

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

La prédica eclesiástica como instrumento de configuración y disciplinamiento social. Cromacio de Aquileia (¿388-408?) y la cristianización del espacio nórditálico.

Noce, Esteban.

Cita:

Noce, Esteban (2009). *La prédica eclesiástica como instrumento de configuración y disciplinamiento social. Cromacio de Aquileia (¿388-408?) y la cristianización del espacio nórditálico*. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/373>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La prédica eclesiástica como instrumento de configuración y disciplinamiento social. Cromacio de Aquileia (¿388-408?) y la cristianización del espacio Norditálico

Noce, Esteban Leopoldo
UBA / CONICET

Sin duda, en buena medida a Joseph Lemarié debemos el inicio de los estudios en torno a Cromacio de Aquileia. No obstante, pese a lo invaluable de las contribuciones del religioso francés a la reconstrucción del *corpus* cromaciano, también ha sido él quien sentó las poco apropiadas premisas sobre las cuales, aún hoy, se basan buena parte de los estudios sobre la vida y la obra del obispo de Aquileia. Para los fines de la presente presentación, cabe recordar el muy cuestionable escenario histórico en el cual, a su entender, se habría desarrollado el episcopado cromaciano. En su introducción a los *Sermones* del obispo aquileiense, señalaba que “son épiscopat s’était-il déroulé en des années où la foi de l’Église ne traversait pas de crise”¹. Tal tergiversación del contexto histórico no podía conducir más que a la igualmente distorsionada aprehensión del rol que al propio obispo habría cabido al frente de la cátedra de la ciudad: “en cette époque de possession paisible de la foi, -insistía- Chromace a été un pacifique que a fait œuvre de paix”², constituyendo su máxima preocupación el “être un pasteur attentif aux besoins de se peuple”³. En tal contexto, las múltiples referencias de Cromacio a arrianos y fotinianos eran entendidas como “rappels salutaires incontestablement, rappels cependant de ce qui, vingt ou trente années plus tôt, avait été au coeur de la crise arienne et mis en question par l’évêque de Sirmium”⁴. Evitando, por otra parte, cualquier referencia al paganismo, concluía Lemarié que en la Aquileia cromaciana “la seule note de polémique assez vive concerne les Juifs”⁵.

Considerando errónea la suposición lemariana respecto del fin de las querellas doctrinales en tiempos del episcopado cromaciano, Duval afirmaría, poco después, que las múltiples invectivas cromacianas contra los herejes “ne sont pas un simple motif à exercice

¹ LEMARIÉ, J., 1969, p. 55. La información editorial completa de cada uno de los estudios consultados puede verse en la bibliografía ubicada al final del presente trabajo.

² *Id.*, p. 56.

³ *Id.*, p. 62.

⁴ *Id.*, p. 56.

⁵ *Id.*, p. 56.

scolaire”, del mismo modo que “ces hérétiques ne sont pas tirés de quelque «musée» hérésiologique”. La violencia de la reacción cromaciana se explicaría, en cambio, por los problemas que ocasionaba la circulación continua de ciertas doctrinas, fundamentalmente aquellas de Fotino y Arrio⁶. Poco después, Cracco Ruggini sostendría que los elementos polémicos presentes en la obra cromaciana, particularmente los referidos al judaísmo, debían atribuirse “a quella sotterranea coerenza che dovette loro conferire, necessariamente, il confronto con una precisa realtà locale, quella di Aquileia nell’ultimo ventennio del secolo IV d. C.”⁷. Así, las ásperas invectivas antijudías del obispo aquileiense encontrarían su razón de ser en el riesgo que supondrían, a ojos de aquél, los contactos cotidianos con la comunidad mosaica residente en la ciudad⁸.

En los últimos años, Rapisarda ha sostenido, en la misma línea, que la exégesis cromaciana, por su carácter social, encontraría motivación en la propia coyuntura comunitaria hacia la cual, a la vez, se dirigiría en su afán transformador. De tal modo, concluye la autora, “dalla lettura delle opere di Cromazio emerge un quadro della comunità ecclesiale di Aquileia nel IV secolo”⁹. Por su parte, y retomando las premisas confesionales de Lemarié, en su Audiencia General en ocasión de la inauguración del Año Cromaciano (2008), Benedicto XVI caracterizaba al obispo de Aquileia como “sapiente maestro e zelante pastore” cuyo principal compromiso habría sido, puesto que “la comunità cristiana locale aveva già maturato una storia gloriosa di fedeltà al Vangelo”, “porsi in ascolto della Parola, per essere capace di farsene poi annunciatore”¹⁰.

Se advierte, así, la continuidad de las dos tesis predominantes al momento de atribuir significado a cada uno de los colectivos sociales *-Iudaei, gentiles y haeretici-* que, como veremos, adquieren principal importancia en las páginas cromacianas: aquella que los considera meros *topoi*¹¹ de la literatura cristiana tardoantigua y la que hace de ellos reflejo de situaciones de hecho. Por nuestra parte, a partir de una lectura del *corpus* cromaciano

⁶ DUVAL, Y. M., 1973, pp. 189-190.

⁷ CRACCO RUGGINI, L., 1977, p. 353.

⁸ *Id.*, pp. 372-373 y 381.

⁹ RAPISARDA, G., 2006, p. 43.

¹⁰ Puede accederse al texto de la Audiencia General, pronunciada el 5 de diciembre del 2007 a través del vínculo http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-vi_aud_20071205_it.htm.

¹¹ Empleamos el término *topos* de acuerdo a la tercera de las acepciones dadas por Barthes en su estudio sobre la retórica antigua, es decir, como una “reserva de estereotipos, de temas consagrados, de ‘fragmentos’ enteros que se incluían casi obligatoriamente en el tratamiento de cualquier tema” (BARTHES, R., 1982, p. 57).

desde una perspectiva político-religiosa que aborde tales colectivos de manera conjunta - hasta hoy sólo se los ha analizado como objetos autónomos- creemos apropiado sugerir una tercera alternativa. Para ello, será necesario aproximarnos, en primer lugar, al proceso de consolidación eclesiástica que, por impulso de Ambrosio de Milán, afectaba al norte de la Península Itálica en las décadas finales del siglo IV. A su luz, creemos, debe comprenderse la actuación episcopal de Cromacio de Aquileia.

Ambrosio de Milán y la cristianización de la Italia septentrional

Al narrar en su *De obitu Theodosii oratio* el episodio del hallazgo de la cruz de Cristo por Elena, madre de Constantino, y el uso que se diera a sus clavos, pretende Ambrosio no sólo honrar la memoria del recientemente fallecido emperador vinculándolo con aquél que había puesto fin a la persecución de los cristianos sino, fundamentalmente, exponer su propia concepción de las relaciones entre el poder temporal y el eclesiástico. En efecto, Ambrosio interpreta que es *ut crux Christi in regibus adoretur*¹² que incrusta Elena uno de los clavos en la diadema de Constantino. En la figura del emperador, por lo tanto, confluyen la dimensión profana y la sagrada: éste es, a partir de Constantino, representante de Cristo, misionero y servidor de la divinidad y, por lo tanto, guardián del nuevo Imperio cristiano¹³.

Sin embargo, la inserción de un segundo clavo en el freno del caballo de Constantino, sugiere, a decir de Ambrosio, que no todas las conductas imperiales son aceptables: ¿para qué otro fin se habría empleado tal clavo *nisi ut imperatorum insolentiam refrenaret, comprimeret licentiam tyrannorum?*¹⁴. Y puesto que los emperadores podrían no siempre servir del mejor modo al Imperio de Cristo, deviene primordial la *libertas dicendi* episcopal ya que, en tanto que mediador por excelencia con la divinidad, corresponde al obispo practicar aquel control que sobre el príncipe había ejercido el Senado en los primeros siglos del Imperio¹⁵. Es claro, entonces, que el paso de la actividad estatal a la eclesiástica no supone para Ambrosio, ex-senador y consular de la *Aemilia et Liguria* en

¹² AMBROSIUS, *De obitu Theodosii oratio*, 48, en MIGNE, J.-P., *Patrologia Cursus completus, Series Latina* (en adelante PL), París, 1844ss., 16, 1402A.

¹³ Así lo entienden tanto Mazzarino (1989, pp. 37-45) como Sordi (1988).

¹⁴ AMBROSIUS, *De obitu...*, *op. cit.*, 50, en PL 16, 1403A.

¹⁵ SORDI, M., 1988, p. 151.

el 374, año en el que asume el episcopado milanés, la renuncia a sus prerrogativas políticas y sociales, sino su emprendimiento desde una nueva y más autorizada posición.

Pero la voluntad ambrosiana de fortalecimiento del poder eclesiástico no implicaba sólo principios teóricos. En efecto, el obispo de Milán emprendió una activa campaña tendiente a la ampliación de las estructuras eclesiásticas de la Italia Anonaria, poco desarrolladas en comparación con aquellas del espacio suburbicario¹⁶. Lizzi y Cracco Ruggini han estudiado suficientemente los medios empleados a tal fin, entre ellos la construcción de una geografía episcopal nicena de alcance norditálico a través de la instalación de hombres de confianza y de probada ortodoxia en las diversas cátedras existentes y la creación de otras nuevas allí donde aún no las hubiere¹⁷. Así, por disposición de Ambrosio, Gaudencio accedería a la cátedra de Brescia, Félix a la de Como, Constancio a la de Claterna y Cromacio a la de Aquileia,¹⁸ pudiéndose multiplicar los casos.

Nos interesa aquí, antes de analizar el *corpus* cromaciano, examinar ciertos testimonios que nos permitirán considerar la influencia que sobre la actividad pública de éstos y otros referentes eclesiásticos contemporáneos de la Italia septentrional habrían tenido los patrones de conducta episcopal establecidos y transmitidos por el obispo de Milán. A tal fin, el epistolario ambrosiano constituye un elemento de primera utilidad.

“Es indudable -dice Ambrosio al comienzo de su carta a Rómulo, consular de *Aemilia et Liguria*- que el género epistolar se ha inventado para que pueda haber algún diálogo con quienes se encuentran ausentes”. Y añade, “así, se restablece entre los que

¹⁶ De acuerdo al testimonio examinado y a la metodología empleada, se ha arribado a cuantificaciones diversas respecto del total de sedes episcopales existentes en la Italia Anonaria antes del 374 y de la proporción peninsular que representaban. No obstante, existe coincidencia al señalar el escaso desarrollo de las estructuras eclesiásticas norditálicas respecto de aquellas existentes en el centro y en el sur. Al respecto, véase LANZONI, F., 1927; GUYON, J., 1993; CRACCO RUGGINI, L., 1998.

¹⁷ Tal recurso implicaba la puesta en práctica, al interior de cada comunidad de una serie de estrategias tendientes a la captación de la población, entre las que cabe mencionar la cristianización del espacio público a través de la construcción de edificios de culto cristiano, el “hallazgo” y circulación de reliquias y la introducción de novedades litúrgicas que impactaban positivamente sobre la población. LIZZI, R., 1989, principalmente pp. 10, 60-69 y 89-90; CRACCO RUGGINI, L., 1998, pp. 870 ss.

¹⁸ La mano ambrosiana es indudable en las selecciones de Gaudencio -el propio obispo de Brescia lo señala en su discurso de asunción (*Sermo* 16, 2, en PL 20, 956A)- y de Vigilio, como se verá más adelante. En cuanto al caso de Constancio, tanto la localización de su episcopado en Claterna como su designación por Ambrosio han sido sostenidas a partir de las palabras que el obispo de Milán le dirige en su epístola 36, 17: *Commendo tibi, fili, ecclesiam, quae est ad Forum Cornelii, quo eam de proximo interuisas frequentis, donec ei ordinetur episcopus*. Finalmente, la puesta en relación de la *Vita S. Ambrosii*, 22 (PL 14, 34C) de Paulino con la epístola *Extra. Coll.* 1, 1 ambrosiana parece indicar la presencia de Ambrosio en Aquileia hacia fines del 388, quizá con motivo de la ordenación episcopal de Cromacio.

están separados corporalmente cierta apariencia de presencia”¹⁹. De tal modo, la red epistolar desplegada por Ambrosio le ofrecía un instrumento de máximo provecho para la difusión de sus concepciones acerca del ejercicio del poder -y, como veremos, de sus instrucciones- a los obispos actuantes en su ámbito de injerencia.

De entre las 93 epístolas conservadas²⁰, dirigidas tanto a emperadores como a familiares, amigos y eclesiásticos, 32²¹ tienen por interlocutores a diversas autoridades episcopales del territorio imperial. De entre ellas, en vista de nuestros objetivos, nos interesarán algunas de las 18²² enviadas a distintos obispos de la Italia Anonaria, con mucho, como podría esperarse, la región geográfica mejor representada²³.

Conservamos una única misiva dirigida por Ambrosio a Cromacio²⁴. En ella, el obispo de Milán dice responder a ciertas inquietudes que su par aquileiense le habría planteado en torno al episodio de Balaam²⁵. Lamentablemente, el contenido de tal epístola nada nos permite saber respecto del vínculo establecido entre ambos como no sea el hecho de que, al menos en una ocasión, Cromacio habría recurrido a la autoridad de Ambrosio para la exégesis de la Escritura. Y si bien éste finaliza su escrito prometiendo el envío de otros similares en caso de que aquél hubiese resultado agradable, no contamos con

¹⁹ *Ep.* 48, 1. Tomamos las epístolas ambrosianas (en adelante *Ep.*) de la edición del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (en adelante CSEL), volúmenes 82/1, 82/2 y 82/3. Todas las traducciones son nuestras.

²⁰ Deducimos del número total de 97 las epístola 72a, por tratarse de un texto de Símaco; la 75a porque, aunque ambrosiano, es un discurso contra Ausencio y no una misiva; la *Extra Coll.* 1a, puesto que su contenido es el mismo que el de la epístola 74 sin las mínimas modificaciones ambrosiana previas a su publicación; la *Extra Coll.* 4a, ya que coincide con la segunda de las epístolas contenidas en el apartado *Gesta Concili Aquileiense*.

²¹ No es seguro que el Eusebio que recibe las epístolas 26 y 38 sea el homónimo obispo de Bologna. Tampoco que Siricio (41 y 46) sea el obispo de Roma, que el destinatario de la misiva 71 sea Anisio, obispo de Tesalónica ni que Candidiano (53) fuese obispo. De tal modo, a partir de la consideración que se haga acerca de la identidad de cada uno de estos sujetos, el número total de epístolas ambrosianas destinadas a sus pares en el episcopado podría disminuir mínimamente.

²² Son destinatarios de tales epístolas Sabino de Piacenza (27, 32, 33, 34, 37, 39 y 40), Félix de Como (5 y 43), Constancio de Claterna (36 y 69), Eusebio de Bologna (26 y 38), Siagro de Verona (56 y 57), Vigilio de Trento (62), Cromacio de Aquileia (28) y *dominis fratibus dilectissimis episcopis per Aemiliam constitutis* (*Ex. Coll.* 13). Si Eusebio no fuese, como se ha dicho en la nota anterior, obispo de Verona sino un amigo de Ambrosio residente en aquella ciudad, el número disminuiría a 16. Por su temática y geografía, bien podría añadirse a este conjunto la *Ep. Extra Coll.* 14, dirigida al clero de la ciudad de Vercelli.

²³ La distribución geográfica de las epístolas restantes es la siguiente: 4 a obispos de las Galias (1, 47, 55, *Gesta Concili Aquileiense* 1; 4 a obispos de la Italia Suburbicaria (41, 46, 49, *Extra Coll.* 15); 3 a obispos de Tesalónica (52, 53, 71); 1 a obispos de Macedonia (51), de Alejandría (70) y de sede desconocida (24). Véase la nota n° 21.

²⁴ *Ep.* 28.

²⁵ Nm. 22 ss.

argumento alguno que permita suponer ni la continuidad ni la interrupción de la relación epistolar.

No obstante, algunas de las restantes misivas dirigidas a los obispos norditálicos resultan significativas a nuestros fines. Veamos, en primer lugar, aquella dirigida a Constancio de Claterna poco después de su asunción episcopal. “Has tomado el oficio episcopal, y sentado en la popa de la Iglesia conduces la nave contra las olas”²⁶, dice Ambrosio al comienzo del texto. En buena medida, la continuidad de la misiva constituye una enumeración de los, a juicio de aquél, abundantes males que, como las olas del mar, azotan a la comunidad de Claterna y cuya resolución se confía al nuevo obispo. Así, Ambrosio dice a Constancio que exhorte al pueblo a renunciar al pecado y a cumplir obras de bien²⁷, a no desear el exceso de bienes materiales²⁸, a no practicar el engaño ni la usura²⁹, a ser ejemplos de sincera humildad³⁰ y solidarios con los necesitados³¹. Además de estas instrucciones típicas, encontramos otras en que se alude a coyunturas específicas de la comunidad de Claterna y sus alrededores. En efecto, confía a Constancio la tarea de elegir un nuevo obispo para reordenar la Iglesia de *Forum Cornelii*, comunidad vecina, en la que, a decir de aquél, *habes [...] Illyrios de mala doctrina Arianorum*, por lo que le advierte: *cave eorum zizania*³². Finalmente, le pide que conmine a los habitantes de la campiña a observar los límites territoriales establecidos, a fin de evitar inconvenientes con los vecinos³³, y que induzca a los amos a someter a sus *seruos* de acuerdo al derecho de servidumbre y no coercitivamente³⁴. Como vemos, pese a las distancias y gracias a su red epistolar, podía Ambrosio conocer las coyunturas locales de cada una de las ciudades norditálicas e intervenir en ellas.

Tales son las “olas” que, a juicio del obispo de Milán, azotan a la comunidad de Claterna y, al hacerlo, hieren a sus fieles. Ante tal circunstancia, se dirige al nuevo obispo para indicarle su misión: conducir la barca de la Iglesia entre estas tempestades sanando las llagas que imprimen a los miembros de su grey, curando las heridas que les impiden arribar

²⁶ *Ep.* 36, 1.

²⁷ *Ep.* 36, 8-9.

²⁸ *Ep.* 36, 11.

²⁹ *Ep.* 36, 12-13.

³⁰ *Ep.* 36, 18.

³¹ *Ep.* 36, 26.

³² *Ep.* 36, 28.

³³ *Ep.* 36, 30.

³⁴ *Ep.* 36, 31.

al buen puerto de la salvación y los condenan, en cambio, a la muerte eterna. A tal fin, señala Ambrosio, cuenta con la medicina de la palabra: “con quienes son atormentados por una herida insoportable, emplea el óleo de los sermones, a fin de que protejas con ellos la dureza de sus almas: colócales encima un emoliente, añade el vendaje de un precepto de salvación, para que no permitas que de ningún modo mueran, a causa del alma descuidada y de la falta de fuerzas, los inconstantes o fluctuantes respecto de la fe o de la observancia de la disciplina”. Para quien rechace las palabras de su pastor, el “vendaje que liga las heridas del alma” -advierte Ambrosio- “no existe esperanza de salvación³⁵”.

La misma estructura asume la carta dirigida a Vigilio de Trento en ocasión de su elevación al episcopado. Dice Ambrosio: “me has pedido criterios para tu instrucción, puesto que fuiste llamado al sacerdocio recientemente. Y ya que, como convenía, te elevaste a ti mismo -por lo que has sido estimado digno de una función tan importante-, conviene que te sea indicado el modo para que eleves también a los otros³⁶”. Como en el caso anterior, el obispo de Milán se propone orientar la actuación del nuevo *episcopus*, por lo que detalla a continuación aquellas cuestiones de la vida espiritual y comunitaria a cuya enmienda debería tender la enseñanza vigiliana: los inconvenientes matrimonios mixtos entre cristianos y paganos³⁷, el cumplimiento de las obligaciones establecidas con aquellos a cuyos servicios se recurriera³⁸, el daño espiritual que ocasionaba el préstamo a interés, vicio que corresponde extirpar a *nobis sacerdotibus*³⁹, la espontaneidad que debía existir en el hospedaje⁴⁰.

La metáfora naval reaparece en otra epístola, dirigida a Félix, obispo de Como, en ocasión del aniversario de aquél día en que, *per inpositionem manuum mearum*⁴¹, “asumiste el timón del sumo sacerdocio⁴²”. El interés de tal misiva reside, precisamente, en que, tratándose de un obispo en ejercicio hace ya al menos un año, no encontramos, como en los casos anteriores, instrucciones iniciales, ya efectuadas, acaso, en el momento oportuno. En cambio, en la recompensa divina que Ambrosio promete a su discípulo por “haber sido un

³⁵ Ambos fragmentos corresponden a la *Ep.* 36, 7.

³⁶ *Ep.* 62, 1.

³⁷ *Ep.* 62, 2.

³⁸ *Ep.* 62, 3.

³⁹ *Ep.* 62, 4-5.

⁴⁰ *Ep.* 62, 6.

⁴¹ *Ep.* 5, 6.

⁴² *Ep.* 5, 1.

buen administrador” así como en la exhortación a que continúe “combatiendo la buena batalla”⁴³ de Cristo -batalla que, añade el obispo de Milán, ha dado ya sus primeros frutos, pues *in illo ordine Comensium* “muchos han comenzado a creer por tu magisterio y recibieron la palabra de Dios por tu enseñanza”⁴⁴- observamos la atenta supervisión ambrosiana -y aprobación, en este caso- de lo actuado por uno de sus cuadros en el ejercicio del episcopado.

Finalizando con el recorrido del epistolario ambrosiano, recordemos apenas las misivas 56 y 57, dirigidas a Siagro, en las que -a diferencia de lo relativo a Félix- no sólo reprende Ambrosio a su par de Verona por el modo en que ha llevado adelante el examen del conflicto habido en torno a Indicia, virgen consagrada que habría faltado a la observancia de sus votos, sino que, además, asume la realización de un nuevo juicio dictando una sentencia contraria a la de aquél; o la enviada a la *ecclesiae Vercellensis*, a través de la cual podemos observar la lucha activa de Ambrosio por favorecer el acceso de Honorato a la cátedra de la ciudad en desmedro del candidato de la facción opositora⁴⁵; o aquélla en que se dirige a los obispos de la *Aemilia* a fin de fijar la fecha correcta para la celebración de la Pascua⁴⁶.

Lamentablemente, apenas para los casos de Cromacio y Vigilio de Trento conservamos tanto epístolas como *corpora* documentales⁴⁷. Ya hemos visto lo poco significativa que, a nuestros fines, resulta la misiva dirigida por Ambrosio al obispo aquileiense. Respecto de Vigilio, aunque digna de consideración la epístola, las acotadas dimensiones de su *corpus* documental dificultan el establecimiento de conclusiones fundamentadas⁴⁸. En consecuencia, en el estado actual de la documentación, es imposible establecer en qué medida las instrucciones, aprobaciones y reprobaciones contenidas en las epístolas que Ambrosio dirige a cada uno de sus interlocutores impacta sobre sus desempeños públicos. No obstante, pensamos que, a partir de lo hasta aquí expuesto, es posible reconstruir la tónica general del patrón episcopal promulgado por Ambrosio:

⁴³ Ambas citas pertenecen a *Ep.* 5, 6.

⁴⁴ *Ep.* 5, 7.

⁴⁵ *Ep. Ext. Coll.* 14.

⁴⁶ *Ep. Ext. Coll.* 13.

⁴⁷ Caso opuesto a los de Constancio de Claterna y Félix de Como entre otros, es el de Gaudencio de Brescia, de quien, ausente en el epistolario ambrosiano, se conservan 21 sermones (CSEL, 68).

⁴⁸ Sólo se conservan dos epístolas dirigidas respectivamente a Simpliciano de Milán y a Juan Crisóstomo. Texto latino y traducción italiana en PIZZOLATO, L. F., 2002, pp. 147-169.

transmitiendo a los obispos norditálicos su propia concepción de los vínculos entre el poder político y el poder eclesiástico en el marco del nuevo Imperio cristiano, los incita a través del instrumento epistolar a actuar no sólo como religiosos sino -de acuerdo a su ejemplo- como sujetos políticos, asumiendo las prerrogativas clásicas del decurionato urbano⁴⁹. Así, como hemos visto, en el plano de lo inmediato los conmina a la resolución de los conflictos cotidianos que pudiesen surgir al interior de cada una de las comunidades. Pero, fundamentalmente y en el largo plazo, a asumir la “salvación de las almas”, el alejamiento del individuo de los errores del mundo a fin de que fuesen dignos habitantes del Imperio cristiano.

Éstos son, tal como expondremos a continuación, los principios sobre los cuales, a nuestro entender, se fundamenta el accionar episcopal de Cromacio de Aquileia.

La construcción de identidades en el *corpus* cromaciano⁵⁰

Como apreciáramos para Ambrosio, las páginas del *corpus* cromaciano están signadas por la certeza de que los tiempos que corren suponen una gran novedad en el plano de la política imperial. El obispo de Aquileia, en efecto, insiste a lo largo de sus *Sermones* y del *Tractatus in Mathaeum* en el carácter inaugural del nacimiento de Cristo: tal acontecimiento daba inicio a una nueva etapa en la historia de la humanidad, pues el rey verdadero, eterno, divino y universal se había dignado a hacerse hombre para instalar en el mundo su majestad⁵¹. Pero aún cuando este reino único, anunciado en el Antiguo Testamento, iniciado con el nacimiento de Cristo e institucionalizado en el año 381 *ubique dominatur; creditur a mundo, manifestatur a saeculo*⁵², no todos los hombres se acogen a

⁴⁹ Lizzi ha demostrado el alcance de tal asimilación señalando que afectaría, además de las funciones político-sociales, lo relativo al *habitus*. En efecto, Ambrosio recomendaba a los obispos de la región adoptar las actitudes oratorias del gran *patronus*: “proprio come un uomo politico, e dunque pubblico, il vescovo doveva infatti condurre la propria vita *velut in quodam teatro*. Il suo modo di parlare, l’atteggiarsi del volto, il suo incedere dovevano esprimere *quandam picturam, eandem servans semper imaginem*”. LIZZI, L., 1989, pp. 31-32.

⁵⁰ El siguiente apartado retoma sintéticamente las hipótesis y argumentaciones desarrolladas en NOCE, E., 2008, pp. 62-105.

⁵¹ S. XXIII, 3. En todos los casos, seguiremos para los *Sermones* y el *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio de Aquileia (en adelante S. y Tr. respectivamente) la edición del *Corpus Christianorum Serie Latina*, volúmenes IX A y IX A Supplementum. Todas las traducciones son nuestras.

⁵² S. XXIV, 5; S. XXX, 3.

él. De tal modo, afirma Cromacio, el emperador universal que “según el poder de su divinidad, es Dios de toda criatura, pues él mismo es el creador de todas las cosas” será únicamente Señor “según su estima y gracia [...] de los que guardan sus preceptos y su fe⁵³”.

De tal modo, la totalidad de la humanidad deviene en el discurso cromaciano reducida a dos géneros de hombres: *qui est cum Domino* y *qui contra Dominum est*⁵⁴, *fideles*⁵⁵ e *infideles*⁵⁶, *catholici*⁵⁷ e *inimicos fidei* o *ueritatis*⁵⁸, entre otras denominaciones. A los primeros corresponde, de acuerdo a Cromacio, disfrutar del máspreciado beneficio concedido por el Rey divino y eterno a los suyos a través del bautismo⁵⁹: la salvación del alma y la vida eterna⁶⁰; por el contrario, a quienes manteniéndose en su antigua fe, no se sometiesen al bautismo o, haciéndolo, recayeran en el pecado, les aguardaría la muerte sin fin⁶¹.

Establecido el binomio identitario y la consecuente asignación de premios y castigos, cabe preguntarse por la composición de cada uno de sus polos constitutivos. Principal utilidad, al respecto, asume el tratado LIII acerca de lo puro y lo impuro⁶². Al momento de la interpretación alegórica y siguiendo las normativas alimenticias establecidas en Levítico XI, Cromacio entiende que “en esta mención de los puros y los impuros reconocemos que se muestra no otra cosa que la figura de los fieles y de los infieles⁶³”. Identificando al animal puro con los *catholici*, entiende que en el animal impuro están representados tres colectivos sociales ajenos al cristianismo niceno recientemente oficializado. En él, en efecto, “reconocemos claramente significados a todos los infieles, es decir tanto a los judíos como a los gentiles e incluso a los herejes⁶⁴”.

⁵³ Ambas citas pertenecen al S. V, 2.

⁵⁴ Tr. L, 2.

⁵⁵ S. XXXVI; Tr. XVIII, IV, 3.

⁵⁶ S. V, 2; S. XXXVI; Tr. XX, II, 2; Tr. XLIII, 5; Tr. LVII, 1; Tr. XLI, 2; 6; 7; Tr. XLIX, 4.

⁵⁷ S. XXI, 3; S. XXXVI; S. XXVIII, 1.

⁵⁸ S. XLI, 5; Pr. 6; Tr. XVIII, IV, 3; Tr. XXXIII, 3; Tr. XXXV 1.

⁵⁹ S. XVIII, 3.

⁶⁰ S. XXX, 3.

⁶¹ S. XIV, 4.

⁶² Mt. 15, 1-16.

⁶³ Tr. LIII, 4.

⁶⁴ Tr. LIII, 4.

El peso cuantitativo que los componentes del polo negativo del binomio identitario cromaciano *-Iudaei, haeretici y gentiles-* adquiere a lo largo de su *corpus*⁶⁵ nos lleva a reflexionar en torno a su significado. ¿Debemos creer, como proponían Lemarié y sus seguidores, que las alusiones de Cromacio de Aquileia a algunos de estos colectivos no constituían más que simples *topoi* de la literatura cristiana tardoantigua o referencias a situaciones del pasado? ¿Podría, en cambio, pensarse que estamos ante términos que encontrarían su significado en actores sociales históricos contemporáneos a la prédica cromaciana como, hemos visto, han sostenido, entre otros, Duval, Cracco Ruggini y Rapisarda?

Numerosos argumentos parecieran avalar la segunda hipótesis en desmedro de la primera. A la presencia cuantitativa que tales colectivos adquieren en el *corpus* cromaciano podemos añadir la importancia cualitativa de ciertas referencias. Así, por ejemplo, a través de la imagen paulina de los corredores en el estadio⁶⁶, Cromacio caracteriza sus tiempos como una competencia en la que “corren los judíos por la Ley, corren los filósofos por una sabiduría inútil, corren los herejes por un mensaje falso, corren los católicos por la predicación de la fe verdadera”, alzándose estos últimos con el trofeo “de la inmortalidad” por seguir “el camino recto de la fe”⁶⁷. Similar historicidad parece sugerir respecto de los arrianos cuando señala que los discípulos de Arrio aún “hoy se esfuerzan por engañar y burlar a las ovejas de Dios por varias iglesias”⁶⁸.

Hacia la misma dirección nos conduciría el examen de determinados recursos heurísticos contemporáneos al *corpus* cromaciano. Detengámonos, en este caso, en el libro XVI del *Codex Theodosianus*, cuyo contenido revela la presencia y actividad de las comunidades judías, gentiles y heréticas en las décadas finales del siglo IV y las primeras del V. Respecto de los judíos, por ejemplo, en el año 409 establece sanciones para quienes obligaran a los cristianos “a vestir el horrible y abominable nombre de judíos”⁶⁹. Seis años

⁶⁵ El *corpus* cromaciano consta de 45 sermones y 61 tratados más su correspondiente prólogo; la cuestión judía aparece en 21 de aquellos y en 37 de éstos; la temática pagana en 11 y 25 respectivamente; el debate heresiológico en 29 sermones y 50 tratados. Para los criterios que rigen tal cuantificación, véase nuestro ya mencionado *Poder y jurisdicción...*, *op. cit.*, principalmente pp. 70-83.

⁶⁶ 1 Cor. 9, 24-25.

⁶⁷ S. 28, 1.

⁶⁸ Tr. XXXV, 3.

⁶⁹ C. Th XVI, 8, 19. Todas las citas del *Codex Theodosianus* (en adelante C. Th.) se toman de *Les lois religieuses des empereurs romains. De Constantin à Théodose II (312-438), vol. 1. Code Théodosien. Livre XVI* (Sources Chrétiennes, 497), París, Du Cerf, 2005. Todas las traducciones son nuestras.

después se concede a quienes abrazan el judaísmo el derecho a tener esclavos cristianos con la única condición de que “les permitan observar la religión propia”⁷⁰. En el año 416, el código autoriza a regresar a la religión de Moisés a quienes hubieran abrazado el cristianismo por conveniencia y no por fe devota⁷¹. Algo más tarde, en el 426 se protegen los derechos hereditarios de quienes, abandonando el judaísmo, pasaran “a la luz de la religión cristiana”⁷². En relación con el paganismo, en el 391, se prohibían los sacrificios, las visitas a los santuarios y templos y la admiración de imágenes labradas por el hombre⁷³. Ocho años después, al dictaminarse que los templos paganos que pudiesen existir fuesen demolidos para extirpar la superstición⁷⁴, se revelaría lo infructuoso que aquella normativa había resultado. Finalmente, vemos que la mayor parte de las herejías que constituyen el blanco de las invectivas cromacianas son sancionadas por la legislación imperial años después del concilio de Constantinopla. En el 383 se prohíbe a arrianos y otros herejes reunirse, concentrar a la población y emprender cualquier acción, pública o privada, que pudiera perjudicar “la santidad de la Iglesia católica”⁷⁵. En los años siguientes se multiplicarían disposiciones similares en referencia a los propios arrianos⁷⁶, a los fotinianos⁷⁷, a los apolinaristas⁷⁸, a los marcionitas⁷⁹, a los pneumatómacos⁸⁰ y a los antidicomarianitas⁸¹, entre otros.

A la luz de tales testimonios, resulta inevitable acordar con quienes han indicado que el judaísmo, el paganismo y las vertientes cristianas alternativas al nicenismo oficial mantuvieron su vitalidad mucho más allá del 381. Consecuentemente, la tesis que hacía de las alusiones cromacianas a tales colectivos *topoi* de la literatura cristiana primitiva o alusiones a cuestiones del pasado, debe ser desechada. Pero la corroboración de la historicidad de tales problemáticas no implica necesariamente sostener que *catholici*,

⁷⁰ C. Th. XVI, 9, 3.

⁷¹ C. Th. XVI, 8, 23.

⁷² C. Th. XVI, 8, 28.

⁷³ C. Th. XVI, 10, 10.

⁷⁴ C. Th. XVI, 10, 16.

⁷⁵ C. Th. XVI, 5, 11.

⁷⁶ Véase C. Th. XVI, 5, 59 (año 423); C. Th. XVI, 5, 60 (año 423) y C. Th. XVI, 5, 65 (año 428).

⁷⁷ Véase C. Th. XVI, 5, 65 (año 428).

⁷⁸ Véase C. Th. XVI, 5, 14 (año 388); C. Th. XVI, V, 33 (año 397); C. Th. XVI, 5, 65 (año 428).

⁷⁹ C. Th. XVI, 5, 65 (año 428).

⁸⁰ C. Th. XVI, 5, 11 (año 383); C. Th. XVI, 5, 59 (año 423); C. Th. XVI, 5, 60 (año 423); C. Th. XVI, 5, 65 (año 428).

⁸¹ C. Th. XVI, 5, 53 (año 398).

Iudaei, gentiles y haeretici sean términos que hallen su significado en colectivos sociales tan claramente definidos como el afán disyuntivo de las autoridades político-religiosas ha querido transmitirnos. En efecto, como veremos, los mismos documentos a los que hemos apelado así como las evidencias arqueológicas revelan un escenario histórico en el que la identidad de los colectivos socio-religiosos que lo componen es aún difusa.

Así, a la vez que sugieren la existencia de cada uno de los componentes del binomio identitario, los propios textos cromacianos dejan entrever la permeabilidad de sus fronteras. En más de una oportunidad, Cromacio da cuenta de desplazamientos inter-religiosos: “leemos que muchos de la Sinagoga se han convertido o bien vemos que cada día se convierten al conocimiento de Cristo, y que de la Iglesia también algunos pasan a la vida del siglo y se desvían de la fe a la perfidia”⁸²; “se vuelven tontos quienes, aunque deberían permanecer fieles y seguros una vez instruidos por la fe y la sabiduría celeste, abandonada la fe y la sabiduría divina, o bien se precipitan hacia la herejía o bien regresan a la necedad de los gentiles”⁸³. Del mismo modo, el sermón XVI, pronunciado en el marco de una vigilia pascual, nos informa que “algunos de los gentiles y de los judíos celebran la solemnidad de nuestra vigilia como si fuese propia y con alegría de espíritu si no con el rito del culto”⁸⁴. Como éstos, la literatura cristiana de los siglos IV y V nos ha transmitido innumerables testimonios que evidencian lo difuso de las fronteras religiosas en todo el territorio imperial⁸⁵.

De igual modo, la prospección arqueológica ha señalado la convivencia e interrelación existente entre los partícipes de las diversas alternativas socio-religiosas. A través de numerosos testimonios materiales -entre ellos la existencia en Roma y Palestina de catacumbas y sarcófagos judíos decorados con motivos paganos y cristianos, de cementerios que acogen indistintamente los despojos de paganos, cristianos y judíos, la utilización de amuletos con simbología no mosaica- Rutgers⁸⁶ ha cuestionado fuertemente la imagen de un judaísmo tardoantiguo aislado y encerrado en sí mismo.

⁸² Tr. XXXV, 8.

⁸³ Tr. XVIII, IV. 1.

⁸⁴ S. XVI, 3.

⁸⁵ A modo de ejemplo y de síntesis, véase UBRIC RABANEDA, P., 2007, donde se presentan numerosísimos testimonios, provenientes tanto de la literatura como de la arqueología, de la interacción y convivencia entre cristianos nicenos, cristianos no nicenos, judíos y gentiles durante la Antigüedad Tardía.

⁸⁶ RUTGERS, L. V., 1992.

De esta manera, tanto las fuentes literarias como las legislativas y las arqueológicas, nos presentan un escenario social complejo: encontramos cristianos que asumen el nombre de judíos; esclavos cristianos que, forzados o no, adoptan la religión de sus amos; miembros de la comunidad mosaica que fingen ser cristianos; otros que efectivamente se convierten y, al hacerlo, entran en conflicto con sus comunidades de origen; individuos, tal vez cristianos, que realizan sacrificios, que visitan los santuarios de los ídolos, que recorren sus templos y adoran sus imágenes; judíos y gentiles que celebran la Pascua cristiana, cristianos que *uere sunt* y otros que *esse dicuntur*⁸⁷; arrianos a los que se les prohíbe atraer a la población de Cristo y, consecuentemente, cristianos atraídos por el arrianismo; cristianos que regresan al error de los gentiles o se marchan tras la herejía; judíos, gentiles y cristianos que recurren a los mismos sortilegios en pos de su bienestar y no temen descansar, tras la muerte, en ámbitos sincréticos junto a sujetos de diversa extracción religiosa.

De tal modo, a partir de testimonios de índole diversa se evidencia un escenario social y religioso complejo, signado por la permeabilidad y la interacción. Evidentemente, las sentencias del concilio de Constantinopla bajo ningún punto de vista podían conllevar la clausura del mundo romano. Si algo cambió en el 381 fue el hecho de que el Imperio reconociera como ortodoxia a una de las múltiples facciones cristianas. Pero esta transformación operada en la esfera política no podía alterar de una vez y para siempre las estructuras económicas, culturales, sociales y religiosas clásicas. Oficializado el cristianismo, el mundo cristiano estaba aún por construirse.

Desde tal perspectiva, en nuestra opinión, se deberían comprender los rígidos colectivos identitarios *-catholici, Iudaei, gentiles, haeretici-* a los que con tanta frecuencia aluden los documentos estatales y eclesiásticos y a partir de los cuales se estructura el discurso episcopal cromaciano. Su finalidad no sería entonces ni configurar, mirando hacia el pasado, un discurso estrictamente religioso elaborado sobre *topoi* o sobre ya superados acontecimientos traumáticos para la vida eclesiástica, ni tan solo ejercer una crítica, con la mirada del predicador detenida en el presente, de situaciones de hecho. Creemos, en cambio, que el objetivo último del permanente recurso cromaciano a *catholici, Iudaei, gentiles y haeretici* sería anular discursivamente la complejidad del cotidiano mediante la

⁸⁷ C.Th. XVI, 10, 24.

proyección de un cosmos social simplificado, en el que sólo habría lugar para un nosotros y un ellos, incluidos y excluidos, salvados y condenados: de un lado, el *populus ecclesiae*, fiel al único *imperator caeli*, Cristo, que recompensa con la vida eterna a *qui praecepta eius fidemque custodiunt*; del otro los *inimici*, categoría discursiva que acoge a los *Iudaei*, a los *gentiles* y a los *haeretici*, destinados a la muerte. Tal construcción, basada en una mínima cantidad de categorías identitarias ideales y, por lo tanto, rígidas, claramente definidas y de existencia meramente discursiva, trazaría un horizonte ante el cual el individuo debería, por un lado, reconocerse inmediatamente como parte de los *catholici* o de los *infideles*, salvado o condenado; por otro lado, se esperaría que la asunción de la propia exclusión de las promesas salvíficas y el temor a la muerte eterna suscitaran tanto la conversión de los *homines impii*, como el alejamiento de los *catholici* de toda creencia y práctica signada por la ambigüedad, facilitando así la homogeneización de la conducta bajo parámetros oficialmente cristianos. Con ello, se haría de cristianos nominales “verdaderos cristianos”, reforzando los vínculos que unían al individuo con el *populus Christi* y favoreciendo, en última instancia, la construcción en el cotidiano de los *christiana tempora*.

En conclusión, a través de su *corpus* vemos en Cromacio, por supuesto, a un hombre de Iglesia que opera, sí, como sujeto religioso, conduciendo la comunidad católica aquileiense. Pero, fundamentalmente, tras el viraje político-religioso que significó el año 381 y asumiendo las implicancias del modelo episcopal promulgado por Ambrosio desde Milán, actúa como sujeto político, interpretando intelectualmente los nuevos tiempos, estableciendo nuevos parámetros de autoridad, de inclusión y de exclusión social tendientes a la construcción de una identidad cristiana que, en el largo plazo y tal como la *romanitas* respecto del Imperio clásico, garantizara la fidelidad del individuo al nuevo Imperio cristiano-niceno.

Bibliografía

AA. VV., *Chromatius Episcopus 388-1988 (Antichità Altoadriatiche 34)*, 1989.

AA.VV., *L'Impero Romano-Cristiano: problemi politici, religiosi, culturali*, SORDI, M. (a cura di), Roma, 1991.

- BARTHES, R., *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1982.
- BENEDICTO XVI, *Udienza Generale. San Cromazio di Aquileia*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-vi_aud_20071205_it.htm.
- CANTINO WATAGHIN, G., “La città tardoantica: il caso di Aquileia”, en *Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo. Topografia - urbanistica - edilizia pubblica (Antichità Altoadriatiche 59)*, 2004.
- CLERICI, A., “Ambrogio: uomo di stato, uomo di Chiesa”, en AA. VV., *Ambrogio vescovo di milano (397-1997)*, Cassago Brianza, Associazione Storico-Culturale S. Agostino, 1998.
- CRACCO RUGGINI, L., “Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia”, en *Aquileia e l’Oriente mediterraneo (Antichità Altoadriatiche 12)*, 1977.
- , “La fisionomia sociale del clero e il consolidarsi delle istituzioni ecclesiastiche nel Norditalia (IV-VI secolo)”, en AA.VV., *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto medioevo, II, 1998.
- , “Prête et fonctionnaire: l’essor d’un modèle épiscopal aux IV^e - V^e siècles”, en *Antiquité Tardive*, 7, 1999.
- CROCE DA VILLA, P., “Aquileia e Iulia Concordia: evoluzione urbanistica di due città di frontiera”, en *Simulacra Romae: Roma y las capitales provinciales del occidente europeo: estudios arqueológicos*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007.
- CUSCITO, G., *Cromazio di Aquileia (388-408) e l’età sua. Bilancio bibliografico-critico dopo l’edizione dei Sermones e dei Tractatus in Mathaeum*, Associazione Nazionale per Aquileia, 1980.
- , *Fede e politica ad Aquileia. Dibattito teologico e centri di potere (secoli IV-VI)*, Del Bianco, Università degli Studi di Trieste, 1987.
- DRIUSSI, G. (a cura di), *San Cromazio. Pastore e maestro da sedici secoli (408-2008). La testimonianza dell’antica chiesa di Aquileia e del suo più grande vescovo*, La Vitta Cattolica, 2007.

- DUVAL, Y. M., “Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant la seconde moitié du IV^e siècle. Chromace d’Aquilée et Ambroise de Milan”, en *Aquileia e Milano (Antichità Altoadriatiche 4)*, 1973.
- FONT I PLANA, J., *La relación “pascua-primavera” en Zenón de Verona, Gaudencio de Brescia y Cromacio de Aquileya*, Thesis ad lauream (Pontificio Ateneo S. Anselmo. Pontificio Istituto Liturgico), Roma, 2003.
- GONZATO DEBIASI, A., “Strutture ecclesiali nella X Regio del secolo IV”, en CODROICO, R., GOBBI, D. (a cura di), *Vigilio vescovo di Trento tra storia romana e tradizione europea (Atti del Convegno. Trento, 12-13 ottobre 2000)*, Trento, Civis, 2000.
- GUYON, J., “I primi secoli della missione cristiana in Italia”, en DE ROSA, G., GREGORY, T., VAUCHEZ, A., *Storia dell’Italia religiosa. I. L’Antichità e il Medioevo*, Bari, 1993.
- KINGSLAND, J., *The significance of the beatitudes for the moral life according to Saint Ambrose, Saint Chromatius and Saint Augustine*, Excerptum theseos ad doctoratum in s. theologia, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2005
- LANZONI, F., *Le diocesi d’Italia dalle origini al principio del secolo VII (a. 604)*, 2 vol., Faenza, 1927.
- LEMARIE, J., “Introduction”, en *Cromace d’Aquilée. Sermons*, I (Sources Chrétiennes 154), París, Du Cerf, 1969.
- LIZZI, R., “Ambrose’s contemporaries and the Christianization of Northern Italy”, en *The Journal of Roman Studies*, 80, 1990.
- , *Vescovi e strutture ecclesistiche nella città tardoantica (l’Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)* (Biblioteca di Athenaeum, 9), Como, New Press, 1989.
- MARKUS, R. A., “L’autorité épiscopale et la définition de la chrétienté”, en AA. VV., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996. XXV Incontro di studiosi dell’antichità cristiana. Roma, 8-11 maggio 1996 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 58)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, v. 1. 1997.
- MAZZARINO, S., *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma, «L’ERMA» di Bretschneider, 1989.
- NOCE, E., *Poder y jurisdicción en Italia en la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo. La construcción del espacio cristiano en el corpus de Cromacio de Aquileia*, Tesis de

- Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2008.
- PIUSSI, S. (a cura di), *Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni*, Milano, Silvana Editoriale, 2008.
- PIZZOLATO, L. F., RIZZI, M. (Eds.), *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant' Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997)*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- PIZZOLATO, L. F., *Studi su Vigilio di Trento*, Milano, V&P Università, 2002.
- RAPISARDA, G., *Cromazio di Aquileia, operatore di pace*, C.U.E.C.M., Catania, 2006.
- RAPP, C., *Holy bishops in Late Antiquity. The nature of christian leadership in an age of transition*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2005.
- REBILLARD, E., SOTINEL, C. (Eds.), *L'évêque dans la cité du IV^e au Ve siècle: image et autorité*, Actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'Ecole Française de Rome (Rome, 1er et 2 décembre 1995), Roma, l'Ecole Française de Rome, 1998.
- RUTGERS, L. V., "Archaeological evidence for the interaction of Jews and non Jews in Late Antiquity", en *American Journal of Archaeology*, 96, 1, 1992.
- SORDI, M., "La concezione politica di Ambrogio", en BONAMENTE, G., NESTORI, A., *I cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico* (Macerata, 17-18 dicembre 1987), Macerata, Università degli Studi di Macerata, 1988.
- , *Sant' Ambrogio e la tradizione di Roma (Studia Ephemeridis Augustinianum, 111)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2008.
- SOTINEL, C., "Le recrutement des évêques en Italie aux IV^e et V^e siècles. Essai d'enquête prosopographique", en AA. VV., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 8-11 maggio 1996 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 58)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, v. 1. 1997.
- , *Identité civique et christianisme. Aquilée III^e au VI^e siècle*, Roma, École Française de Rome, 2005.

- TEJA, R., “La cristianización de los ideales del mundo clásico: el obispo”, en FALQUE, E., GASCÒ, F. (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica*, Sevilla, Universidad de Sevilla-UIMP, 1993.
- TRUZZI, C., *Zeno, Gaudenzio e Cromazio, Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410 ca.)*, Brescia, Paideia, 1985.
- UBRIC RABANEDA, P., “La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad tardía”, en FERNÁNDEZ UBIÑA, J., MARCOS, M. (eds), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano (Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Anejo XXVIII)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007.
- VOLPE, G., “Il ruolo dei vescovi nei processi di trasformazione del paesaggio urbano e rurale”, en BROGIOLO, G. P., CHAVARRIA ARNAU, A. (a cura di), *Archeologia e società tra Tardo Antico e Alto Medioevo (12° seminario sul Tardo Antico e l’Alto Medioevo. Padova, 29 settembre - 1 ottobre 2005)*, Mantova, SAP, 2007.
- ZELZER, M., “Vescovi e pastori alla luce delle lettere ambrosiane”, en AA. VV., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996. XXV Incontro di studiosi dell’antichità cristiana. Roma, 8-11 maggio 1996 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 58)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, v. 2. 1997.