

LA DIVINIDAD Y EL CULTO IMPERIALES EN LA
LEGISLACIÓN ROMANA DESDE EL PERÍODO CONSTANTINIANO
HASTA ÉPOCA TEODOSIANA (312-455)*

THE IMPERIAL DIVINITY AND CULT IN ROMAN LAW
FROM THE CONSTANTINIAN PERIOD TO THE
THEODOSIAN AGE (312-455)

ESTEBAN MORENO RESANO
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

RESUMEN

Desde 312 hasta 455, el *cultus deorum*, lejos de desaparecer, tendió a convertirse, sin perder su carácter primordialmente consuetudinario, en una religión cuyo centro era el culto de los príncipes. A pesar de la progresiva cristianización del Imperio, las leyes se referían a los emperadores vivos en su condición de *numina*, en tanto que los fallecidos recibían el título de *diui*. En consecuencia, sus disposiciones tenían valor de normas sagradas, y su infracción suponía incurrir en sacrilegio. No obstante, al igual que en otros campos, no hubo una regulación específica ni exhaustiva del culto imperial. Fueron fundamentalmente tres los aspectos a los que prestaron atención normativa: la celebración de las fiestas imperiales, su calendario y el protocolo de la llamada “adoración”.

ABSTRACT

Abstract: From 312 to 455, the *cultus deorum*, far from having been abrogated it tended to be transformed, without lacking its mainly customary character, in a religion whose centre was the princes' worship. Despite the progressive christianization of the Roman institutions, laws were referring to alive emperors in their condition of *numina*, while the deceased ones received the title of *diui*. Therefore, their dispositions had force of sacred norms, and their infringement entailed to commit sacrilege. However, like in other matters, there was not a specific and exhaustive regulation on the Imperial Cult. The subjects that received normative attention were fundamentally three: the celebration of imperial feasts, the feasts' calendar and the protocol of the 'adoratio'.

* Este trabajo ha sido realizado gracias a la concesión de un Contrato de Investigación dentro del Subprograma “Ramón y Cajal” (Ministerio de Economía y Competitividad), y se inscribe en el Proyecto de Investigación HAR2008-4355/HIST, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en el Grupo Hiberus, subvencionado por el Gobierno de Aragón.

PALABRAS CLAVE

Imperio romano tardío, culto imperial, religión romana, ley, *Codex Theodosianus*

KEY WORDS

Later Roman Empire, imperial cult, Roman religion, Law, *Codex Theodosianus*

Fecha de recepción: 20/12/2013

Fecha de aceptación: 06/07/2014

La legislación documenta que los emperadores romanos recibieron honores divinos entre 312 y 455. Este es el periodo comprendido entre la concesión a Constantino del título de Augusto por el Senado y el fin de la dinastía teodosiana con la muerte de Valentiniano III. Esto no impidió que los tratamientos de *numen* y *diuus* se continuaran aplicando a los príncipes hasta los tiempos de Justino II¹.

Hasta los años Ochenta del siglo XX se defendía que las manifestaciones de culto imperial tardías eran un vestigio institucional que fue perdiendo progresivamente su carácter religioso². Estudios posteriores, sin embargo, apreciaron que tanto los cristianos como los devotos de las divinidades tradicionales rendían por igual honores divinos a los emperadores. Para los primeros, debían recibir veneración como imagen terrena de Dios, mientras que, para los segundos, continuaban siendo personas con rasgos divinos³. Autores más recientes han planteado que durante el siglo IV se siguieron empleando los usos léxicos y protocolarios, aunque dotados de nuevos valores semánticos por influjo del cristianismo, de suerte que asociaban la dignidad augustal a la santidad⁴. También se ha propuesto que tales expresiones no fueran sino una argucia retórica para envolver a los príncipes en un ambiguo halo sagrado⁵. No

1. WORP, K. A.: «Byzantine Imperial Titulature in the Greek Documentary Papyri: the Oath Formules», *ZPE*, 45, 1982, 199-223; CAÑIZAR PALACIOS, J. L.: «*Divus, aeternitas, numen, ...* ¿Teología imperial en la legislación tardoantigua», *Aevum*, 81, 2007, 1, 187-200.

2. BATIFFOL, P.: «L'Église et les survivances du culte impérial», P. Batiffol y E. Bréhier, *Les survivances du culte impérial romain, à propos des rites shintoïstes*, París, 1920, 5-33; CALDERONE, S.: «Teología política, successione dinastica e consecratio in età costantiniana», W. den Boer (ed.), *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Ginebra, 1973, 215-269, esp. 217-219; CRACCO RUGGINI, L.: «Apotheosi e politica senatoria nel IV s. d. C.: il dittico dei Symmachi al British Museum», *RSI*, 3-4, 1977, 425-489, esp. 425, n. 3; LIEBESCHUETZ, J. H. W. G.: *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979, 301-302; PRICE, S. R. F.: *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, 60.

3. MACMULLEN, R.: *Paganism in the Roman Empire*, New Haven-Londres, 1981, 133; BOWERSOCK, G.: «The Imperial Cult: Perceptions and Persistence», B. G. Mayer y E. P. Saunders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, 3, Filadelfia, 1982, 171-182, 238-241 (=Selected Papers on Late Antiquity, Bari, 2000, 43-56); SCHUMACHER, L.: «Zur "Apotheose" des Herrschers in der Spätantike», *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. X Convegno Internazionale. In onore di Arnaldo Biscardi*, Perugia, 1995, 105-125; GODDARD, Chr. J.: «Les formes festives d'allégeance au prince en Italie centrale, sous le règne de Constantin: un suicide religieux?», *MEFRA*, 114, 2002, 1025-1088, esp. 1079; VAN NUFFELEN, P.: «Zur Rezeption des Kaiserkultes in der Spätantike», *AncSoc*, 32, 2002, 263-282; TALLOEN, P. y WAELKENS, M.: «Apollo and the Emperors (II): The Evolution of the Imperial Cult at Sagalassos», *AncSoc*, 35, 2005, 217-249, esp. 244-247.

4. KELLY, Chr.: «Emperors as Gods, Angels as Bureaucrats: the Representation of Imperial Power in Late Antiquity», *ARYS*, 1, 1998, 301-326; GRADEL, I.: *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, 2002, 364-368; CAÑIZAR PALACIOS, J. L.: «*Divus ...*», 2007, 187-200.

5. L'HUILLIER, M.-C.: *L'empire des mots. Orateurs gaulois et empereurs romains. 3e. et 4e. siècles*, París, 1992, 395.

obstante, los últimos trabajos han puesto de relieve que éstas eran gestos de piedad tradicional, y, como tales, demuestran la pervivencia tardoantigua del culto imperial⁶.

Existen, en efecto, no pocas razones que permiten cuestionar tanto que el vocabulario jurídico fuera objeto de *interpretatio Christiana* como que éste tuviera una neutra ambivalencia en los textos legislativos. A pesar de la cristianización de la cultura y de las mentalidades, en los siglos IV y V no se había olvidado ni la cultura antigua ni el significado de las palabras relativas a la vieja religión consuetudinaria. Muestra de ello es que una ley del año 390 emplea el sustantivo *numen* en su acepción clásica⁷. La legislación teodosiana, no obstante, reservaba los términos *summum* o *supernum numen* a la divinidad cristiana⁸. Esto no impedía que los cultos tradicionales se practicaran, al margen de las restricciones que pesaban sobre ellos desde la última década del siglo IV⁹. La realidad es que los emperadores siguieron recibiendo honores divinos hasta el final del período teodosiano. De hecho, se puede afirmar que la condición divina del emperador era uno de los fundamentos del principado y lo siguió siendo con la cristianización del Imperio¹⁰. Este fenómeno aparece reflejado en la oratoria palatina, en las inscripciones públicas, en el ceremonial cortesano que rodeaba al príncipe y en las leyes. Éstas no sólo sancionaban el carácter institucional del culto imperial, sino que lo reformaron conforme a un ideario político transformado en el contexto de profundos cambios administrativos, sociales y religiosos. Tal y como demuestra la legislación, no era un uso preservado sin mutaciones como parte del legado del principado de Augusto. Continuó evolucionando en época tardía, y no sólo por influjo del cristianismo. El ideario tetrárquico, en sus expresiones más fieles

6. RODGERS, B. S.: «Divine Insinuation in the *Panegyrici Latini*», *Historia*, 35, 1986, 69-104, esp. 72; CLAUS, M., «*Deus praesens: der römische Kaiser als Gott*», *Klio*, 78, 1997, 400-433; MACMULLEN, R.: *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven-Londres, 1997, 35; GAUTHIER, N.: «Le *numen* des empereurs chrétiens: à propos de *CIL III*, 8710 (Salone)», *Romanité et cité chrétienne. Mélanges en l'honneur d'Y. Duval*, Paris, 2000, 233-245; CLAUS, M.: *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Múnich-Leipzig, 2001, 268; HELMIS, A.: «Jurer par le empereur Constantin: une manifestation du culte impérial en Égypte», F. Sini, y P. P. Onida (eds.), *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di San Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, Torino, 2003, 431-439, esp. 438-439; TROMBLEY, F. R.: «The Imperial Cult in Late Roman Religion (ca. AD 244-395): observations on Epigraphy», J. Hahn (ed.), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt: imperiale und lokale Verwaltung und die Gestalt gegen Heiligtümer*, Berlín, 2011, 19-54; TEJA CASUSO, R.: «*Non tamen deus dicitur cuius effigies salutatur*: el debate sobre el culto imperial en el Imperio cristiano», T. Gnoli y F. Muccioli (eds.), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi tra Antichità e Medioevo*, Bolonia, 2014, 343-357, esp. 346 y 351.

7. CTh. X, 18, 3: (...) *suadente numine uel ducente fortuna* (...).

8. *Summum numen*: CTh. IX, 35, 7 (408); *Supernum numen*: CTh. XV, 4, 1 (425). Cf. GODDARD, Chr. J.: «Les formes ...», 2002, 1025-1088 (1049-1050).

9. Véase n. 132.

10. BLEICKEN, J.: *Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches*, 1, Paderborn, 1978, 97-103; PRICE, S. F. R.: *Rituals...*, 1984, 233.

a los planteamientos de Diocleciano, no hacía de los príncipes dioses, sino personas imbuidas de virtudes deíficas gracias a su particular relación con sus divinidades tutelares (fueran éstas Júpiter o Hércules)¹¹. Sin embargo, en el panegírico dedicado a Maximiano en Roma en 289, el Augusto hercúleo es apelado *praesens deus*, es decir, un “dios físicamente presente”¹². Con Constantino, empero, el emperador gozará ya de la cualidad de la divinidad inherente a la dignidad augustal¹³. Esta idea se reforzó a lo largo del siglo IV. Los ciudadanos de Antioquía recibieron a Juliano como si tuviera “el aspecto de cierta divinidad”, al parecer, el dios Helios¹⁴. Y Pacato personificó a Hispania como la patria que les había dado a los romanos un dios al que veían: Teodosio¹⁵.

1. LOS CULTOS PÚBLICOS Y EL CULTO IMPERIAL ENTRE LOS SIGLOS IV Y V

Los cultos tradicionales, a pesar del conservadurismo formal de sus ritos, tampoco permanecieron inalterados en su concepción¹⁶. Durante el siglo IV se transformaron en una religión centrada en el culto del emperador. No perdieron su naturaleza politeísta y consuetudinaria, pero sus observancias fueron revisadas para fortalecer la autoridad de los príncipes gracias a los fundamentos religiosos del ejercicio del Imperio. Además, la especialización de los cultos oficiales en las personas del emperador y sus familiares sirvió para tener un mayor control administrativo de las distintas formas de piedad pública¹⁷. Para comprender este proceso de metamorfosis, conviene tener presente que la religión romana era pública y política, por lo que era inseparable del principado. Existen numerosas evidencias de esta mutación. El historiador eclesiástico Sócrates recuerda que Constantino introdujo sus imágenes

11. *Pan. Lat.*, XII, 2, 4; 4, 1.5; 13, 2, 22, 1; 25, 4. Cf. SESTON, W.: *Dioclétien et la Tétrarchie, I. Guerres et réformes*, París, 1946, 218; CALDERONE, S.: «Teologia...», 1973, 215-269 (217); KOLB, Fr.: «*Praesens Deus: Kaiser und Gott unter der Tetrarchie*», A. Demant et alii (eds.), *Diokletian und die Tetrarchie. Aspekte einer Zeitenwende*, Berlín, 2004, 27-37, esp. 34-35.

12. RODGERS, B.: «Divine Insinuation...», 1986, 69-104 (75).

13. KOLB, Fr.: «*Praesens Deus...*», 2004, 27-37 (33-36).

14. *Amm. Marc.*, XXII, 14: (...) *in speciem alicuius numinis* (...). Cf. TEJA CASUSO, R., «*Non...*», 2014, 343-357 (352).

15. *Pan. Lat.* II, 4, 5: (...) *deum dedit Hispania quem uidemus*. Cf. RODGERS, B. S.: «Divine Insinuation...», 1986, 69-104 (93); TEJA CASUSO, R.: «*Non...*», 2014, 343-357 (352).

16. Véase al respecto: MACMULLEN, R.: *Paganism in the Roman Empire*, New Haven-Londres, 1981, 301-304; MACMULLEN, R.: *Christianity and Paganism...*, 1997, 74-102; CAMERON, A.: *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2013.

17. GODDARD, Chr. J.: «Les formes ...», 2002, 1025-1088 (1079).

en los templos¹⁸. Este mismo emperador y sus hijos pusieron, además, gran empeño en fomentar los *ludi* consagrados a los príncipes¹⁹. El caso más singular lo representa Juliano. No destacó por promocionar el culto imperial, acaso por rechazo a la política religiosa de Constantino y Constancio II. Sin embargo, se sabe, gracias a Gregorio de Nacianzo, que sus restos recibían honores divinos en Tarso de Cilicia²⁰. Libanio afirmaba que se le atribuían poderes taumáturgicos y que, después de su deificación, sus imágenes fueron colocadas junto a las de los dioses principales²¹. A la luz de este último testimonio, resulta falsa la noticia referida por Gregorio de Nacianzo y Sozomeno, según la cual Juliano había hecho colocar representaciones de las divinidades junto a su efigie para tratar de forzar a los cristianos a que les rindieran devoción al tiempo que le honraban a él²². En realidad, fue después de su heroica muerte cuando las representaciones imperiales fueron colocadas en los templos, al parecer, por iniciativa de los ciudadanos observantes de los ritos tradicionales. Sin duda, ambos autores eclesiásticos trataron de desprestigiar la memoria del emperador apóstata tachándole de ególatra²³.

Los restos materiales no son menos elocuentes de la transformación de los cultos públicos en una religión centrada en los emperadores. En la reforma del templo de Adriano en Éfeso realizada a finales del siglo IV, Teodosio y varios de sus familiares fueron representados junto a Ártemis y Atenea, diosas protectoras de la ciudad²⁴. En Sagalassos, un edificio público identificado como el *Tychaion* de la ciudad fue convertido en un monumento dedicado a la emperatriz Eudoxia, esposa de Arcadio, entre 402 y 406²⁵. Pero es oportuno recordar, además de las transformaciones arquitectónicas, otro pasaje del ya citado panegírico dedicado por Pacato a Teodosio en 389. El orador afirma en el mismo que el Augusto recibía adoración, que se con-

18. Socr. Const., HE, I, 18. Eusebio de Cesarea afirma, sin embargo, lo contrario: que prohibió que se situaran los retratos imperiales en los templos. Cf. Eus. Caes., VC, IV, 16.

19. MORENO RESANO, E.: «Los *ludi* en la política religiosa de Constancio II y Constante», D. Espinosa Espinosa *et alii* (eds.), *Actas de los Encuentros de Jóvenes Investigadores de Historia Antigua (2010-2011)*, Madrid, 2012, 157-168.

20. Greg. Naz., Or. IV, 59; V, 14, 2. Cf. BONAMENTE, G.: «Teodosio il Grande e la fine dell'apoteosi imperiale», M^a V. Escribano Paño y R. Lizzi Testa, *Política, religión y legislación en el Imperio romano (Ss. IV y V d. C.)*, Bari, 2014, 17-36, esp. 24, n. 35.

21. Liban., Or. XVIII, 117, 304. Cf. BONAMENTE, G.: «Teodosio...», 2014, 17-36 (24, n. 36).

22. Greg. Naz., Or. IV, 81; Sozom., HE, V, 17. Cf. PRICE, S. R. F.: *Rituals...*, 1984, 203.

23. Véase también: Greg. Naz., Or. IV, 108, cf. TEJA CASUSO, R.: «Non...», 2014, 343-357 (350, n. 26).

24. MACMULLEN, R.: *Christianity and Paganism...*, 1997, 35.

25. WAELKENS, M. y POBLOME, J. (eds.): *Sagalassos III. Report on the Fourth Excavation Campaign of 1993*, Lovaina, 1995, 119; TALLOEN, P. y WAELKENS, M.: «Apollo...», 2005, 217-249 (246); TALLOEN, P. y VERCAUTEREN, L.: «The Fate of Temples in Late Antique Anatolia», L. Lavant y M. Mulryan (eds.), *The Archaeology of Late Antique Paganism*, Leiden, 2011, 347-389.

traían votos invocando su nombre y que le rogaban los navegantes para tener una mar serena, los viajeros para volver a su hogar y los combatientes para gozar del éxito en la batalla²⁶. Retórica oratoria aparte, el discurso de Pacato informa de que lo que antaño se esperaba obtener de Neptuno, Fortuna o Marte, se pedía a los príncipes a finales del siglo IV.

2. LA DIVINIDAD IMPERIAL

No debe sorprender que el tratamiento de *numen* aplicado al emperador aparezca reiteradamente en los textos legislativos de las dinastías valentiniana y teodosiana. Fue en este último período, en concreto, entre 409 y 439, cuando la familia imperial, y, por extensión metonímica, el palacio, volvieron a ser designados en seis leyes con la antigua expresión *diuina domus*²⁷. Ésta procedía del léxico epigráfico, donde está documentada desde la época de Tiberio²⁸. No obstante, cuando su uso se hizo más frecuente fue entre los principados de Probo y de Constantino²⁹. Sólo excepcionalmente está registrada en escritos jurisprudenciales³⁰. Además, desde el principado de Teodosio II, las leyes recurren a la fórmula *manu diuina* para referirse a la mano del príncipe que había sancionado las normas³¹. Parece ser un rasgo propio de algunos redactores de la cancillería occidental. La expresión en cuestión evidencia que el cuerpo del emperador era considerado divino en el siglo V, al igual que su numinosa persona. Es cierto que algunos estudios han presumido que el adjetivo *diuinus* tenía un sentido más figurado que literal³². Pero el culto imperial existía formalmente en la Antigüedad tardía, pues estaba regulado por leyes.

26. *Pan. Lat.* II, 6, 4: (...) *cui toto orbe terrarum priuata uel publica uota redduntur, a quo petit nauigaturus serenum, peregrinaturus reditum, pugnaturus auspicium*. Cf. LIEBESCHUETZ, J. H. W. G.: *Continuity ...*, 1979, 303.

27. *CTh.* XIV, 16, 1 (409); *CTh.* XI, 28, 9 (414); *CI.* XI, 24, 1 (416); *CTh.* XI, 28, 16 (433); *CI.* XI, 18, 1 (439).

28. *CIL* XIII, 4635 (Tiberio). Cf. GRADEL, I.: *Emperor Worship...* 2002, 219.

29. *CIL* VIII, 11228, 14891, 23401 (Probo); *CIL* VIII, 15507; 26574a (Maximiano); *CIL* VIII, 1718 (Constantino). Cf. LEPALLEY, Cl.: *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, 2. Notices d'histoire municipale*, París, 1981, 219, 226, 282, 294.

30. *Dig.* XLVIII, 16, 12. Cf. CANCIK, H.: «Nichts blieb übrig für die Verehrung der Götter». *Historische Reflexion über Herrscherverehrung bei Tacitus*, *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, 2. Griechische und römische Religion*, Tübinga, 1996, 305-322 (Cita: *Römische Religion im Kontext. Gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen, 2008, 238, n. 71).

31. *Gesta Senatus Romani de Theodosiano publicando; Nou. Val.*, XVII, XIX (445); *Nou. Val.* I, (450). Cf. CAÑIZAR PALACIOS, J. L.: «*Diuus...*», 2007, 187-200 (192).

32. RODGERS, B. S.: «Divine Insinuation...», 1986, 69-104 (71).

Por otra parte, el fundamento de la ley como precepto divino se encontraba en la misma naturaleza sagrada del príncipe. Desde el principado de Valentiniano I, los emperadores se referían a sí mismos como *numen nostrum*. Según algunos autores, el término *numen* había perdido en los textos legislativos su significado clásico de “fuerza sobrenatural”. En su lugar, había adquirido un nuevo contenido semántico cristiano, de suerte que designaba la relación singular con Dios de la que gozaban los príncipes³³. No conservaba, por consiguiente, su antigua acepción. Sin embargo, el sustantivo *numen* es suficientemente expresivo en cuanto a su carga semántica y refleja que la condición divina del emperador estaba reconocida por las leyes de los siglos IV y V³⁴. En efecto, *numen*, por lo que demuestran su uso fuera de contextos legislativos, significaba tanto “potencia sobrenatural” como “divinidad”, en referencia a un dios o al emperador³⁵. Pero este término sólo fue empleado en determinados intervalos. Tal hecho permite también deducir que la aparición del tratamiento de *numen* aplicado al príncipe debería ser puesto en relación con las labores de escribanía de algunos redactores en la cancillería imperial. La fórmula *numen nostrum*, en referencia a una fuerza sobrenatural que animaba a los Augustos, se empleó por vez primera en una ley de Valentiniano I del año 367³⁶. Dos años más tarde, en 369, se usó en plural, singularizando por tanto a cada emperador, en la forma *numina nostra*³⁷. Pero fue en época teodosiana cuando se hizo más frecuente que los emperadores se identificaran como *numen*, en todos los casos en singular, aunque fueran varios los Augustos, con la única excepción citada. El tratamiento de *numen* aparece en leyes publicadas entre los años 382 y 399³⁸. De manera más aislada se vuelve a documentar su uso en 413, 425, 434 y 443³⁹. No obstante, cuando Glabrio Fausto, en calidad de prefecto del Pretorio de Italia, se dirigió al Senado para promulgar el *Codex Theodosianus* en Occidente en el año 443, comenzó su discurso aludiendo a la condición eterna y sagrada (siendo ambas prerrogativas divinas) de los emperadores

33. CAÑIZAR PALACIOS, J. L.: «*Divus...*», 2007, 187-200 (194-195).

34. GAUTHIER, N.: «*Le numen...*», 2000, 233-245; HELMIS, A.: «*Jurer...*», 2003, 431-439 (438-439).

35. *Pan. Lat.*, VIII, 19, 2; XI, 10, 4. Cf. RODGERS, B. S.: «*Divine Insinuation...*», 1986, 69-104 (71-73); D'ORS PÉREZ-PEIX, Á.: «*Imago, numen, genius* (para una teología pagana de la personalidad)», *Estudios en homenaje al Profesor Juan Iglesias*, Madrid, 1988, 191-196, esp. 195.

36. CTh. IX, 40, 11: (...) *numinis nostri* (...) (367).

37. CTh. X, 9, 1: (...) *nostris sunt consecranda numinibus* (...) (369).

38. CTh. VIII, 5, 40 pr. (382); CTh. VI, 5, 2 (=Br. VI, 1, 2) (384); CTh. VII, 8, 3 (384); CTh. I, 9, 2 (386); CTh. XI, 30, 49 (389); CTh. VIII, 5, 62 (396, 397 ó 401); CTh. VI, 4, 32 (397); CTh. VI, 30, 15, 1; CTh. XIII, 16, 3 (399).

39. CTh. I, 2, 12; CTh. VI, 14, 3 (413); CTh. X, 26, 1; CTh. XV, 4, 1 pr. (425); CTh. V, 12, 3 (434); *Gesta Senatus Romani de Theodosiano publicando*.

Teodosio II y Valentiniano III⁴⁰. Y los mismos príncipes secundaron el tratamiento recibido declarándose *numina*, volviendo a expresar la fórmula en plural⁴¹. Si el *Codex Theodosianus* era la recopilación actualizada de toda la legislación imperial vigente, puede deducirse que la cancillería teodosiana sancionaba con él una determinada concepción del principado.

La mención del emperador en calidad de *numen* era circunstancial, pero no ocurría lo mismo con los príncipes fallecidos, que recibían el tratamiento de *diui*. Por lo general, los augustos deificados eran apelados con ese título en los textos legales⁴². Sin embargo, en períodos muy concretos (365, 387-389, 393-399 y 435), se empleó la fórmula *diuae memoriae*, al igual que en 395 y 430 fue usada la expresión *diuae recordationis*⁴³. Estas variaciones debían de tratarse de rasgos particulares de estilo de algunos redactores de las leyes. En cualquier caso, no parece que tuvieran

40. *Gesta Senatus Romani de Theodosiano publicando: (...) Sacratissimus princeps dominus noster Theodosius (...). sedecim librorum compendio, quos sacratissimo suo nomine uoluit consecrari. (...) Quam rem aeternus princeps dominus noster Valentinianus deuotione socii, affectu filii conprobauit. (...)*. Sobre los *Gesta Senatus Romani de Theodosiano publicando*, cf. ATZERI, L.: *Gesta Senatus Romani de Theodosiano publicando: il Codice Teodosiano e la sua diffusione ufficiale in Occidente*, Berlín, 2008.

41. *Gesta Senatus Romani de Theodosiano publicando: Domini Imp(eratores) Caesares (...): numinibus nostris (...)*.

42. CTh. XIII, 10, 2 (313); CI. XI, 59, 1 (s. d.); CI. XI, 33, 1 (333); CTh. VI, 4, 3 (339); CTh. XVI, 10, 2 (341); CTh. X, 10, 5 (342) CTh. VI, 4, 7 (=CI. I, 3, 2, 1) (354); CTh. XVI, 2, 14, 1 (357); CTh. XI, 20, 1 (363); CTh. V, 13, 3 (364); CTh. V, 15, 17 (364); CTh. VIII, 5, 20 pr. (364); CTh. XII, 12, 4 (364); VIII, 4, 11 (365); CTh. X, 4, 2 (=Br. X, 3, 2) (365); CTh. XI, 32, 1 (365); CI. XII, 57, 3 (365); CTh. VII, 13, 4 (367); CTh. VI, 4, 18 (368/370); CTh. XIII, 6, 3 (368); CTh. XVI, 2, 18; CTh. XIII, 5, 16, pr. (380); CTh. I, 6, 8 (382); CTh. XII, 1, 90 (382); CI. XI, 62, 6 (384); CTh. X, 10, 20 (392); CTh. XIV, 17, 10; CI. XI, 25, 1 (392); CTh. XI, 16, 20 (CI. X, 48, 15) (395); CTh. XII, 1, 145 (395); CTh. XV, 1, 35 (396); CTh. VI, 26, 11 (397); CTh. XI, 8, 2 (397); CTh. V, 14, 36 (396-405); CTh. III, 1, 10 (=Br. III, 1, 9) (sine data); CTh. IV, 4, 3, 2 (Br. IV, 4, 3, 2) (396); CTh. VII, 4, 22 pr. (396); CTh. VII, 4, 23 (CI. XII, 37, 8) (396); CTh. X, 5, 1 (398); CTh. XII, 1, 163 (399); CTh. VII, 18, 14, 2 (403); CI. XI, 14, 2 (404); CTh. VI, 4, 34 (408); CTh. VI, 26, 14 pr. (407-412); CTh. VI, 27, 16, 2 (413); CTh. XI, 28, 9(414); CTh. XVI, 10, 20, 1 (415); CTh. XIV, 16, 2 (416); CTh. XIV, 6, 5 (419); CTh. XII, 3, 2, 1 (423); CTh. XVI, 5, 60 (423); CTh. XI, 20, 5 pr. (424); CTh. IV, 4, 4, 7 pr. (Br. IV, 4, 7 pr. (424); CTh. XVI, 2, 47pr. (425); CTh. VI, 27, 20 (426); CTh. VI, 2, 26; CTh. VI, 23, 3 (432); CI. I, 15, 10 (439); CI. I, 5, 8, 13 (455).

43. *Diuae memoriae*: CTh. VI, 4, 18: *Legem diuae memoriae Constantini (...)* (365); CTh. VII, 7, 2 (=CI. XI, 61, 1, 1) : (...) *diuae memoriae Iulianus prorogata iussione (...)* (365); CTh. VIII, 1, 11: (...) *sententia quam diuae memoriae Iulianus duxerat (...)* (365); CTh. XVI, 1, 4: (...) *diuae memoriae Constanti (...)* (386); CTh. XIII, 3, 13: (...) *a diuae memoriae patre nostro constituta sunt (...)* (387); CTh. XIV, 4, 6: (...) *diuae memoriae Gratiani beneficio (...)* (389); CTh. XIV, 17, 12: (...) *diuae memoriae Constantini uel Constanti (...)* (393); CTh. VI, 27, 7: (...) *diuae memoriae pater noster (...)* (395); CTh. VI, 26, 7: *Priuilegia, quae diuae memoriae Iulianus (...)* (396); CTh. VI, 27, 12: (...) *diuae memoriae pater noster (...)* (399); CTh. XII, 6, 25: (...) *legem diuae memoriae Gratiani (...)* (399); CI. I, 5, 6: *Secundum (...)* *lege diuae memoriae Constantini (...)* (435). *Diuae recordationis*: CTh. VI, 30, 13: *diuae recordationis Valentis constitutio* (395); CTh. XI, 20, 6 pr.: *diuae recordationis Arcadii genitoris mei* (430).

particulares connotaciones semánticas, porque los emperadores deificados eran recordados como *diui* en los textos normativos elaborados en las mismas fechas⁴⁴. Se ha planteado que *diuus* en época tardía no fuera sinónimo de príncipe divinizado, por haber sido objeto este término, al igual que *numen*, de la *interpretatio Christiana*, pasando a designar a los emperadores virtuosos, a modo de “bienaventurados”⁴⁵. Esta interpretación contrasta con la expresa mención de la deificación que aparece en una ley del año 408, en la que Honorio proclamaba que su padre *iam humanam in caelestem aeternitatem mutauit*⁴⁶. Estos términos resultan más cercanos a la divinidad inherente a la persona imperial fomentada por Constantino merecedora de una *adlectio inter diuos* que a la *receptio animae* cristiana descrita por Ambrosio en *De obitu Valentiniani* y *De obitu Theodosii*⁴⁷. En efecto, la literatura de época de Tiberio recordaba la divinización de Augusto como la vuelta al cielo de un hombre nacido en el cielo⁴⁸. Tácito también señala que los honores sagrados recibidos por Augusto eran *caelestes religiones*⁴⁹. El panegirista del año 307 recordaba la *consecratio* de Constantino Cloro describiendo que el padre de Constantino había ascendido al cielo en un carro llevado por el dios Sol⁵⁰. Teniendo en cuenta estas referencias textuales, no se puede sostener que el empleo del término *diuus* en las leyes de los príncipes cristianos sea una *interpretatio Christiana*. Más bien, permite proponer que, al menos, desde el período constantiniano hasta época teodosiana, el Senado romano decretaba la deificación de los príncipes mediante una resolución conocida como *probatio*. Si los textos normativos aplican el título de *diuus* a un emperador era porque jurídicamente debía ser recordado así. No era de uso facultativo, sino un protocolo de observancia preceptiva. Cuestión aparte es si se llevaba a cabo ritualmente la *consecratio* y cómo.

44. No opina así Cañizar, quien propone que la fórmula *diua memoria* marca un distanciamiento del redactor con relación a la *consecratio* imperial. Cf. CAÑIZAR PALACIOS, J. L.: «*Divus...*», 2007, 187-200 (192).

45. GRADEL, I.: *Emperor Worship...*, 2002, 364-365; CAÑIZAR PALACIOS, J. L.: «*Divus...*», 2007, 187-200 (188-189).

46. CTh. V, 16, 31.

47. Ambr. Mediol., *De ob. Valent.*, LXV: (...) *pulcherrimus incessus eius et uolatus in caelum*; *De ob. Theod.*, XVIII: *Ergo discedens e terris pia anima, et sancto repleta Spiritu, (...) cum sese ad sublimia et superna subrigeret*, (...). Cf. BONAMENTE, G.: «Dall'imperatore divinizzato all'imperatore santo», P. Brown y R. Lizzi Testa (eds.), *Pagani e cristiani in dialogo. Tempi e limiti della cristianizzazione dell'Impero romano (IV-VI secolo d. C.)*. *Atti del Convegno di Studio (Bose 20-22 ottobre 2008)*, Münster, 2008, 339-370.

48. Manil., IV, 57: *Augustus caelo genitus caeloque receptus*. Cf. CANKIK, H.: «Nichts blieb...», 1996, 305-322 (228).

49. Tac., *Ann.* I, 10, 8. Cf. CANKIK, H.: «Nichts blieb...», 1996, 305-322 (228).

50. Pan. Lat., VII (VI), 14, 3. Cf. BOWERSOCK, G. W.: «The Imperial Cult...», 1982, 52.

El protocolo seguido por el Senado para decretar una divinización imperial constaba de dos autos: la *probatio*, que reconocía las virtudes del príncipe fallecido y su condición de *diuus*, y la *consecratio*, que instituía su culto⁵¹. Después, sin embargo, sólo está documentada la *probatio*, es decir, el decreto de deificación. Amici advirtió que las fórmulas usadas por Eutropio hacen relación a la *relatio inter diuos*, si bien seguía a ésta por norma la *consecratio*⁵². Pero la *relatio* no implicaba necesariamente la *consecratio*. Lo que confirma Eutropio, tomando las expresiones de la perdida *Enmanns Kaisergeschichte* es la *probatio*, pero no la *consecratio*. Parece que Juliano fue el último emperador que fue honrado con los dos autos⁵³. De hecho, Joviano obtuvo la *probatio* a su muerte, pero ni Eutropio ni ningún otro autor informa de que recibiera además la *consecratio*⁵⁴. Así pues, la deificación de Joviano, con *relatio*, pero sin *consecratio*, debió de servir de precedente para las actuaciones del Senado en relación con los emperadores cristianos fallecidos. Desde entonces, se procedió a declarar la *relatio inter diuos* de los emperadores si eran considerados virtuosos, pero no tenía lugar la *consecratio*. Fue lo que se hizo con Teodosio I⁵⁵. Después de él, como queda de manifiesto en las leyes, fueron divinizados por decreto senatorial los sucesivos augustos cristianos⁵⁶. Un pasaje de Servio, comentarista de Virgilio de finales del siglo IV, demuestra que la *consecratio* era considerada una institución politeísta, pues, con ella, los príncipes muertos eran reconocidos como dioses (*dii*)⁵⁷. No obstante, el mismo autor precisa en otro pasaje que el término *dii* estaba reservado a los dioses por naturaleza (*perpetui*), en tanto que los hombres deificados, entre quienes estaban los emperadores, eran llamados *diui*⁵⁸. No era, por tanto, una ceremonia cristiana ni cristianizada, sino tradicional en su forma y esencia.

51. KIERDORF, W.: «*Funus und Consecratio*. Zur Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose», *Chiron*, 16, 1986, 43-69.

52. AMICI, A.: «La divinizzazione degli imperatori nel *Breviarium* di Eutropio: ancora sulla formula *meruit inter diuos referri*», *GIF*, 54, 2002, 1, 29-51.

53. Liban., *Or.* XVIII, 204. Cf. SCHUMACHER, L.: «Zur "Apotheose"...», 1995, 105-125 (115).

54. Eutrop., X, 18, 2: (...) *inter diuos relatus est*.

55. Symm., *Rel.* IX, 4-5. Cf. BONAMENTE, G.: «Il senato e l'apoteosi degli imperatori da Augusto a Teodosio», K. Rosen (ed.), *Macht und Kultur im Rom der Kaiserzeit*, Bonn, 1995, 137-164.

56. No opina así Bonamente, quien sostiene que el epíteto *diuus* sólo era un tratamiento protocolario. Cf. BONAMENTE, G.: «Apoteosi e imperatori cristiani», G. Bonamente y A. Nestoria (eds.), *I cristiani e l'Impero romano*, Macerata, 1988, 107-142, esp. 134; BONAMENTE, G.: «Il senato...», 1995, 137-164.

57. Seru., *Ad Aen.* IV, 654: (...) *eorum, qui per apothetin dii facti sunt*. Cf. CANKIK, H.: «Römische Religion in spätantiken Vergil-Kommentaren», Chr. Frateantonio y H. Krasser (eds.), *Religion und Bildung: Medien und Funktionen religiösen Wissens in der Kaiserzeit*, Stuttgart, 2010, 223-239 (Cita: *Römische Religion...*, 466-484, esp. 473).

58. Seru., *Ad Aen.* V, 45: (...) *deos perpetuos dicamos, diuos ex hominibus factos, quasi qui diem obierint: unde diuos etiam imperatores uocamus*. Cf. BONAMENTE, G., «Teodosio ...», 2014, 17-36 (23, n. 33).

Los príncipes, al citar normas sancionadas por sus predecesores, justificaban sus propias resoluciones. De ese modo, también reforzaban la autoridad moral de sus decisiones, toda vez que se fundamentaban en los precedentes establecidos por emperadores que habían demostrado ser virtuosos hasta el punto de merecer la *adlectio inter diuos*⁵⁹. La única excepción la hizo Juliano, que negó a su tío Constantino el título de *diuus* por omisión⁶⁰. El emperador apóstata tuvo razones para actuar así. En primer lugar, consideraba a Constantino indigno de recibir ese tratamiento, pues opinaba que su deificación había sido una farsa, como demostró en su discurso *Sobre los césares*⁶¹. Por otra parte, pues juzgaba que su tío había sido un *nouator turbatorque priscarum legum*, su labor legislativa era antes un modelo a evitar que a seguir⁶².

Puesto que los príncipes tenían en vida *numen*, es decir, virtud y fuerza sobrenaturales, y, si eran dignos de ello, eran deificados a su muerte, las decisiones imperiales eran, por extensión, también divinas. *Diuinum* era todo lo relativo a los dioses⁶³. La legislación de época tetrárquica comenzó a calificar de *diuinae* tanto la propia acción de establecer normas como la disposición en sí⁶⁴. La cancillería occidental de Constancio II empleaba el adjetivo *diualis* para referirse a las medidas imperiales en dos leyes, una de 357 y otra de 358⁶⁵. Volvió a usarse en otros dos textos de época valentiniana, de 371 y 377⁶⁶. En 377 también se introdujo una nueva expresión, *caelestis sententia*, para referirse a las disposiciones de los príncipes⁶⁷. En época teodosiana los términos empleados con más frecuencia para significar el carácter divino de la ley imperial eran *diuina* y *diualis*. El uso de ambos fue simultáneo desde 383, aunque

59. Sirva de ejemplo que una ley de Constancio II de 358 señala: *Diualibus iussis addimus firmitatem* (CTh. IV, 13, 5).

60. CTh. III, 1, 3 (Br. III, 1, 3): *Patruī mei Constantini constitutionem iubemus aboleri* (...).

61. Iulian. Caes., *Or.* X, 38. Cf. AMERISE, M.: «La figura di Giuliano nei *Caesares* di Giuliano l'Apostata», *RSA*, 31, 2001, 211-219.

62. Amm. Marc., XXI, 10, 8. Cf. NERI, V.: *Medius princeps. Storia e immagine di Costantino nella storiografia latina pagana*, Bolonia, 1992, 199-202; WARMINGTON, B.: «Some Constantinian References in Ammianus», J. W. Drijvers y D. Hunt (eds.), *The Late Roman World and its Historian. Interpreting Ammianus Marcellinus*, Londres, 1999, 166-177.

63. RODGERS, B. S.: «Divine Insinuation...», 1986, 69-104 (71).

64. Cl. II, 13, 1: (...) *Diuine admodum constituit diuus Claudius* (...) (293); Cl. V, 6, 7: (...) *diuino imperato beneficio* (...) (de Diocleciano, s. d.).

65. CTh. VIII, 1, 5: (...) *diualia statuta* (...) (357); CTh. IV, 13, 5: (...) *Diualibus iussis* (...) (358).

66. CTh. XIV, 3, 13: (...) *diuale praeceptum* (...) (370); CTh. XVI, 6, 2 pr. *Legē diuali* (...) (377).

67. CTh. VI, 2, 12: (...) *caelestis sententia* (...) (377).

entre 422 y 444 sólo aparece la voz *diuinus*⁶⁸. A veces, sin embargo, las leyes son calificadas de *caelestes*, *sacrae* y *aeternales*⁶⁹.

Del carácter divino que llevaban impreso las leyes imperiales, al menos, a partir de un conjunto de disposiciones de 384-387, se deducían tres consecuencias jurídicas: que eran imprescriptibles, incontestables e inquebrantables, salvo que se establecieran excepciones. Como normas calificadas de eternas, se consideraba que las leyes imperiales tendían a tener valor perenne⁷⁰. Esto no significa que no hubiera modificaciones de disposiciones promulgadas con tal carácter. Se puede recordar a este propósito que Valentiniano III revocó en 441 una ley *mansura in aeuum* del año anterior⁷¹. También Teodosio II sancionó en 444 una medida que impedía reclamar los bienes requisados a resultas de una causa criminal, aunque se alegaran leyes imperiales y éstas fueran una *sacra adnotatio* o un *diuinum oraculum*⁷². Así pues, las exigencias prácticas tendían a prevalecer sobre la retórica normativa. En realidad, rectificaciones obligadas aparte, sólo se abrogaban las medidas adoptadas por los príncipes declarados tiranos. En este último caso, la resolución era conocida como *rescissio actorum*⁷³. Este principio de actuación normativa no impidió que Juliano

68. *Diuinus*: CTh. XII, 1, 104: *diuina obseruatione* (383); CTh. VI, 5, 2 (Br. VI, 1, 2; CI. XII, 8, 1): *diuina praecepta* (384); CTh. XVI, 8, 13: *diuino arbitrio* (397). CTh. VI, 32, 2: *diuino beneficio* (422); CTh. XI, 21, 3: *diuinas adnotationes* (424); CTh. XIV, 9, 3 pr.: *diuinae sanctionis* (425); CI. XI, 19, 1: *diuinae sanctionis* (425); CI. I, 2, 10: *diuina pragmatica* (439); CI. VIII, 11, 20: *diuini rescripti* (439); CI. XI, 4, 2: *diuina pragmatica* (439); CI. XI, 62, 13: *diuina pragmatica* (439); CI. XI, 66, 7: *diuina pragmatica* (439); CI. I, 15, 10: *diuina scita* (439); CI. XI, 43, 6: *diuinos adfatus* (440); CI. I. 55, 10: *diuinos adfatus* (441); CI. XII, 29, 1: *diuinam iussionem* (441); CI. X, 42, 2: *diuina adnotatione* (445). *Diuialis*: CTh. XVI, 7, 3 pr.: *Diuialis arbitrii* (383); CTh. XIV, 4, 6: *diualium praeceptorum* (389); CI. IX, 12, 8, 2: *Diualium constitutionum* (390); CTh. XIV, 17, 11: *beneficium diuale* (393); CTh. VI, 24, 6: *diuale praeceptum* (395); CTh. VI, 27, 10: *diualis sanctio* (396); CTh. X, 10, 22: *diualia rescripta* (398); CI. XII, 37, 13: *diualium scitorum* (409); CTh. XVI, 5, 48: *scita diualia* (410); CTh. VI, 26, 17, pr.: *diualibus beneficiis* (416); CTh. VI, 32, 1 (CI. XII, 25, 1): *diualium responsorum* (416); CTh. X, 10, 29 pr.: *diuali sanctione* (421); CI. X, 28, 1: *diualia statuta* (444).

69. *Caelestis*: CTh. VI, 2, 12: *caelesti sententia* (377); CTh. VIII, 5, 46: *caelestia priuilegia* (385); CTh. X, 20, 13: *statuta caelestia* (406); CTh. VIII, 4, 26: *caelestes praescriptiones* (415); CTh. VI, 32, 2: CTh. XIV, 9, 3: *caelestia statuta* (425). *Sacrum*: CTh. XIII, 3, 14: *sacro iudicio* (387); CTh. VII, 16, 2: *sacrae litterae* (410). CTh. VI, 30, 21: *sacris legibus* (416). *Aeterna*: CTh. X, 10, 22: *aeterna lege* (398).

70. CTh. XIII, 3, 14: *Veteres principes sacro et mansuro in aeternum iudicio detulerunt (...) in perpetuum manere praecipimus* (387); CTh. VI, 26, 17: *priuilegia, quae diualibus beneficiis (...) salua atque intemerata in perpetuum manere decernimus* (416); *Nou. Val.*, VIII, 1: *mansura in aeuum lege sancimus* (440).

71. *Nou. Val.* VIII, 1 (440); 2 (441). Cf. GAUDEMET, J.: «Quelques aspects de la politique législative au Ve. siècle», *Studi in onore di Edoardo Volterra*, I, Milán, 1971, 225-234 (230).

72. CI. X, 12, 2, 1-2.

73. CTh. V, 8, 1 (314); CTh. VIII, 4, 1 (315); CTh. XV, 14, 1 (324); CTh. XV, 14, 2 (325); CTh. XV, 14, 3; CTh. XV, 14, 4 (326); CTh. XI, 12, 1 (340); CTh. XV, 14, 5 (352); CTh. IX, 38, 2 (353); CTh. XV, 14, 6; CTh. XV, 14, 7 (388); CTh. XV, 14, 18 (389); CTh. XV, 14, 10-12 (395); CTh. VII, 16, 1 (408); CTh.

aboliera una ley de su tío Constantino, privándole del tratamiento de *diuus*⁷⁴. Además, eran inquebrantables, pues, como señala un texto del año 385, eran *non terrena, sed caelestia*⁷⁵. Las infracciones de las leyes imperiales eran calificadas en este cuatrienio de acciones temerarias y estaban definidas como sacrilegio⁷⁶. En época teodosiana, *sacrilegium* era un término jurídico que podía designar distintos supuestos. Uno de ellos era la trasgresión de la ortodoxia religiosa, tal y como aparece en una ley de 380⁷⁷. Pero también, de modo específico, castigaba el desacato de las normas imperiales cometido por oficiales de la administración, con independencia de que fuera por negligencia o con el propósito deliberado de cometer la infracción⁷⁸. Asimismo, dos provisiones de 385 declaraban sacrilegio la acción de no publicar las leyes imperiales o ejercer el cargo de gobernador en la provincia donde se estaba censado⁷⁹. Por otra parte, como normas sagradas, tampoco se podían cuestionar. Una ley del mismo año 385 prescribía a los jueces que no podían dudar de una resolución imperial, castigando a quien cometiera dicho acto, que califica igualmente de sacrilegio, con una multa de diez libras de oro de su patrimonio y otras cinco a cargo de su *officium*⁸⁰. No obstante, los supuestos calificados de sacrilegio acabaron siendo considerados una simple temeridad desde 406 a 444⁸¹. Se puede distinguir así la existencia de dos períodos, el primero, de 384 a 387, con un ejemplo de 404 en el que la contravención de la norma imperial, por ser sagrada, era tachada de sacrilegio, y el segundo, de 406 a 444, en el que el mismo supuesto era un acto de insolencia. Este hecho demuestra que, al margen de que existieran directrices imperiales en la elaboración de los textos

VII, 16, 2; CTh. IX, 38, 11; CTh. 38, 12 (410); CTh. XV, 14, 13 (413); CTh. XVI, 2, 47 pr. (CSirm. VI) (425). Sobre la *rescissio actorum*, cf. ESCRIBANO PAÑO, M^a V.: «Constantino y la *rescissio actorum* del tirano-usurpador», *Gerión*, 16, 1998, 307-338; DELMAIRE, R.: «La *damnatio memoriae* au Bas-Empire à travers les textes, la législation et les inscriptions», *CCG*, 14, 2003, 299-310.

74. CTh. III, 1, 3.

75. CTh. VIII, 5, 46.

76. CTh. VI, 35, 13: *Hoc autem generale decretum si quis temeraria usurpatione uiolare temptauerit, sacrilegii reus legibus censeatur.* (386); CTh. XVI, 4, 4: *Cuncta officia moneantur a tumultuosis se conuenticulis abstinere, et qui sacrilego animo auctoritatem nostri numinis ausi fuerant expugnare, priuati cingulo bonorum proscriptioe multentur.* (...) *Constantinopoli* (404).

77. CI. IX, 29, 1: *Qui diuinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut negligendo uiolant et offendunt, sacrilegium committunt.* (380).

78. CTh. VI, 5, 2 (Br. VI, 1, 2; CI. XII, 8, 1): (...) *nulla se ignoratione defendat, sitque plane sacrilegii reus, qui diuina praecepta neglexerit.* (...) (384).

79. CI. I, 23, 5; CI. IX, 29, 3 (385).

80. CTh. I, 6, 9: *Disputari de principali iudicio non oportet: sacrilegii enim instar est dubitare, an is dignus sit, quem elegerit imperator. Si quis igitur iudicum fuerit repertus, qui supercilium suum principali aestimet iudicio praeferendum, quinque libras auri eius officium, (...) decem ipse fisci uiribus inferre cogatur.* (385).

81. CTh. X, 20, 13 (406); CI. VIII, 11, 20 (439); CI. I, 55, 10 (441).

legales, acaso aplicadas y concretadas por los *Quaestores Sacri Palatii*, el uso de un determinado vocabulario debía de responder a la labor de determinados redactores⁸². Las penas, en cualquier caso, no pasaron de ser pecuniarias, lo que revela la distancia entre el empleo de un léxico conminatorio y persuasivo y la práctica administrativa. Todo conduce a pensar que los inequívocos rasgos divinos asumidos por los príncipes, en calidad de legisladores, respondían a la finalidad de tratar de dar mayor autoridad a las leyes, significándolas como normas revestidas de carácter religioso.

3. LAS NORMAS SOBRE EL CULTO IMPERIAL

El emperador no sólo era reconocido en los textos legislativos como una persona que gozaba de condición divina. El culto que le correspondía fue también regulado desde el principado de Constantino hasta el de Valentiniano III. Se trataba de una normativa dispersa y nada exhaustiva, que respondía a una concepción casuística de las leyes. De hecho, se puede afirmar que tampoco pretendían fijar las prescripciones a observar en el culto imperial como tal, con sus ritos y contenidos, sino las que habían de seguirse en algunas de sus manifestaciones. Entre éstas estaban, además de las prohibiciones de ciertos ritos, la regulación de los juegos celebrados en honor de los príncipes, el calendario de las festividades imperiales y el protocolo a seguir en la llamada *adoratio purpurae*. Los *ludi* fueron, no obstante, la forma más incentivada de culto tributado al emperador, por su carácter participativo del conjunto de la comunidad cívica y también porque asociaba la exaltación del principado a la fiesta y el entretenimiento. Los festejos imperiales daban ocasión a la *publica laetitia*, hábil disimulación, por otra parte, de los no pocos problemas del Imperio, desde las usurpaciones a las incursiones bárbaras.

Constantino sentó las pautas de actuación al respecto de los sucesivos emperadores. Era consciente de la necesidad de reforzar el principado desde el punto de vista ideológico, después de haberse hecho con el poder monárquico tras acabar con todos sus competidores políticos directos (su suegro Maximiano y sus cuñados Majencio y Licinio). Y la mejor forma que encontró fue la promoción del culto imperial. Aurelio Víctor informa de que constituyó en África un sacerdocio consagrado a su familia⁸³.

82. Gaudemet, Bonfils y Harries han destacado la relevancia de la actuación del *Quaestor Sacri Palatii* en las labores de redacción de las leyes. Dillon, sin embargo, la ha cuestionado, destacando la diferencia de estilos de los autores materiales de los textos. Cf. GAUDEMET, J.: «Quelques aspects...», 1971, 225-234, esp. 228; BONFILS, G.: *Il comes et quaestor nell'età della dinastia costantiniana*, Nápoles, 1981; HARRIES, J.: «The Roman Imperial *Quaestor* from Constantine to Theodosius II», *JRS*, 78, 1988, 148-172; DILLON, J. N.: *The Justice of Constantine. Law, Communication, and Control*, Chicago, 2012, 83-84, n. 85.

83. CIL XI, 5265 (=ILS 705); Aurel. Vict., XL, 28.

Además, entre 333 y 335, otorgó a la ciudad umbra de Hispellum mediante rescripto, previa solicitud de la colonia, la construcción de un templo dedicado también a la familia Flavia y la constitución de un pontificado que se encargara de su culto⁸⁴. Éste consistía en la organización anual de juegos escénicos y gladiatorios, que se celebrarían en el propio recinto templario. La única limitación impuesta a estas observancias es “que el templo dedicado a nuestro nombre ni siquiera sea contaminado por los daños (*fraudes*) de alguna superstición contagiosa”⁸⁵. El término empleado en el texto para calificar la infracción legal (*superstitio*), es el mismo usado para descalificar la haruspicina ilícita en las leyes de 319-320, que prohibían la celebración de sus ritos dentro del templo o durante las horas nocturnas⁸⁶. De ahí que se pueda inferir que la interdicción afectaba sólo a dichos supuestos⁸⁷.

Aunque el privilegio concedido a las ciudades umbras era de estricta aplicación local, también es cierto que representa del mejor modo cómo Constantino deseaba que fuera festejado su nombre y el de su familia: con juegos escénicos y gladiatorios. Los *ludi* solían estar asociados a banquetes ceremoniales (*epula*), como demuestra una ley de 386⁸⁸. De todos modos, una inscripción de Amiternum de 335 documenta que el *epulum Augusti* se celebraba en homenaje al emperador sin necesidad de ir acompañado de otras actividades⁸⁹. A lo largo de los siglos IV y V, la celebración de *ludi* estaba unida a la devoción de los príncipes. Constantino instituyó una nueva forma de *prae-*

84. Sobre la cronología del rescripto –muy debatida– véase: ANDREOTTI, R.: «Contributo alla discussione del rescripto costantiniano di Hispellum», *Problemi di storia e archeologia dell'Umbria. Atti del I Convegno di Studi Umbri, Gubbio-26-31 maggio 1963*, Perugia, 1964, 249-290, esp. 252-253. Tabata, sin embargo, defiende que el rescripto es del trienio de 324-326, pero no tiene en cuenta algunos elementos que permiten precisar la fecha del texto en el mencionado trienio de la década siguiente, cf. TABATA, K.: «The Date and Setting of the Constantinian Inscription of Hispellum (CIL XI, 5265=ILS 705)», *SCI*, 45, 1995, 369-410.

85. CIL XI 5265 (=ILS 705): (...) *uolumus (...) ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagiosae superstitionis fraudibus polluat*. La edición del rescripto aceptada en la actualidad como definitiva entre los estudiosos es la publicada por Gascoü en 1967. Cf. GASCOÜ, J.: «Le rescript d'Hispellum», *MEFRA*, 79, 1967, 609-659, esp. 610-612.

86. CTh. IX, 16, 2; CTh. IX, 16, 1 (319); CTh. XVI, 10, 1 (320). Estas leyes prohibían la celebración de la haruspicina en altares domésticos, a cubierto o durante las horas nocturnas, permitiéndola sólo en altares públicos y a plena luz del día. Cf. MORENO RESANO, E.: «La definición jurídica de los cultos tradicionales en la legislación constantiniana», *Lex et religio. Atti del XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma, 2013, 191-201.

87. MONTERO HERRERO, S.: *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 D. C.-408 D. C.)*, Bruselas, 1991, 78; RAMELLI, I.: *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca dalla fine dell'indipendenza*, Alessandria, 2003, 145-148.

88. CTh. XV, 5, 2, 1.

89. AE 1037, 121. Cf. GODDARD, Chr. J.: «Les formes...», 2002, 1025-1088 (1032).

tura, especializándola en el sufragio y organización de eventos festivos en Roma⁹⁰. A partir del año 326, su cometido consistió en ofrecer anualmente espectáculos escénicos y circenses en la capital del Imperio⁹¹. Su sucesor Constante, en una carta dispositiva que dirigió al Senado romano en 340, estableció un número de tres preturas, la primera, con el nombre de *Flauialis*, la segunda, con el de *Constantiniana*, y la tercera, con el de *Triumphalis*, especificando las expensas mínimas que debían satisfacer los responsables⁹². Nótese que la primera pretura estaba dedicada a la familia imperial, la segunda a Constantino, padre de Constancio II y Constante, y la tercera al triunfo, para propiciar el éxito bélico⁹³. Por su parte, Constancio II dispuso con un documento similar en 361 la celebración en Constantinopla de preturas similares a las que se llevaban a cabo en Roma. La primera recibió el nombre de *Constantiniana* y la tercera, el de *Flauialis*⁹⁴. Se desconoce cuál era el nombre de la segunda, pero debía de ser *Triumphalis*. A juzgar por lo que dice una dirigida carta al Senado por Teodosio I en 384, la *Constantiniana* había pasado a llamarse en algún momento *Constantiniana et Constantiana*, que coexistía con la *Triumphalis*. Por su parte, el Senado constantinopolitano había creado la *Theodosiana* y la *Arcadiana*. Graciano sumó a éstas otras tres: la *Augustalis*, la *Romana* y la *Laureata*⁹⁵. Al igual que había hecho Constante en 340, Teodosio I estipuló en cada caso la mínima cuantía a satisfacer por los senadores que asumían esta magistratura⁹⁶. Los juegos organizados por los pretores rendían homenaje a distintos augustos: Constantino, Constancio II, Teodosio y Arcadio, asociados a las ideas de victoria y patria romana, en función de los nombres de las preturas *Triumphalis*, *Laureata* y *Romana*. El pretor

90. GIGLIO, St.: «Il *munus* della pretura a Roma e a Costantinopoli nel Tardo Impero romano», *AntTard*, 15, 2007, 65-88, esp. 69. En opinión de otros autores, esta nueva figura institucional constantiniana era la antigua praetura reformada, con sus competencias reducidas a la organización y el sufragio de *ludi*. Cf. CHASTAGNOL, A.: «Observations sur le consulat suffect et la préture du Bas Empire», *RH*, 219, 1959, 221-253; ARSAC, P.: «La dignité sénatoriale au Bas-Empire», *RD*, 47, 1969, 198-243, esp. 212, 233, n. 171; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A.: *Poder imperial y espectáculos en Occidente durante la Antigüedad tardía* (Tesis Doctoral), Barcelona, 2001, 384-385. Sin embargo, la pretura a la que hace referencia la legislación de Constancio II alude a instituciones dotadas de una nueva regulación normativa.

91. CTh VI, 4, 1 (326); CTh VI, 4, 2 (327). Cf. CHASTAGNOL, A.: «Les jubilées impériaux de 260 à 337», É. Frézouls (ed.), *Crise et redressements dans les provinces européennes de l'Empire (milieu du IIIe.-IVe. siècle ap. J. C.)*, Estrasburgo, 1983, 11-25, esp. 22.

92. CTh. VI, 4, 5.

93. Así lo dice una ley de Graciano de 384 (CTh. VI, 4, 25 pr.): *Veteres Triumphalem praetorem bellicae felicitatis causa reppererunt*.

94. CTh. VI, 4, 13 pr. Cf. GIGLIO, St.: *Il tardo Impero d'Occidente e il suo Senato. Privilegi fiscali, patrocinio, giurisdizione penale*, Nápoles, 1990, 65-104; GIGLIO, St.: «Il *munus*... », 2007, 65-88 (73-77); MORENO RESANO, E.: *La política legislativa de los sucesores de Constantino sobre los cultos tradicionales: Constantino II, Constante y Constancio II (337-361)*, Vitoria, 97.

95. CTh. VI, 4, 25.

96. CTh. VI, 4, 25, 1.

encargado de las preturas dedicadas a un príncipe desempeñaba una función cercana a la sacerdotal: Arcadio se refería en una ley de 397 a quien ejercía la pretura *Arcadiana* como *praetor numinis nostri*⁹⁷. Por otra parte, las preturas *Laureata* y *Romana*, aunque no tomaran el nombre de ningún emperador, tenían por cometido desde el año 396 celebrar juegos escénicos el día del *natalis* del *numen* augusto⁹⁸. Este tipo de actividades estaban destinadas a satisfacer las demandas de espectáculos de los sectores populares, como advierten las propias leyes⁹⁹. Eran bien recibidas por las poblaciones de las dos capitales, pero los senadores se mostraban remisos a asumir estas cargas, por los elevados desembolsos que exigían. Baste recordar que Teodosio I, después de disponer que los pretores constantinopolitanos dedicaran las sumas destinadas a las expensas lúdicas a la construcción del acueducto que llevaba el emperador, tuvo que rectificar en 396 reservando las preturas *Laureata* y *Romana* a la organización de espectáculos¹⁰⁰. Por ello, Constantino, Constancio II y Valentiniano I tuvieron que sancionar diferentes medidas que conminaban a cumplir con las obligaciones derivadas de asumir la pretura, imponiendo multas a quienes eludieran hacerlo¹⁰¹. Desde el punto de vista protocolario, estos espectáculos contribuían sobremedida al emperador, pues éste era una persona divina, a acercar a los ciudadanos comunes.

En el contexto del revestimiento del príncipe de carismas divinos, se le rodeó de un halo sagrado¹⁰². Por ello, el contacto directo con su persona fue restringido progresivamente a lo largo del siglo IV restringido a los altos cargos militares y civiles palatinos. Presentarse ante el emperador exigía cumplir con la *prokýnesis* o *adoratio*. Este protocolo había sido introducido en la corte a imitación de los persas en época tetrárquica. En opinión de los autores latinos de la segunda mitad del siglo IV, fue Diocleciano quien comenzó a recibir este honor¹⁰³. Sin embargo, a juzgar por lo que indica Lactancio, se puede deducir que fue Galerio el responsable de hacerlo, después de su campaña pérsica, finalizada en 299¹⁰⁴. Diocleciano, de todos modos, lo aceptó.

97. CTh. VI, 4, 32.

98. CTh. VI, 4, 29-30.

99. CTh. VI, 4, 29: (...) *praetores Romanus et Laureatus natalibus nostri numinis scaenicas populo praebeant uoluptates* (...); CTh. VI, 4, 32: (...) *praetor diuini numinis nostri (...) praebeat populo uoluptates*. (397).

100. CTh. VI, 4, 29.

101. CTh. VI, 4, 1 (320); CTh VI, 4, 7 (354); CTh VI, 4, 11 (357); CTh VI, 4, 15 (359); CTh. VI, 4, 18 (365); CTh. VI, 4, 21 (372).

102. TAEGER, F.: *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, I-II, Stuttgart, 1957-1960; DVORNIK, D.: *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, II, Washington, 1966, 488-525, esp. 525; VENTURA DA SILVA, G.: *Reis, santos e feiticeiros. Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia*, 337-361, Vitoria, 2003, 99-159.

103. Aurel. Vict., XXXIX, 4; Eutrop., IX, 26; Amm. Marc., XV, 5, 18.

104. Lact., *De mort. persec.*, XVIII, 9; XXI, 2.

En un primer momento, la ceremonia consistía en adorar a la persona del emperador. Al menos, desde época de Constancio II fue transformada, por metonimia, en la *adoratio purpurae* o “adoración de la púrpura”, bien aceptada, por lo demás, por los autores cristianos, a pesar de ser un uso claramente politeísta. A finales del siglo IV consistía en arrodillarse ante el emperador inclinando la cabeza y besarle la mano¹⁰⁵. Estaba consentido a muy pocas personas. Una ley de Constancio II, de 353 o 354, reservaba el privilegio de la *adoratio purpurae* a los *cohortales* y *magistri equitum* y *peditum* que hubieran empuñado las armas en combate y que hubieran participado en todas las campañas bélicas que les correspondieran¹⁰⁶. En 365 se permitió que accedieran a este honor los cornicularios de los prefectos del pretorio una vez hubieran finalizado su ejercicio¹⁰⁷. Este beneficio se extendió en 382 a los numerarios de las prefecturas; en 385, a los prefectos del pretorio, sus vicarios y gobernadores de provincia; en 415, a los decuriones palatinos que hubieran terminado su ejercicio; en 422, a los *praefecti sacri cubiculi* y, en 426, a los *primicerii* y *primates notariorum*¹⁰⁸. Fuera de las personas autorizadas, quienes desearan tratar alguna cuestión con el príncipe no podían hacerlo directamente, sino a través de la mediación de sus cubicularios y protectores. Estos dignatarios, en calidad de vicarios imperiales, debían ser saludados con un beso, ya que tenían contacto personal con el emperador al ejercer funciones ministeriales, tal y como precisaba una ley de 365¹⁰⁹. Cualquier infracción de estas normas estaba severamente castigada. Pero la influencia política que se podía alcanzar participando en esta ceremonia fomentó las prácticas fraudulentas. Para tratar de remediarlo, en 364 y 365 se establecieron distintas medidas disuasorias. Una ley de 364 imponía una multa de cincuenta sueldos a quienes consiguieran personarse ante el emperador con el propósito de realizar esta ceremonia mediante soborno o favor personal¹¹⁰. En 365, ante la frecuencia con la que ocurría esto, se sancionó que quienes facilitaran el acceso fueran privados de su cargo¹¹¹. E incluso en 382 llegó a ser penada con la muerte cualquier acción que entrara dentro de ese concepto¹¹².

La distancia marcada entre el emperador, inaccesible e intangible, y los ciudadanos por medio de la introducción de la ceremonia de la *adoratio purpurae* quedaba

105. Hieron. Strid., *Apol. adu. Ruf.*, I, 19: (...) *quia enim qui adorant solent deosculare manum et capita submittere* (...). Cf. TEJA CASUSO, R., «Non...», 2014, 343-357 (345, n. 9).

106. CTh. VIII, 7, 4.

107. CTh. VIII, 7, 8 (CI. XII, 52, 1).

108. CTh. VIII, 1, 13 (382); CTh. VIII, 7, 16 pr. (CI. XII, 53, 1) (385); CTh. VI, 23, 1 (CI. XII, 16, 1) (415); CTh. VI, 8, 1 (CI. XII, 4, 1) (422); CI. XII, 23, 14 (426).

109. CTh. VI, 24, 4.

110. CTh. VI, 24, 3.

111. CTh. VII, 1, 7.

112. CTh. VIII, 1, 13.

salvada, en parte, gracias a sus representaciones figurativas. La imagen no era una simple figuración en la cultura romana, ya que era una parte de la persona. En el caso de los príncipes, pues eran divinos, sus efigies eran objeto de culto¹¹³. Solían ser exhibidas en las fiestas imperiales, con ocasión de la celebración de juegos¹¹⁴. Constantino lo hizo constar en una ley del año 317, que prohibía, bajo pena de muerte, que las monedas en las que apareciera su rostro fueran alteradas, cualquiera que fuera su forma, pues en su cara estaba su veneración¹¹⁵. De modo muy parecido, expresó, entre finales del siglo IV y principios del V, Severo, obispo de Gabala: “cuando el emperador no se halla presente, su retrato ocupa su lugar: los magistrados veneran el retrato, se observan las prescripciones religiosas del mes (...) y el pueblo le rinde culto”¹¹⁶. Sin embargo, una ley de 425 prohibió la adoración de las imágenes imperiales, considerando este rito un gesto excesivo, que se debía reservar al *Supernum numen*, o divinidad suprema. En su lugar, cuando fueran exhibidas, dispuso que las dirigidas a su *numen* se realizaran en los ánimos y en el interior de las mentes de los asistentes¹¹⁷. Nótese que el enunciado de la ley no es monoteísta, como cabría suponer, sino politeísta, pues distingue el *numen* imperial del supremo, que bien puede ser identificado con el Dios trinitario, aunque en una expresión más clásica, distinta de la teológica¹¹⁸. La cristianización del Imperio, por muy paradójico que parezca, no supuso el abandono del politeísmo. Lejos de ser interpretado, el culto tributado a los príncipes, tal y como se ha podido observar, siguió existiendo. Fue adaptado a la nueva realidad religiosa del Imperio, sin que este hecho comportara su asimilación al cristianismo desde el punto de vista legal¹¹⁹.

El calendario, que regulaba el ritmo de la vida pública en el Imperio, reflejaba del mejor modo su proceso de transformación institucional a lo largo de los siglos IV y V¹²⁰. El calendario civil romano, consuetudinario desde el punto de vista religioso en su

113. D'ORS PÉREZ-PEIX, Á.: «Imago...», 1988, 191-196 (192).

114. CTh. XV, 4, 1.

115. CTh. IX, 22, 1 (Br. IX, 18, 1): *nostri uultus ac ueneratio una est*. Cf. ANDO, Cl.: *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley, 2000, 221.

116. Iohan. Damas., III, 123 (Seu. Gab., *Or. in S. Crucem*). Cf. ANDO, Cl.: *Imperial Ideology...*, 2000, 252.

117. CTh. XV, 4, 1 (=Cl. I, 24, 2). Cf. ANDO, Cl.: *Imperial Ideology...*, 2000, 237.

118. TEJA CASUSO, R., «Non...», 2014, 343-357 (351).

119. MACMULLEN, R.: *Paganism...*, 1981, 133-134.

120. Se conservan dos calendarios romanos del Imperio tardío: el de Filócalo, del año 354, y el de Polemio Silvio, de 448. También se ha conservado un calendario de celebraciones consuetudinarias de la provincia de Campania, el *feriale domnorum*, del año 387 (CIL X, 3792, ILS 4918). Véase sobre ellos: SALZMAN, M. R.: *On Roman Time: the Codex Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley, 1990.

concepción y forma, no introdujo fiestas cristianas hasta época de Valentiniano I¹²¹. Sin embargo, con excepción del *Dies Solis*, establecido por Constantino en 321, no se volvió a instituir por ley ningún día festivo tradicional, hecha la excepción de los *natales* de los príncipes¹²². El *cultus deorum* se había transformado en la religión imperial.

Consciente de la conveniencia política de regular el calendario, Constantino, poco antes de comenzar su segunda guerra civil contra Licinio, en 323, prohibió que los jueces pudieran establecer festividades imperiales, reservándose la exclusiva competencia en dicha materia¹²³. Sus sucesores practicaron dos líneas de intervención normativa con relación a las *feriae* de los príncipes: por una parte, procuraron que los actos de particular relevancia administrativa tuvieran lugar en los *natales* imperiales, y, por otra, trataron de establecer las medidas a seguir en la observancia de las ediciones lúdicas en honor del príncipe y sus excepciones.

Dentro de la primera vía de actuación, Constancio II estableció en 356 que las designaciones fueran establecidas en el Senado el día de su *natalis*, es decir, el seis de agosto¹²⁴. Pero este tipo de medidas se incrementaron en época teodosiana. Teodosio I dispuso en 381 que los inspectores destinados a las *stationes (curiosi)*, con el fin de recabar información sobre posibles conspiraciones, iniciaran su ejercicio el día de su *natalis*¹²⁵. Algunos años después, en 397, Honorio sancionó que los jefes de los *scrinia* palatinos se sucedieran anualmente en el *proximatus*, el cargo inmediatamente

121. El calendario tradicional romano era de carácter cíclico, y señalaba con fiestas religiosas las fechas claves del año agrario. El calendario cristiano, sin embargo, distribuía las festividades con fines doctrinales, para mejor exponer los planes providenciales divinos. Cf. DANIELOU, J.: *Mythes païens, mystère chrétien*, París, 1966 (Cito la traducción italiana: Roma, 1995, 32). Sobre la introducción de fiestas cristianas, cf. DI BERARDINO, A.: «Cristianizzazione del tempo civico nel IV secolo», Br. Luiselli (ed.), *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale*, Roma, 2006, 179-211; MORENO RESANO, E.: «La cristianización del calendario oficial romano y la política religiosa de Graciano, Valentiniano II y Teodosio I», R. García-Gasco et alii (eds.), *The Theodosian Age (A. D. 379-455). Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire*, Oxford, 2013, 153-160.

122. CTh. II, 8, 1; CI. III, 12, 2. Existe un debate historiográfico acerca de si la aludida ley (cuestión también discutida es si se trata de uno o de dos textos legislativos) hace referencia al *Dies Solis* en calidad del domingo cristiano o del “día del Sol” politeísta. A juicio del autor, puesto que el texto constantiniano no hace referencia alguna al cristianismo, la ley instituye una fiesta consuetudinaria, que posteriormente fue interpretada en clave cristiana. Cf. MORENO RESANO, E.: «El *dies Solis* en la legislación constantiniana», *AntTard*, 17, 2009, 289-305. Acerca de la interpretación cristiana de la ley: DI BERARDINO, A.: «La cristianizzazione del tempo nei secoli IV-V: la domenica», *Augustinianum*, 42, 2002, 97-125; GIRARDET, Kl. M.: «Vom Sonnen-Tag zum Sonntag. Der *Dies Solis* in Gesetzgebung und Politik Konstantins d. Gr.», *ZAC*, 11, 2007, 2, 279-310.

123. CI. III, 12, 3 (4).

124. CTh. VI, 4, 10 pr.

125. CTh. VI, 29, 6. Sobre los *curiosi*, cf. BLUM, W.: *Curiosi und regendarii: Untersuchungen zur Geheimen Staatspolizei der Spätantike*, Múnich, 1969.

inferior al *magister scriniorum*, que daba la oportunidad de tratar con cierta frecuencia directamente con el emperador, precisamente el día de su natalicio (el *genuinus natalis*)¹²⁶. Esta provisión fue reiterada por Teodosio II en 416¹²⁷. Ese mismo año, extendió este uso a los *comites sacrarum largitionum* y *comites rerum priuatarum*¹²⁸.

Desde época teodosiana, los príncipes también mostraron empeño en garantizar la primacía de las festividades imperiales sobre otras celebraciones, con algunas salvedades. Teodosio I prohibió en 386 que los jueces asistieran a la edición de juegos teatrales, salvo que tuvieran lugar en los días que conmemoraban su nacimiento o su investidura, y, aun en este caso, después del banquete, deberían abstenerse de presenciarlos¹²⁹. Se supone que esta medida trataba de impedir la interrupción frecuente de la actividad judicial, para evitar demoras en la administración de justicia. No obstante, Valentiniano II declaró poco después, en 389, que todos los días del año eran aptos para la instrucción de procesos, excepto las calendas de enero, los *dies natales* de Roma y Constantinopla, Semana Santa y la Semana de Pascua, los domingos y los días del nacimiento e investidura de los emperadores¹³⁰.

Entre 391 y 392, sin embargo, la política religiosa de Teodosio I mostró un cambio decisivo, particularmente, con relación a los cultos tradicionales, adoptando una dirección mucho más restrictiva¹³¹. Ciertamente, la religión consuetudinaria no había sido abolida, pero perdió, en beneficio del cristianismo, el lugar preeminente que ocupaba en la vida pública. Por lo pronto, se prohibieron en 392 las ediciones lúdicas en domingo, salvo que coincidieran con las fiestas imperiales¹³². No debió de ser muy eficaz esta provisión, porque en 399 y 409 se tuvo que adoptar de nuevo la misma medida¹³³. A buen seguro, la popularidad de los espectáculos conducía a los mismos pretores a desentenderse de la legislación vigente pasados apenas unos años después de su promulgación. De todos modos, Teodosio II prohibió en 425 que se ofrecieran

126. CTh. VI, 26, 11.

127. CTh. VI, 26, 17, 1.

128. CTh. VI, 30, 21.

129. CTh. XV, 5, 2, 1.

130. CTh. II, 8, 19.

131. CTh. XVI, 10, 10 (391); CTh. XVI, 10, 11 (391); CTh. XVI, 10, 12 (392). Esta tendencia ya se anunciaba en algunas leyes de la década anterior, cf. CTh. XVI, 10, 7 (381); CTh. XVI, 10, 8 (382); CTh. XVI, 10, 9 (385). Véase al respecto: GAUDEMET, J.: «La politique religieuse impériale au IVE. siècle (envers les païens, les juifs, les hérétiques, les donatistes)», J. Gaudemet *et alii* (eds.), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, 7-66, esp. 35-40; CHUVIN, P.: *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, París, 1991, 63-77; GRAS, B.: *La destruction du paganisme dans l'Empire romain, de Constantin à Charlemagne*, París, 2011, 211-245.

132. CTh. II, 8, 20.

133. CTh. II, 8, 23 (399); CTh. II, 8, 24 (409).

juegos, fueran teatrales o circenses, los domingos o los días de la Epifanía, Pascua y Pentecostés, aunque coincidieran con los *natales* imperiales¹³⁴. Esta disposición era de validez universal, pues era aplicable de modo general en todas las ciudades, con el fin de que los fieles de la Iglesia acudieran a los oficios religiosos, en lugar de ir a presenciar los espectáculos¹³⁵. Es más, el príncipe, sin renunciar a su condición numinosa (*in honorem numinis nostri*), establecía en otra cláusula del mismo texto normativo que nadie pudiera ser obligado por ningún oficial imperial a exhibir este tipo de celebraciones, pues, de lo contrario, se vería ofendido su honor. La razón que daba para ello es que se vería mejor reconocido si Dios omnipotente recibía el tributo de todo el Orbe, que si era beneficiario de los homenajes que hasta entonces se le ofrecían¹³⁶. Conviene notar que, pese a que el culto imperial resultaba postergado en virtud de esta ley a un lugar subordinado en relación con el cristianismo, de ningún modo era abrogado. En función de estas estipulaciones, se hacía visible como religión del Imperio en la vida social. Esta ley, en efecto, como demuestra su tenor, parece ser una respuesta a los devotos de los cultos tradicionales que exigían la supeditación de las fiestas cristianas a las públicas. Pero los certámenes dedicados al emperador como *numen*, aun siendo considerado una forma de “estúpido paganismo” (*stolida paganitas*), estaban permitidos, al igual que la “impiedad judaica”, siempre que no interfirieran ni en el seguimiento de los oficios eclesiásticos y que ni su organización ni su sufragio fueran impuestos.

4. EL CRISTIANISMO Y EL CULTO IMPERIAL

El fomento del culto imperial mediante leyes, parejo al reconocimiento normativo de la condición divina de los príncipes, coincidió con el proceso de cristianización de las instituciones romanas. En principio, el cristianismo no admitía que sus fieles reconocieran a ninguna otra divinidad distinta del único Dios revelado, aunque desde Constantino hasta Valentiniano III, hecha la excepción de Juliano, todos los emperadores habían profesado la nueva religión sin perjuicio de recibir culto público. La mayor parte de los ciudadanos, con independencia de su adscripción religiosa, no tenía mayores problemas en rendirles honores divinos¹³⁷. Las ediciones

134. CTh. XV, 5, 5.

135. CTh. XV, 5, 5: (...) *omni theatrorum adque circensium uoluptate per universas urbes earundem populis denegata totae christianorum ac fidelium mentes dei cultibus occupentur.*

136. CTh. XV, 5, 5: *Ac ne quis existimet in honorem numinis nostri ueluti maiore quadam imperialis officii necessitate compelli et, nisi diuina religione contempta spectaculis operam praestat, subeundam forsitan sibi nostrae serenitatis offensam, si minus circa nos deuotionis ostenderit quam solebat, (...).*

137. MACMULLEN, R.: *Paganism...*, 1981, 133. Sobre las actitudes de los cristianos ante el culto imperial entre los siglos IV y V, véase: TROMBLEY, F. R.: «The Imperial...», 2011, 19-54 (39-49);

lúdicas, en concreto, despertaban el fervor popular. Los autores cristianos, sin embargo, cuidaron de no dirigir invectivas polémicas contra uno de los fundamentos ideológicos del principado: la divinidad imperial. Nunca reclamaron su abrogación. Se puede distinguir tres actitudes entre ellos al respecto: el rechazo, la aceptación y la asimilación. Sólo los más rigoristas desde el punto de vista doctrinal no lo recomendaban. Así, Ambrosio de Milán elogiaba de Valentiniano II que no aceptara el ofrecimiento de juegos circenses en honor de los augustos con ocasión de sus *natales* o en cualquier otra circunstancia¹³⁸. Jerónimo de Estridón advertía de que no convenía a los siervos de Dios adorar las imágenes de los príncipes¹³⁹. Del mismo modo, Sulpicio Severo, asimilaba el culto imperial a la idolatría¹⁴⁰. Algunos cristianos, como Agustín de Hipona o el autor anónimo de las *Consultationes Zacchaei christiani et Apollonii philosophi*, consideraban excesivos los protocolos con los que se rendía homenaje al emperador, pero insistían en que no suponía incurrir en politeísmo, puesto que en ningún momento recibía el tratamiento de *deus*¹⁴¹. Pero había clérigos que no encontraban problemas en mostrar gestos de devoción hacia el emperador. Por ejemplo, Aurelio Museto Horo, diácono de la localidad de Pois, en el pago egipcio de Hermopolites, que juró en 346 “por la divina y venerable fortuna de nuestros soberanos augustos, vencedores en todo”¹⁴². Sin embargo, la posición más difundida fue la de asimilar los ritos del culto imperial como reverencias debidas a quien ejercía el poder por beneplácito divino, aun a fuerza de negar su carácter politeísta¹⁴³. Eusebio de Cesarea interpretó así la adoración del cadáver de Constantino por las tropas, dignatarios palatinos y cargos públicos de Constantinopla¹⁴⁴. En opinión de Juan Crisóstomo, la toga púrpura y la diadema debían ser honradas, como signos de poder, al igual que el príncipe¹⁴⁵. Si no fueran veneradas, se incurriría en menosprecio de la autoridad imperial, que llevaría al desorden. Por eso Gregorio de Nacianzo señalaba:

BARCELÓ, P.: *Das römische Reich im religiösen Wandel der Spätantike. Kaiser und Bischöfe im Widerstreit*, Ratisbona, 2014, 111-128 (*non uidi*); TEJA CASUSO, R., «Non...», 2014, 343-357.

138. Ambr. Mediol., *De ob. Valent.*, XV: (...) *ne solemnibus quidem principum natalibus, uel imperialis honoris gratia circenses putaret esse celebrandos*.

139. Hieron. Strid., *In Dan.*, III, 18: *Ergo iudices et principes saeculi, qui imperatorem statuas adorant, et imagines, hoc se facere intelligant, quod tres pueri facere nolentes placuerunt Deo. Et notanda proprietates, deos coli, imaginem adorari dicunt, quod utrumque seruis Dei non conuenit*.

140. Sulp. Seu., *Vita Mart.*, XXIV, 4; *Chron.*, II, 7, 1. Cf. TEJA CASUSO, R., «Non...», 2014, 343-357 (344).

141. Aug. Hipp., *De ciu. Dei*, XVIII, 24; *Consult. Zach. et Apol.* I, 28. Cf. TEJA CASUSO, R., «Non...», 2014, 343-357 (346-347).

142. POSLO 3.113. Cf. MACMULLEN, R.: *Paganism...*, 1981, 133, n. 11.

143. TEJA CASUSO, R., «Non...», 2014, 343-357 (347-349).

144. Euseb. Caes., VC, IV, 67.

145. Iohan. Chyrs., *Hom. in Hebr.*, VII, 4, 1.

“es obligatoria la adoración ante ellos (los emperadores) para realzar su sacralidad, y no sólo ante su persona, sino también ante sus retratos esculpidos o pintados para que el honor que se les rinde sea perfecto y acorde con su dignidad”¹⁴⁶. Pero Vegecio llegó a afirmar a finales del siglo IV o comienzos del V que “la majestad del emperador (...) debe ser amada y venerada por el género humano por consideración hacia Dios. Pues el emperador, cuando recibe el nombre de Augusto, se le debe prestar fiel devoción, como si fuera Dios presente y corpóreo”¹⁴⁷. Este pasaje de *De re militari* permite apreciar que el bagaje léxico del culto imperial de comienzos del siglo III (como demuestra, en concreto, el uso de la expresión *praesens deus*) fue adoptado por los autores cristianos en época teodosiana. Se puede decir que fue la reflexión doctrinal la que llevó a cabo la *interpretatio Christiana* del culto imperial, aunque no ocurriera lo mismo en los textos normativos.

No obstante, se pueden observar algunas reacciones en las leyes a los posicionamientos cristianos relativos al culto imperial, que también había que adecuar al proceso de cristianización. No se suprimió la *adoratio purpurae*, pero sí la adoración de los retratos imperiales. Aunque se permitió la celebración de *ludi* en honor del *numen* del príncipe los domingos y las principales fiestas litúrgicas, se acabó prohibiendo por respeto al *Supernum numen*. Pero los términos de las leyes no son equívocos, sino el reflejo de la realidad: la cristianización no conllevó la supresión del culto imperial. Éste, politeísta en su concepción y forma, era el soporte de uno de los fundamentos ideológicos de la autoridad de los príncipes: su condición divina. Esta contradicción acaso supuso un dilema moral por parte de algunos intelectuales cristianos, aunque, para la mayor parte de los ciudadanos romanos, el culto imperial era una antigua institución plenamente vigente, pues estaba indisolublemente unida al principado.

5. CONCLUSIONES

Desde el año 312 hasta 455, los príncipes recibieron en las leyes tratamientos divinos, en vida como *numina* y, tras su muerte, como *diui*, si era decretada la *adlectio inter diuos* por el Senado. Cabe relacionar el uso de estas fórmulas honorarias con la labor de determinados redactores en los *scrinia* palatinos a partir del principado de Valentiniano I, puesto que su uso es secuencial. No obstante, tales títulos, como

146. Greg. Naz., *Or.* IV, 80 (Traducción de Ramón Teja). Cf. TEJA CASUSO, R., «Non...», 2014, 343-357 (355).

147. Veg., *De re milit.*, II, 5: (...) *maiestatem imperatoris (...) secundum Deum generi humano diligenda est et colenda. Nam imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesente et corporali Deo fidelis est praestanda deuotio* (...).

se ha demostrado, eran la manifestación de que, a efectos legales, sus personas eran consideradas divinas. La condición numinosa de los emperadores reforzaba el valor normativo de las leyes, pues, a título de *diuales*, las hacía, desde el punto de vista jurídico, imprescriptibles, incuestionables e inviolables.

Al igual que la legislación de los siglos IV y V reconocía la condición divina del emperador, también regulaba su culto. Los *ludi*, que solían estar acompañados de *epula*, eran la forma festiva de carácter sagrado más incentivada desde instancias oficiales, por el entusiasmo popular que despertaban. Más restringida era la ceremonia de la *adoratio purpurae*, limitada a los *magistri* militares y a los altos dignatarios palatinos. Fuera del selecto grupo de privilegiados con la prosternación ante el príncipe, las imágenes suplían la distancia entre él y los ciudadanos, siendo objeto de veneración hasta el año 425.

La pervivencia formal del culto imperial a lo largo de los siglos IV y V permite plantear que la cristianización de las instituciones romanas no supuso el abandono del politeísmo tradicional. La religión pública, en todo caso, se transformó en una religión centrada en el principado. La profesión del cristianismo era compatibilizada con la observancia de ritos en honor de los augustos y sus familiares, cuya práctica era inherente a la participación activa en la vida política del Imperio.