forensis disceptatio, actio, altercatio*) (*Gesta* 3, 183). La elección de la modalidad eclesiástica requería que se hiciera apoyándose sobre los textos de la Sagrada Escritura. Los donatistas pidieron el *mos ecclesiasticus* y por lo tanto en la tercera sesión se produjeron por ambas partes los dosieres (*mandatum*) escriturísticos sobre la comprensión de la Iglesia (*Gesta* 1, 20 y 3, 258).

El juez del proceso, el tribuno Marcelino, puso de manifiesto que esperaba que las partes encontraran un acuerdo porque a él le tocaba solo el encargo de hacer respetar el cuadro formal del debate según el edicto imperial²³.

La discusión sobre el término ‘Catholica’ tuvo lugar en la tercera sesión de la *Conlatio*.

El resumen de los *Capitula Marcelli* conserva una intervención de los católicos en la primera sesión, en la cual pedían mostrar la Iglesia tal como aparece en las Sagradas Escrituras²⁴, y hacían una pregunta a los donatistas: si la iglesia católica se debía considerar presente aunque (*si fiet ibi catholica*) estuviera representada por un obispo adúltero. Ellos respondieron, naturalmente, que no (c. 131). Las dos indicaciones dan el tono de la discusión existente entre las dos partes que, en la tercera sesión, se concretaría más: para los católicos, en la *principalis causa* (c. 6 e 13) o el *principale negotium* (c. 7; 14; 42) de delinear la Iglesia a partir del testimonio de la Escritura²⁵; para los donatistas, en la petición de reconocer como católica su iglesia con el significado de cristiana²⁶. Un juicio que para ellos no correspondía a la decisión de la Conferencia sino al emperador (c. 92 e 98) no teniendo ellos nada que ver con las iglesias esparcidas por el orbe²⁷.

²² *Gesta* 1, 4, 1.32-33: «habitis disputationibus, superstitionem ratio manifesta confutet».

²³ *Gesta* 1, 51: «ut utraque pars me agnoscat imperialis praecepti formam custodire debere».

²⁴ *Capitula Marcelli*, c. 48: «per dicta divina ecclesiam demonstrare».

²⁵ *Capitula Marcelli*, c. 55: «de testimoniis scripturarum quibus confirmatur ecclesia» indicadas en su *mandatum*.

²⁶ *Capitula Marcelli* cc. 75-76: «Prosecutio donatarum, apud se potius catholica... apud se donatae dixerunt esse catholicam»; c. 91: «qua se potius catholicos dici oportere».

²⁷ *Capitula Marcelli* c. 93: «catholicum nomen... (a aquel que) victoria declaraverit christianum»; c. 99: «nihil se habere cum ecclesiis peregrinis, sed catholicum nomen victoria esse servandum».

La cuestión, como se deduce de las intervenciones, se hacía trasladar del plano bíblico-teológico al civil imperial. La tercera sesión se enfrentó, sin embargo, a la cuestión principal que era el motivo de la reunión.

Alipio propuso que se leyeran los *mandata* de las dos partes, esto es, las bases bíblicas de las dos concepciones de Iglesia, si procedía (*Id.* 3,18).

A Agustín, que indicó a la Iglesia católica presente como aquella atestiguada por la Sagrada Escritura (*Gesta* 3, 20), los donatistas, por voz de Petiliano, respondieron que la verdadera Iglesia católica era la suya, debido a su constancia en una fe sana y en una verdadera disciplina católica²⁸.

Los católicos, por voz del obispo Fortunaciano, reafirmaron su posición acerca de la comprensión de la Iglesia católica, que es la que surge de las Sagradas Escrituras:

Catholicam monstramus ecclesiam de lege, de prophetis, de evangeliiis, de psalmis, de omnibus divinis testimoniis (*Gesta* 3, 74).

Petiliano les rebatió diciendo que tal concepción de la Iglesia católica «pura, santa, sin mancha ni arruga» solo se daba en ellos ya que los donatistas así la hacían gracias a su conducta:

Ecclesiam catholicam penes me esse, et pura observatio nostra facit... Omnis ecclesia Dei pura, sancta, sine macula et ruga esse debet (*Gesta* 3, 75).

Fortunaciano pidió que la afirmación de Petiliano fuera sometida a la prueba de las Escrituras (*Id.* 3, 76). Éste le respondió que antes que nada constará en las Actas que ellos eran los católicos («*Catholicos nos esse acta contineant*», *Id.* 3, 91).

Llegado a este punto de la discusión intervino el tribuno Marcelino para insistir en que él debía llamar a los donatistas con el nombre indicado por el emperador (*Id.* 3, 92), y esto según los parámetros jurídicos de la *lex catholica* que era la reconocida por las instituciones romanas.

Petiliano argumentó que, antes del debate, el apelativo de «católico» no tenía una base para poder ser referido a nadie, y que en el transcurso del debate el que sea reconocido como cristiano podría beneficiarse de tal título («*obtinebit hoc nomen qui fuerit inventus christianus*», *Id.* 3, 93). Marcelino aclaró que, efectivamente, después del debate, serían considerados católicos aquellos en los que haya resplandecido la verdad²⁹.

²⁸ *Gesta* 3, 22: «Apud nos est enim vera catholica, quae persecutionem patitur, non quae facit»; *Id.* 3,27: «constantiam bonae fidei et vere catholicae disciplinae».

²⁹ *Gesta* 3, 94: «Certum est post habitum conflictum eos catholicos nuncupandos apud quos veritas fuerit deprehensa».

A partir de este momento, el debate se agudiza y adquiere un sumo interés para nuestra investigación. Si, en efecto, a los donatistas les urgía poner en primer lugar su condición de cristianos, considerando un prejuicio el reconocimiento de la otra parte con el título de católicos antes del proceso; y al funcionario civil le interesaba reconocer con el título de católicos a quién venciera en el proceso; a los católicos les urgía precisar –y lo hicieron esta vez por voz de Agustín– que la Iglesia, con la cual los católicos de África estaban en comunión, había sido –sin fundamento– objeto de acusación por parte de los donatistas. La Conferencia debía por tanto probar si tales acusaciones eran verdaderas, y por otra parte, saber si tal Iglesia que, para los donatistas, por estaba manchada de crímenes ya no existía, se encontraba aún entre los católicos. Si esta Iglesia no había desaparecido, le tocaba a los donatistas reconocerla poniendo fin a la discusión y al cisma (*Gesta* 3, 98).

El donatista Emérito reafirmó el ámbito del proceso indicado por Petiliano, es decir que debía ser reconocido como católico aquel que en el proceso fuera reconocido como cristiano³⁰.

Agustín intervino para afirmar que la concepción de Iglesia católica es aquella que está en comunión con los cristianos allá donde estén, como se deduce de las sagradas Escrituras³¹. Los cristianos africanos eran, por tanto, justamente llamados católicos como indicaba tal nombre³².

Intervino entonces el donatista Gaudencio para precisar que el término católico no se refiere en primer lugar a una extensión geográfica (provincias o pueblos) sino, antes que nada, a una plenitud o a una perfección:

‘Católico’ es aquello que está plenamente consagrado, lo que es perfecto, immaculado. Lo cual no tiene nada que ver con provincias o naciones³³.

Con esta afirmación se había llegado al corazón de la eclesiología donatista. Agustín, distinguiendo la *causa Ecclesiae* de la *causa hominum*, pidió a las partes clarificar, «en qué Iglesia se puede buscar la vía de salvación cristiana... y de esa Iglesia en cuestión, cuál es su extensión, su naturaleza y cuáles eran sus bases bíblicas»³⁴.

³⁰ *Gesta* 3, 99: «Ego agnosco victorem: quicumque iustis legitimisque ex causis christianus fuerit approbatus, ille meus est catholicus, illi hoc nomen imponitur, ille debet sibi hanc regulam vindicare».

³¹ *Gesta* 3, 100: «Afrorum christianorum catholicorum haec vox est: Nos universo orbi christiano communione cohaeremus; hanc ecclesiam elegimus retinendam quam in eis scripturis invenimus».

³² *Gesta* 3, 101: «nos eam ecclesiam retinemus quam in illis scripturis invenimus in quibus etiam cognovimus Christum. Scripturae quippe nostrae, quarum auctoritati utrique subdimur, Christum et ecclesiam tanquam sanctum commendant coniugium... christiani Afri... merito sunt catholici, ipsa sua communione nomen testantes. Catholon enim secundum totum dicitur».

³³ *Gesta* 3, 102: «Catholicum nomen putant ad provincias vel ad gentes referendum, cum hoc sit catholicum nomen quod sacramentis plenum est, quod perfectum, quod immaculatum».

³⁴ *Gesta* 3, 187: «in qua ecclesia christianiae salutis viam requirant. Si ergo de ecclesia quaeritur quae sit, quanta sit, qualis sit, sola divina testimonia ad eam demonstrandam sufficiunt... ecclesiae cusa

A Marcelino, que pedía fueran presentados los textos bíblicos a los que se aducía (*Id.* 3, 190), Petiliano preguntó, una vez más, si se iba a proceder de modo civil o eclesiástico (*Id.* 3, 191 e 193).

Después de varias interrogaciones sobre quién debía leer los respectivos textos bíblicos, los leyó el obispo Habetdeum (*Gesta* 3, 258).

Los donatistas presentaron textos que eran expresión de una iglesia restringida que se apoyaba en la santidad y en la necesidad de una separación física o social entre lo que era puro y lo que no (Lev 10, 9-10; Núm 16, 26; Cant 4, 7; Sir 13, 17; Is 1, 11-15; 14, 20-21; 35, 2-7; 52, 11; 62, 11-12; Jer 23, 28; Ezeq 22, 11-13; 2 Cor 6, 14 e 11, 2; 6, 16-18; 11, 2; Ef 5, 25-27; 1 Tim 2, 22)³⁵. Rechazaron, de exégetas incompetentes, el tomar en consideración la parábola del campo de cizaña que, para los católicos, quería servir para demostrar la coexistencia de buenos y malos en una única Iglesia. (*Id.* 3, 258.57-61).

La discusión exegética se concentró especialmente sobre Mt 13, 37-39 (el campo/*mundus*, el grano y la cizaña) y en particular sobre la palabra *mundus*.

Los donatistas en el *ager est mundus* leían la realidad sociológica del mundo que no llega a la *communio sanctorum*, permaneciendo externa a tal comunión, según Lev. 10, 9-10: «*Legitimum aeternum in progenies vestras dividere inter sanctos et profanos, inter mundos et immundos*»³⁶. No había que confundir, por tanto, la cohabitación entre los cristianos con la comunión³⁷. En el *mandatum* donatista esto se aplicaba también al bautismo. Por lo tanto, negaban la posición de los católicos de que el bautismo de Cristo fuera válido en cualquier lugar y para todos, hasta el punto de hipotizar un bautismo fuera del único Cristo y de la única Iglesia, y que se pudiera distinguir en un bautizado lo que se recibe y lo que se aprovecha³⁸.

La respuesta católica sobre la *causa ecclesiae* «*de divinis scripturis*» la dio naturalmente Agustín (*Gesta* 3, 261), que resumió la cuestión: saber, basándose en la Biblia,

ab hominum causa distinguenda est... sola divina loquetur auctoritas; sola Dei scriptura, cui utrique sundimus, in medium proferetur».

³⁵ *Gesta* 3, 258. Sobre el diverso modo exegético de lectura de los textos bíblicos, veáse *Gesta* 3, 262; 265; 272; 281; Ag., *Ad donat post conl* 7, 10 y 8, 11.

³⁶ *Gesta* 3, 258, 67-79: «*Ager, inquit, est mundus, non ergo Ecclesia, sed mundus, in quo boni simul et mali usque ad messem, id est usque ad divinum iudicium, reservantur*».

³⁷ *Gesta* 3, 258, 175-176: «*Quod ergo inter eos erant commorationis fuit, non communionis*». Resolvían con la ayuda de otros textos veterotestamentarios (Numeros 16, 20; Isaías 52, 11) el texto de 1 Tim 5, 22 «*Manus cito nemini inposueris neque communicaveris peccatis alienis*» interpretado por los católicos como una separación moral no física (*Id.* 3, 258.252-268).

³⁸ *Gesta* 3, 258, 212-251: «*Iam vero quod dicunt, baptismum Christi ita defendi sicut defenditur ipsa catholica ubique et apud omnes esse, decretis patrum nostrorum martyrum beatissimorum compendio brevitatis excluditur... Unde enim fieri potest, si una est ecclesia et indivisus est Christus, ut foris positus baptismum consequatur?*». Quizás con los decretos de los Padres se quería aludir a Cipriano por su tesis sobre el rebautismo, veáse por ejemplo *Ep.* 73, discutida por Agustín en el *De baptismo* 3, 10, 13 y 12, 17.

si la Iglesia presente es necesariamente una mezcla de buenos y malos, que se debe tolerar, por amor a la unidad, como querían los católicos; o bien, si es solo una comunión entre buenos y puros como querían los donatistas³⁹.

Y enseguida se pasó a las discrepancias en la lectura de los textos bíblicos. Sobre Mt 3,12 y Lc 3,17 «... *mundaturum 'aream' suam frumenta recondet in horreo*», notó que la expresión evangélica de «área» estaba en lugar de «ecclesia» en la cual conviven buenos y malos. Emérito le hizo notar que en el texto citado se hablaba de reos ocultos no de reos manifiestos mezclados con buenos⁴⁰.

Agustín pasó luego a las citas de la parábola de la cizaña mezclada con el trigo, de la parábola de las redes que contienen todo género de peces, que sirven para indicar que buenos y malos están juntos. Para la lectura de «*mundus/mundo*» con el significado de Iglesia, citó a Jn 3, 17 («*Non ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*»), para concluir que «el Señor no salva en el mundo sino en la Iglesia»⁴¹.

Emérito adujo otros textos, como Jn 3, 17 («*Mundus te non cognovit*»), Jn 17, 25 («*Ut reus fiat totus mundus Deo*»), Jn 15, 19 («*de mundo non estis*»), 1 Jn 4, 5 («*Si quis dilexerit mundum*»), para negar la identificación hecha por Agustín entre el mundo y la Iglesia (*Id.* 3, 266).

Agustín reconoció que exegéticamente no se trataba de una cuestión de poca importancia (*Id.* 3, 267) pero respondió (*Id.* 3, 272) distinguiendo en el término bíblico de *mundus* el uso tanto de bien como de mal: de mal en los textos citados por los donatistas; de bien en otros textos, como por ejemplo, Jn 17, 21 («*Ut credat mundus quoniam tu me misisti*»), Jn 3, 17 («*ut salvetur mundus*»), 2 Cor 5, 19 («*Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi*»), para concluir que la mezcla evangélica de peces buenos y malos en las redes prefiguraba a la Iglesia⁴².

III. CONCLUSIÓN

Algunas palabras pueden decirse –a modo de conclusión–, sobre la comprensión simultánea de ‘Iglesia católica’ tanto desde el punto de vista religioso interno como del punto de vista de las instituciones imperiales, a partir de lo debatido en la tercera sesión de la Conferencia de Cartago. Aunque hubo una discusión exegé-

³⁹ *Gesta* 3, 261: «*Quaestio est de ecclesia utrum permixtos malos usque in finem habitura praedicta est, an omnino omnes bonos, omnes sanctos atque immaculatos in hoc saeculo, isto etiam tempore usque in finem ultimum saeculi. Utraque testimonia divina sunt; et utique repugnantia esse non debent*».

⁴⁰ *Gesta* 3, 261: «*Aream esse Ecclesiam non ego dixi... sed evangelium*»; 3, 263: «*Emeritus... De occultis reis hoc dixit evangelista, non de evidentibus quos tu vis tecum esse permixtos*».

⁴¹ *Gesta* 3, 265: «*cum sciamus dominum non salvare nisi ecclesiam*»; 3, 267: «*non salvabitur nisi ecclesia in mundo*».

⁴² *Id.* 3, 272.24-26: «*Vide scripturam sanctam per commixtos bonos et malos, sicut ipsi de retibus iam confessi sunt, praesignasse ecclesiam...*».

tica acerca de la comprensión de Iglesia, al término Iglesia se le añadía aún como único sujeto el adjetivo eclesiástico de católica. Ese adjetivo sirve para calificar a la Iglesia reconocida como tal por los cristianos denominados ‘católicos’. Los cristianos que se llamaban donatistas querían para ellos esa denominación y los católicos se lo concedieron, pero no en el sentido pretendido por ellos, de perfección o de plenitud de la Iglesia. La decisión del presidente civil romano, Flavio Marcelino, se inclinó a favor de una concepción de Iglesia tal como era pensada por los católicos. La «Iglesia católica» era, por lo tanto, la Iglesia reconocida por las instituciones imperiales. Los donatistas entraban en el ámbito de los cristianos que constituían una secta, no reconocida por el derecho imperial. Los católicos y las instituciones civiles trabajaron juntos en este entendimiento. El juicio imperial no era teológico sino que se adecuaba a la concepción religiosa de aquellos que se denominaban católicos.

La discusión donatista acerca de la santidad de los cristianos era y permaneció como un problema interno sobre cómo pensar el seguimiento de Cristo, pero este tema no interesaba a la autoridad imperial. A los católicos no podía no interesarles el problema de la santidad de los cristianos, pero a este respecto tenían una idea distinta de la del grupo donatista. El juez Marcelino, por su parte, se movía dentro de los parámetros de los edictos imperiales ya emanados sobre la cuestión de los donatistas.

En la *Conlatio carthaginensis* el debate bíblico encontró una línea de discusión común gracias, sobre todo, a los así llamados *mandata* y a los respectivos dosieres bíblicos⁴³.

En cuanto al término «Católica», en juego en la interpretación de los textos bíblicos invocados, la parte católica con Agustín⁴⁴ consideraba el aspecto externo sobre la base de una única Iglesia, proponiéndola en tres puntos irrenunciables: primero, la Iglesia prometida por los Evangelios es común a los cismáticos y a los católicos, esta Iglesia es católica (*Gesta* I, 18, 1.21-72), y la «*catholica communio*» que alcanza a todas las gentes y que postula taxativamente el poder gozar de tal fraternidad⁴⁵, no se podía pensar como constituida solo por algunos africanos⁴⁶; segundo, la Iglesia católica comporta en el tiempo de la historia la *permixtio bonorum et malorum usque*

⁴³ Los dos *mandatum* de los católicos (*Gesta* 1, 16 y 18, de los cuales se habla también en 3, 98; en *Gesta* 1, 16, 21-28 y 55, 1.202-209) fueron puestos por los mauristas entre las obras de Agustín (*Ep.* 128-129).

⁴⁴ Éste explicaba por ejemplo en el *De baptismo* 1, 10, 14: «Una est ecclesia quae sola catholica nominatur, et quidquid suum habet in communionibus diversarum a sua unitate separatis, per hoc quod suum in eis habet ipsa utique generat, non illae. Neque enim separatio earum generat sed quod secum de ista tenerunt»; *Id.* 1, 14, 22: «non est baptismus ille schismaticorum vel haeticorum sed Dei et ecclesiae».

⁴⁵ En la *Gesta* se cita Isaías 66, 5 (*fratres nostri estis... ut nomen domini honorificetur et appareat illis in iocunditate*) y el Salmo 132, 1 (*quam bonum sit et iocundum fratres habitantes in unum*).

⁴⁶ *Gesta* 1, 18, 28-29: «non eam esse nisi in solis Afris et Afrorum paucissimis sociis».

*ad messem, usque ad ventilationem*⁴⁷; tercero, Cristo es el Redentor de la Iglesia, por lo tanto, no es el empeño por la santidad de los particulares lo que la redime⁴⁸.

Los donatistas a través de sus representantes Emerito y Gaudencio querían que la cuestión se restringiera a los africanos, porque consideraban «católica» solo a aquella parte de la Iglesia fiel al Evangelio, extraña, por tanto, a toda *permixtio* con los traidores⁴⁹.

Una intervención de Gaudencio, obispo de Thamugadi –la única que ha llegado hasta nosotros– sucesor de Optato de Milevi (388-398)⁵⁰ y sexto enviado de los abogados (*actores*) donatistas en la Conferencia de Cartago del 411, ayuda a comprender la dificultad de aquella discusión. Él consideraba como único punto de referencia de individuación del cristiano, antes que nada la Biblia⁵¹. Una posición que iba más allá del ofrecimiento de bases bíblicas en un proceso de ámbito eclesiástico. Se quería, de hecho, someter la fidelidad cristiana de la Iglesia católica en África a una verificación bíblica. Hasta el punto que se hacía referencia a la Biblia desvinculándola de la *traditio apostolorum*. Era la primera vez que sucedía esto en la historia de la Iglesia africana y reaparecería en el siglo XVI con la Reforma. El obispo Gaudencio, desde esa perspectiva, en su intervención del 8 de junio del 411, explicó el significado de ‘católico’:

El nombre de Católico –piensan (los católicos)– es aquel que se puede aplicar a las provincias y a las gentes, pero católico es solo aquel que está plenamente consagrado, es decir, el que es perfecto, inmaculado⁵².

Los donatistas en otros términos, apegados a una concepción histórica de la Iglesia que por su fidelidad al Evangelio debía ser «*sine macula et sine ruga*», no veían, como proponían los obispos católicos guiados por Agustín, dos niveles eclesiales en el *hic et nunc* de la historia y cargaban a los católicos la idea de dos Iglesias de las

⁴⁷ Esta prioridad eclesiológica fundada en base bíblica (*Gesta* III, 155; 101; 197) indicaba en la palabra de Dios la superación de las divergencias humanas que son de naturaleza histórica (Ag., *Ep.* 23). Agustín en el 393 (carta a Proculiano, *Ep.* 33) había empezado a tejer con los donatistas la red de la comunión eclesial en África afrontando la cuestión.

⁴⁸ *Gesta* 1, 18, 24-25: «*eclesiam esse quaerendam ubi Christus redemptor eius innotuit*».

⁴⁹ Para los católicos esta postura llevaba a los donatistas a querer destruir en África a la Iglesia de ese momento que era la Católica (*Gesta* I, 55, 1.184.209).

⁵⁰ Thamugadi era conocida como una ciudad revoltosa con el protagonismo de Gildone y el obispo Optato, predecesor de Gaudencio. Optato, obispo rebelde al modo de un brigante había convertido Thamugadi en una fortaleza refugio para los *Circoncioni*, véase Paul MONCEAUX, *Histoire Littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion Arabe*; en particular el tomo 6, *Littérature Donatiste au temps de Saint Augustin*, Editions Ernest Leroux, Paris, 1933. p. 193

⁵¹ Vedi A. MANDOUZE, *Prosopographie Chrétienne Du Bas-empire*, I, Afrique (303-533), Editions du CNRS, Paris, 1982.

⁵² *Gesta* 3, 102, texto citado supra, véase también la nota de S. LANCEL, *Acte de la Conférence de Carthage*., I (SCH), p. 200, nota 2.

cuales una (la católica) estaba muerta⁵³. En otras palabras, la «Iglesia de Cristo», desaparecida en África por su contagio con los traidores, había sobrevivido solo en la *pars Donati*⁵⁴.

Los católicos intentaron explicar que la Iglesia de Cristo no se agrieta por el pecado de ningún hombre, ni siquiera en el caso de que Ceciliano resultara culpable a los ojos de la historia⁵⁵. La causa de Ceciliano por lo tanto, no afectaba a la comprensión de la Iglesia como madre, sino la causa de una obispo hermano⁵⁶. Y rescribieron la definición de ‘católico’ del siguiente modo:

Católico se dice según el todo. El que está separado del todo, defendiendo una parte precisa del conjunto, que no usurpe *pars* si este nombre sin que conserve la verdad (*Catholon enim secundum totum dicitur. Qui autem a toto separatus est, partemque defendit ab universo praecisam, non sibi usurpet hoc nomen, sed nobiscum teneat veritatem*)⁵⁷.

Para los donatistas, en definitiva, la lectura católica de los textos bíblicos era falsa, y para los católicos bastaba con entenderlos en su sentido justo⁵⁸, como por ejemplo en el texto de Jn 3, 17 relativo al término *mundus* que incluía aquel de la Iglesia salvada.

Ninguna de las dos partes se apartó de sus propias posiciones. Si el edicto de Honorio y el de Marcelino insistían sobre la *Catholica lex* que debía ser observada, los *mandatum* de los católicos en la polémica con los donatistas insistían en la idea cipriana de la «*radix catholica*» de las ramas separadas que se debían buscar recíprocamente⁵⁹, las intervenciones de los donatistas se dirigían siempre a la prueba de la *qualitas personarum* de los que se consideran Iglesia. Esta actitud expresaba su concepción de la Iglesia santa, a partir de la cual se derivaba cualquier consideración eclesial ulterior.

⁵³ Y explicaban que la iglesia inmortal era aquella constituida por los justos mortales sobre la tierra (*Capitula* 3, 284-285 y 287-288: «ecclesiam immortalem... quae nunc ex iustis mortalibus constat in terra»; *Brev. conl.* 3, 10, 19-20).

⁵⁴ *Gesta* 1, 16, 25-30: «ecclesiam Christi nescio quorum quos isti accusant peccatorum perisse contagio, et in sola remansisse parte Donati».

⁵⁵ *Id.* 1, 16, 30-85: «ostendere ecclesiam Christi omnium, non solum Africanarum... nullorum hominum sibi commixtorum peccatis perire potuisse...non in eis ecclesiae causa consistat... Christi ecclesiam, cuius communioni cohaeremus, nullis eorum delictis esse destructam (siguen las condiciones para devolver a la Iglesia la unidad perdida)... multo dignius et facilius eos velle ut *pars Donati* universo orbi christiano reconcilietur quam universus orbis christianus a parte Donati rebaptizetur».

⁵⁶ *Gesta* 1, 55, 345-347: «ipsam Caeciliani causam... non tanquam ecclesiae matris, sed tanquam episcopi fratris suscipiant».

⁵⁷ *Gesta* 3, 100-101. De manera parecida se encuentra en Agustín, *Contra litt. Petilianii* II, 38,91; *Epistola ad cath. De secta donat.* II, 2 «secundum totum enim catholon graece dicitur»; *Ep.* 52, 1.

⁵⁸ Sobre el método exegético de los textos bíblicos entre católicos y donatistas, véase Agustín, *Ad donat post conl* 7, 10 y 8,11; *Gesta* 3, 262; 265; 272; 281. Para los dos *mandatum* donatistas (*Gesta* 1, 48).

⁵⁹ *Id.* 1,16, 105: «ramam a se fractum radix catholica inquit».

El proceso de la Conferencia de Cartago, iniciado el 1 de junio del 411 terminó el 26 del mismo mes. Esa misma tarde, el presidente Marcelino leyó la sentencia que se recitó a favor de la «unidad católica»⁶⁰, firmó la orden de proclamación del verbal de la tercera sesión iniciada el 8 de junio (*Gesta 3, sententia cognitoris*) y el decreto de aplicación de la ley. Este último, resumen del debate sobre la *causa ecclesiae* esto es, de la ‘católica’ y de la *causa Caeciliani* sobre la validez de su ordenación, indicó las medidas tomadas contra los perdedores, los donatistas: prohibición de reuniones de culto, restitución de las basílicas y de los bienes de la iglesia, confiscación de las posesiones si continuaban tolerando a los *circoncellioni*, podían, sin embargo, entrar en la Católica sin ninguna discriminación. De la lista de los firmantes resultaron 285 o 288/ 277 obispos por parte donatista y 286 por parte católica. Intentemos leer la sentencia en el contexto de la, en aquel momento, *catholica lex*.

Los católicos consideraban la *Catholica* como el espacio de los cristianos en comunión entre ellos allí donde estuvieran. Decía, por ejemplo, Agustín:

¿Acaso soy yo la Católica?... A mi me basta con pertenecer a ella (*En. ps. 36, 3,19*).

La delimitación de este espacio afectó a la cuestión con los donatistas en un momento en que el término «Católica» coincidía internamente con el de ortodoxia, y externamente era el punto de referencia para las instituciones del imperio.

El archivista Marcial releyó en la tercera sesión el edicto de Honorio del 410 (14 de octubre), que subrayaba el respeto por parte del imperio de la «ley católica»: «*Inter imperii nostri maximas curas, catholicae legis reverentia*» (*Gesta 3, 29*). Esta terminología mostraba, aún, una triple comprensión dependiendo de quien usara los términos de «Iglesia católica, disciplina católica, ley católica», como hemos intentado explicar y ahora resumimos.

En la centenaria cuestión donatista, se trató de un contencioso religioso⁶¹ con violentas consecuencias civiles, pero que ya llegaba a su fin.

El católico Fortunaciano y el donatista Petiliano de Cirta (hoy Constantina), que tomó la palabra una 150 veces, reafirmaron su versión de ‘Católica’ como Iglesia *pura, sancta, sine macula et ruga* que coincidía con la *pars Donati*:

Catholicam monstramus ecclesiam de lege, de prophetis, de evangelis, de psalmis, de omnibus divinis testimoniis –explicó Fortunaciano– (*Gesta 3, 74*);

Ecclesiam catholicam penes me esse, et pura observatio nostra facit... Omnis ecclesia Dei pura, sancta, sine macula et ruga esse debet, le rebatió Petiliano (*Gesta 3,75*).

⁶⁰ La sentencia no se ha conservado, se habla de ella en *Capitula 3, 585* y en el *Breviculus conlationis* de Agustín (3, 25, 43).

⁶¹ El tribuno Marcelino, dirigiéndose al donatista Montano, le pidió que expusiera las causas del disenso y de la separación de la iglesia universal: «*separationis et dissensionis tuae ab ecclesia universali quae toto orbe diffunditur causas expone*» (*Gesta 3, 72*).

Marcelino declaró que después del debate serían considerados católicos aquellos en los que había emergido la verdad⁶². Pero el donatista Emérito precisó, a este propósito, que debía ser reconocido como católico aquel que en el proceso hubiera sido reconocido como cristiano⁶³. La petición excedía naturalmente el ámbito jurídico, propio de las instituciones civiles. La sentencia fue favorable a los católicos y, para entenderla, hay que considerar dos elementos.

La primera consideración de orden eclesiástico se refiere al valor de los documentos sinodales. En el siglo IV y V tales documentos fundaban su autoridad en el hecho de ser testimonios oficiales de la voluntad de la Iglesia «católica». Así sucede en las Actas del Concilio de Nicea, a cuyo símbolo en el concilio de Constantinopla del 381 al término Iglesia se le añadieron sucesivamente los calificativos de «una, santa, católica, apostólica» (DS 150). En la correspondencia de Cirilo y Nestorio antes del concilio de Efeso se utilizó el binomio, «esta es la fe de la Iglesia católica y apostólica»⁶⁴.

La segunda consideración se refiere al espacio ortodoxo de las discusiones respecto a la fe cristiana. Cuando los donatistas en la *Conlatio carthaginensis* pedían un reconocimiento jurídico de ser católicos en el sentido de cristianos, utilizaban el término «Católica» con el significado de espacio jurídico reconocido que había asumido desde Teodosio en adelante. Éste, en el 392, había emanado una ley que condenaba a una multa de diez libras a los clérigos sospechosos de herejía y entre ellos se contaban incluso los donatistas culpables de violencia (Agustín, *Ep.* 105, 2,4).

En cuanto al espacio católico, con un punto de vista diferente respecto a la función de la recopilación de herejías, éstas se encontraron siguiendo el *Liber dogmatum* de Gennadio de Marsella⁶⁵, el *De fide catholica* de Boecio, los *Libelli confessionis de fide* y finalmente el *Decretum Gelasianum*.

Estos últimos documentos, más que preocuparse de individuar las herejías, buscaban delimitar el *campus* católico fuera del cual se colocaban los hereéticos. De esta manera se va formando la idea acerca del espacio adecuado dentro del cual se

⁶² *Gesta* 3, 94: «Certum est post habitum conflictum eos catholicos nuncupandos apud quos veritas fuerit deprehensa».

⁶³ *Gesta* 3, 99: «Ego agnosco victorem: quicumque iustis legitimisque ex causis christianus fuerit approbatus, ille meus est catholicus, illi hoc nomen imponitur, ille debet sibi hanc regulam vindicare».

⁶⁴ *Tercera carta de Cirilo a Nestorio* (en *ACO* I, 1, 1, 33.42): «Ecco dunque la fede della Chiesa cattolica e apostolica».

⁶⁵ Vid. G. MORIN, *Le Liber dogmatum de Gennade de Marseille et problèmes qui s'y rattachent*, en *Revue Bénédictine*, 24 (1907), pp. 445-455; C. H. TURNER, *The Liber ecclesiasticorum dogmatum of Gennadius of Marsilia*, en *Journal of Theological Studies*, 7 (1906), pp. 78-99; 8 (1907), pp. 103-114; A. FEDER, *Die Entstehung und Veröffentlichung des gennadischen Schriftstellerkatalogs*, en *Scholastik*, 8 (1933), pp. 217-232; 380-389. Gennadio habría utilizado el *Indiculus* hacia el 480. La posible atribución a Isidoro de Sevilla, debido a la explicación de algunas etimologías, hizo que se incluyera el *Indiculus* entre las obras de este último (*PL* 81,636-646).

puede discutir sobre la verdad cristiana. Ese espacio es el de la ortodoxia que, a su vez, coincidía con el ámbito de la Iglesia católica que, en terminología jurídica de la época, se expresaba con la *Catholica lex*⁶⁶.

Este lugar o espacio, identificado con la Iglesia católica o la *Catholica lex*, y que en Occidente tenía en la sede del obispo de Roma el punto autorizado de convergencia, en los siglos IV y V revestía un significado teológico y jurídico a la vez, ya sea por la institución Iglesia ya sea por las instituciones civiles del Imperio⁶⁷.

En tiempos de Teodosio I (379-395) se había ido formando una legislación antiherética⁶⁸, que juntaba el *ius civile* y el del obispo. Las fuentes de producción del derecho canónico fueron, desde el siglo IV en adelante, los cánones conciliares y las *Decretales* papales que eran consideradas fuentes primarias⁶⁹. Se fue formando así un *corpus canonum* que, en el siglo V, era considerado como la *christiana lex* o la *catholica lex*⁷⁰. La primera hacía referencia principalmente a la *episcopalis audientia* (introducida por Costantino en el 318, *CTh*. I, 27,1), la segunda a los concilios.

En la legislación imperial se pasó, por lo tanto, a la asunción de la normativa eclesiástica, considerándola propia y por tanto proporcionándole las sanciones correspondientes. Para el *Imperium*, en definitiva, un disenso de los fieles-súbditos sobre la *lex sacra* —es decir, la sostenida por el propio obispo— se consideraba inadmisibles⁷¹. Reunirse, por lo tanto, para discutir *de fide* en los espacios extraños a la iglesia⁷², habría significado, también por parte de aquellos que no habían sido declarados específicamente como herejes, ponerse fuera de la *catholica lex* y, en consecuencia, fuera de la perfecta observancia del nuevo *ius principale*. Se va creando, por lo tanto, un espacio obligado para las discusiones que, como se deduce, podían estar totalmente bajo control, tanto jurídico como doctrinal. Ha quedado como una muestra

⁶⁶ Véase, por ejemplo el *Codex Theodosianus* XVI, 11: «Iam pridem sanximus ut catholicae legis antistes et clerici... minime devincentur». Para una exposición más amplia, vid. Elio DOVERE, *CTh*. 16, 11: *sistemática compilatoria e catholica lex*, en *Vetera Christianorum*, 31 (1994), pp. 53-77.

⁶⁷ Vid. Gian Luigi FALCHI, *Fragmenta iuris romani canonici*, ed. Mursia, 1998, cap. I, pp. 13 ss. *La catholica lex e il diritto ecclesiastico imperiale*.

⁶⁸ Giorgio BARONE-ADESI, *Eresie 'sociali' ed inquisizione Teodosiana*, en *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* (VI Convegno internazionale), Roma, 1986, pp. 119-166; G. PUGLISI, *Giustizia criminale e persecuzioni antieretiche: Prisciliano e Ursino, Ambrogio e Damaso*, en *SicGymn*, 43 (1990), pp. 91 ss.

⁶⁹ Para este aspecto, vid. A. M. STICKLER, *Historia iuris canonici latini. I. Historia fontium*, Torino, 1950, con la puesta al día de B. E. FERME, *Introduzione alla storia delle fonti e della scienza del diritto canonico*, Roma, 1998; J. GAUDEMET, *La formation du Droit séculier et du droit de l'Église aux IV et V siècles*, 2 ed., Paris, 1979; Elio DOVERE, *Ius principale e Catholica lex*, Napoli, 1995; J. GAUDEMET-P. SINISCALCO-G. L. FALCHI, *Legislazione imperiale e religione nel sec. IV (Sussidi Patristici 11)*, ed. Augustinianum, Roma, 2000.

⁷⁰ El primero fue el *Corpus canonum* oriental, presente en Occidente en el *Corpus canonum Africanum* (c. 420), vid. A. M. STICKLER, *o.c.*, pp. 31-32.

⁷¹ Vid. G. PUGLISI, *Giustizia criminale... a.c. supra*, en la nota 68.

⁷² *CTh* XVI, 4, 6: «*qui orthodoxarum religione subfulti spretis sacrosanctis ecclesiis alio convenire conantur*». Cfr. pure gli accenni contenuti nelle *Constitutiones Sirmondiane*.

de esto la colocación de las leyes eclesiásticas en la codificación de los Basilio, donde fueron introducidos en primer lugar los títulos relativos a las cuestiones de fe (*De summa Trinitate et fide Catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat, B.1.1*), y después las fuentes y otras normas⁷³.

En la *Conlatio carthaginensis* sobre la exégesis bíblica para una común comprensión de la expresión Católica sobre la base de los respectivos *mandata* escriturísticos, privada de un punto de referencia, no se llegó a ningún consenso entre las dos partes. El tenor del planteamiento jurídico pedido por los donatistas, el reconocimiento cristiano para arrogarse del título de católico, remontaba todo al tenor del edicto de Constantino, pero ahora la relación de las instituciones romanas con la religión cristiana no se movía ya sobre la legitimación de los cristianos en el ámbito del Imperio, sino sobre si un grupo cristiano formaba parte del área católica. Todos los que estaban fuera de ese ámbito, es decir los grupos disidentes, caían bajo la connotación de heréticos indicados como «sectas» o *conventicula* respecto a la Gran Iglesia o a la «Católica»⁷⁴. En otros términos, para el Imperio se movían dentro de las categorías de religión verdadera o falsa, y ya no en aquellas de *religio licita* o ilícita, según la valoración política de las instituciones romanas.

Entrar en el binomio Cristo-Iglesia era introducirse en un vivo debate eclesiológico, pero debido a la resistencia de los donatistas en entrar en ese terreno, el juez pidió la «ratio» justificativa del nombre de católico⁷⁵, esto es, aquel *ius ecclesiasticum* imperial que asumía valor de norma general. La cuestión –como se ve– de eclesial se transformaba en una cuestión jurídica.

Los católicos se movieron en un cuadro bíblico-eclesial que se hacía un todo uno con el cuadro institucional, los donatistas en un cuadro de grupo cristiano propio que, en caso de dificultad, confiaba a las instituciones civiles la garantía de su supervivencia. La expresión «Iglesia católica» implicaba desde ese momento una semántica religiosa e institucional conjunta tanto desde la vertiente eclesiástica como desde la vertiente civil.

⁷³ G. L. FALCHI, *Osservazioni sul fondamento ideologico della collocazione della materia ecclesiastica nel Codice di Giustiniano e nei Basilici*, en *Atti del V Colloquio Romanistico Canonistico (8-10 marzo 1984)*, Roma, 1985, pp. 379ss.

⁷⁴ Para indicaciones generales, véase F. WINKELMANN, *Grosskirche und Haeresien in der Spätantike*, en *Forschungen und Fortschritte*, 41 (1967), pp. 245ss.

⁷⁵ *Capitula Marcelli* 103: «catholici nominis premissa ratio demonstratur».