

JULIANO EL APÓSTATA Y LA *EPISCOPALIS AUDIENTIA*

(JULIAN THE APOSTATE AND THE *EPISCOPALIS AUDIENTIA*)

Fecha de recepción: 11 enero 2017 / Fecha de aceptación: 14 junio 2017

Francisco Cuenca Boy
Universidad de Cantabria
francisco.cuenca@unican.es

Resumen: Partiendo de la comprensión de la *episcopalis audientia* como un tipo especial de arbitraje, este trabajo ofrece una interpretación razonable del significado de tres textos (Iul. *ep.* 114.437a, Greg. *Nac. or.* 4.96 y Sozom. *hist. eccl.* 5.18.1) que parecieran abonar *prima facie* la idea de que Juliano el Apóstata abolió la jurisdicción civil supuestamente atribuida a los obispos por Constantino.

Palabras clave: *episcopalis audientia*, Juliano el Apóstata, cristianos

Abstract: Starting from the understanding of the *episcopalis audientia* as a special type of arbitration, this work offers a reasonable interpretation of the meaning of three texts (Iul. *ep.* 114.437a, Greg. *Nac. or.* 4.96 and Sozom. *hist. eccl.* 5.18.1) that seemed to support *prima facie* the idea that Julian the Apostate abolished the civil jurisdiction allegedly attributed to the bishops by Constantine.

Keywords: *episcopalis audientia*, Julian the Apostate, Christians

1. INTRODUCCIÓN

Me propongo examinar tres textos en los que según una parte de la doctrina podría reflejarse algún tipo de actuación del emperador Juliano el Apóstata en relación con la *episcopalis audientia*. Son los siguientes:

1) Una carta del propio emperador en la que se lee que a los clérigos “*ya no se les permite pronunciar sentencias, escribir testamentos, apoderarse de herencias ajenas y repartirse todo para ellos mismos*”¹.

2) Un pasaje de la *Oratio* cuarta de Gregorio Nacianceno, dirigida específicamente contra Juliano, en la que se le censura por haber apartado a los cristianos “*del reclutamiento, de las asambleas y celebraciones públicas y de los tribunales*”²; un poco más adelante, en lo que tiene aspecto de ser cita literal de algún escrito del emperador (κατὰ τὸν ἡμετέρον λόγον), se menciona uno de los argumentos en los que se habría basado la postergación de los cristianos: “*es propio de nuestra ley no participar ni en el combate ni en los juicios, ni poseer ninguna magistratura, ni considerar nada como propio...*”³.

3) Una frase de la *Historia ecclesiastica* de Sozomeno, escrita entre los años 440 y 443, que dice así: “*no les permitió ni juzgar, ni gobernar, ni participar en las dignidades*”⁴, se entiende que a los cristianos.

¹ Iul. ep. 114.437a: ὅτι μὴ δικάζειν ἕξεσιν αὐτοῖς καὶ γράφειν διαθήκας καὶ ἀλλοτρίους σφετερίζεσθαι κλήρους καὶ τὰ πάντα ἑαυτοῖς προσνέμειν (CALTABIANO, M., *L'epistolario di Giuliano imperatore*, Napoli 1991, p. 387).

² Greg. Nac. or. 4.96: ταῦτα δὲ ἦν πάσης μὲν παρρησίας ἀποστερεῖσθαι Χριστιανοὺς, πάντων δὲ αὐτοὺς εἰργεσθαι συλλόγων, ἀγορῶν, πανηγύρεων, τῶν δικαστηρίων αὐτῶν μὴ γὰρ ἐξεῖ ναι κεχρησθαι τούτοις, ὅστις μὴ κατὰ τῶν βωμῶν θυμιάσειεν ἔμπροσθεν κειμένων, καὶ μισθὸν δοίη μέγαν οὕτω καὶ τοσοῦτου πράγματος· (MIGNE, *Patr. Graec.*, 35, Paris 1857, p. 630).

³ Greg. Nac. or. 4.97: Καὶ ὁ λόγος ὡς πάνσοφος τοῦ φονευτοῦ καὶ προστάτου, καὶ παρανόμου καὶ νομοθέτου, ἢ, ἴν' οἰκειότερον εἶπω, τοῦ ἐχθροῦ καὶ ἐκδικητοῦ, κατὰ τὸν ἡμετέρον λόγον· εἶναι γὰρ τοῦ ἡμετέρου νόμου μῆτε ἀμύνεσθαι, μῆτε δικάζεσθαι, μῆτε κεκτησθῆαι τι τὴν ἀρχὴν, μῆτε νομίζειν ἴδιόν τι· (MIGNE, *Patr. Graec.* 35..., cit. p. 631).

⁴ Sozom. *hist. eccl.* 5.18.1: Ταύτης δὲ τῆς γνώμης καὶ περὶ πάντας τοὺς Χριστιανοὺς ὑπῆρχεν ἀφορμῆς λαβόμενος· ὅπου γε καὶ μηδὲν ἐγκαλεῖν ἔχων παραιτούμενοις θύειν ἰσοπολιτείας ἐφθόνηι καὶ συλλόγων καὶ ἀγορῶν μετέχειν, καὶ τοῦ δικάζειν ἢ ἀρχεῖν ἢ ἀξιωματῶν κοινωνεῖν οὐ μετεδίδου· (MIGNE, *Patr. Graec.*, 67, Paris 1864, p. 1269).

Nótese ya desde este primer momento que se trata de textos literarios y no de fuentes jurídicas. Quizás este carácter pueda tener importancia a la hora de establecer su significado.

2. PUNTO DE PARTIDA: MI COMPRENSIÓN DE LA *EPISCOPALIS AUDIENTIA* CONSTANTINIANA

De todos modos, antes de empezar a examinar esos tres textos debo aclarar mi punto de partida, y para ello, entre las varias cosas que necesariamente tengo que dar por sabidas sobresale el carácter específicamente anticristiano de Juliano y de algunas de sus políticas. En rigor, es este dato el que invita a preguntarse qué disposición concreta pudo adoptar el Apóstata, si es que tomó alguna, en relación con la *episcopalis audientia*; más aún, se trata de un dato que en alguna medida predispone a leer aquellos tres textos de una determinada manera, lo que de rebote favorece también una lectura antes que otra de las leyes de Constantino que dieron al tribunal del obispo su primera disciplina jurídica “*estatal*”: CTh. 1.27.1 y Sirm. 1, respectivamente de los años 318 y 333. De lo que no cabe ninguna duda es de que la regulación constantiniana seguía estando en vigor cuando Juliano se convirtió en único soberano a finales del 361, así que todo viene a depender de la lectura que hagamos de ella.

Al respecto, lo que yo puedo decir, sin posibilidad de extenderme apenas en la explicación, aunque sí advirtiéndolo que no hace mucho he vuelto a considerar el tema de cerca, es que para mí la *episcopalis audientia* constantiniana –o sea, la justicia episcopal en las causas civiles entre laicos– tuvo siempre el carácter de un arbitraje especial y privilegiado y que nunca –insisto: nunca– permitió Constantino la *provocatio* unilateral al obispo. Dicho lo mismo pero con palabras más cercanas a las de aquella época: en mi opinión, las características que resultan de las dos leyes constantinianas configuran una intervención episcopal *inter volentes* y no *inter nolentes*.

La ley del 318 permitió a los litigantes, siempre que procedieran de acuerdo, trasladar al tribunal del obispo la causa planteada y pendiente ante el juez estatal⁵. La *provocatio ad episcopale iudicium* se permitía solamente *inter volentes*, pero además, la ley se preocupaba de impedir la utilización de tal *provocatio* con el fin de eludir la cosa juzgada por sentencia del *iudex*. Esta constitución no dice nada sobre la inapelabilidad de la decisión episcopal ni sobre su presunto carácter ejecutivo; menos aún dispone que el juez secular deba incorporarla a su sentencia y hacerse cargo de su ejecución. En resumen, CTh. 1.27.1 configura la *episcopalis audientia* con los atributos propios de un arbitraje y se cuida muy mucho de evitar que su funcionamiento pueda redundar en perjuicio de la autoridad de los tribunales estatales. En todo caso, desde el año 318 los jueces seculares, seguramente paganos todavía la mayoría de ellos, saben que no pueden negarse a que los litigantes transfieran su *negotium* al examen del obispo, pero asimismo saben que hay unos límites fuera de los cuales no lo deben permitir.

En cuanto a la Sirm. 1⁶, con independencia de si reproduce o no cláusulas de un perdido edicto anterior de Constantino –distinto, se entiende, de CTh. 1.27.1,

⁵ CTh. 1.27.1. IMP. CONSTANTINUS A. *Iudex pro sua sollicitudine observare debet, ut, si ad episcopale iudicium provocetur, silentium accommodetur et, si quis ad legem Christianam negotium transferre voluerit et illud iudicium observare, audiatur, etiamsi negotium apud iudicem sit inchoatum, et pro sanctis habeatur, quidquid ab his fuerit iudicatum: ita tamen, ne usurpetur in eo, ut unus ex litigantibus pergat ad supra dictum auditorium et arbitrium suum enuntiet. Iudex enim praesentis causae integre habere debet arbitrium ut omnibus accepto latis pronuntiet.* DATA VIII KAL. IULIAS CONSTANTINOPOLI... A. ET CRISPO CAES. CONSS.

⁶ Sirm. 1. IMP. CONSTANTINUS A. AD ABLABIUM PRAEFECTUM PRAETORIO. *Satis mirati sumus gravitatem tuam, quae plena iustitiae ac probae religionis est, clementiam nostram sciscitari voluisse, quid de sentiis episcoporum vel ante moderatio nostra censuerit vel nunc servari cupiamus, Ablabi, parens karissime atque amantissime. Itaque quia a nobis instrui voluisti, olim promulgatae legis ordinem salubri rursus imperio propagamus. Sanximus namque, sicut edicti nostri forma declarat, sententias episcoporum quolibet genere latas sine aliqua aetatis discretionem inviolatas semper incorruptasque servari; scilicet ut pro sanctis semper ac venerabilibus habeantur, quidquid episcoporum fuerit sententia terminatum. Sive itaque inter minores sive inter maiores ab episcopis fuerit iudicatum, apud vos, qui iudiciorum summam tenetis, et apud ceteros omnes iudices ad executionem volumus pertinere. Quicumque itaque litem habens, sive possessor sive petitor vel inter initia litis vel decursis temporum curriculis, sive cum negotium peroratur, sive cum iam coeperit promi sententia, iudicium elegerit sacrosanctae legis antistitis, ilico sine aliqua dubitatione, etiamsi alia pars refragatur, ad episcopum personae litigantium dirigantur. Multa enim, quae in iudicio captiosa praescriptionis vincula promi non patiuntur, investigat et publicat sacrosanctae religionis auctoritas. Omnes itaque causae, quae vel praetorio iure vel civili tractantur, episcoporum sentiis terminatae perpetuo stabilitatis iure firmentur, nec liceat ulterius*

no me parece admisible que modificara las condiciones de acceso al tribunal del obispo en el sentido de permitir una *provocatio* unilateral o *inter nolentes* como aquella que parece reflejar la frase legal *etiamsi alia pars refragatur*, entre otras razones por la dificultad de concebir en este momento un proceso contumacial ante el tribunal eclesiástico. Siendo esto así, se debe decir que la ley del 333 no alteró la naturaleza arbitral de la *episcopalis audientia*, para acudir a la cual siguió siendo necesario el acuerdo de los litigantes. En cambio, una novedad sustancial consistió en encomendar a los jueces estatales la ejecución de las decisiones episcopales; ahora bien, el hecho de que los obispos no pudieran hacer cumplir por sí mismos sus propias sentencias supone, a mi juicio, una confirmación adicional de que la Sirm. 1 no les atribuía auténtica jurisdicción (ni electiva ni concurrente). Novedad de la ley fue igualmente la absoluta inviolabilidad de las decisiones episcopales con la consiguiente exclusión de cualquier remedio procesal en su contra, ya fuera la apelación o la *restitutio in integrum*.

A los resultados expuestos no se llega sin discutir la autenticidad del texto de la Sirm. 1; más en concreto, sin sostener la interpolación, cuando menos, del enunciado legal *etiamsi alia pars refragatur* —o acaso mejor de todo el período (desde *quicumque itaque litem habens*) que incluye dicho enunciado. Síntoma de alteración me parece también la atribución al obispo de competencia general *ratione materiae* que podría deducirse de sendas referencias del texto, a saber, a las *sententiae episcoporum quolibet genere latae* y a la terminación por sentencia episcopal de todas las causas *quae vel praetorio iure vel civili tractantur*. Dado que no puedo demorarme en argumentos de tipo exegético ni en problemas de historia

retractari negotium, quod episcoporum sententia deciderit. Testimonium etiam ab uno licet episcopo perhibitum omnis iudex indubitanter accipiat nec alius audiatur testis, cum testimonium episcopi a qualibet parte fuerit repromissum. Illud est enim veritatis auctoritate firmatum, illud incorruptum, quod a sacrosancto homine conscientia mentis illibatae protulerit. Hoc nos edicto salubri aliquando censuimus, hoc perpetua lege firmamus, malitiosa litium semina comprimentes, ut miseri homines longis ac paene perpetuis actionum laqueis implicati ab improbis petitionibus vel a cupiditate praepostera maturo fine discedant. Quidquid itaque de sententiis episcoporum clementia nostra censuerat et iam hac sumus lege complexi, gravitatem tuam et ceteros pro utilitate omnium latum in perpetuum observare convenit. DATA III NONAS MAIAS CONSTANTINOPOLI DALMATIO ET ZENOFILO CONSS.

de las fuentes –me refiero sobre todo al tema de la autenticidad de las *constitutiones Sirmondianae* en su conjunto–, termino esta primera parte, o esta toma de posición, recordando una *lex generalis* de Constantino que prohíbe declinar la competencia del juez ordinario *post litem contestatam*⁷. La ley en cuestión (C. 3.13.4) es del año 331 –la Sirm. 1 del 333–, y casi es innecesario decir que su *ratio* o finalidad no es compatible con la posibilidad de una *provocatio*, ni unilateral ni acordada, al tribunal del obispo en cualquier momento del pleito hasta justo antes de la sentencia, que es lo que parece autorizar también la Sirm. 1.

Algún autor ha escrito que esta constitución convirtió a los obispos “*en el principal órgano judicial del imperio*” (Fernández Ubiña), opinión que coincide *grosso modo* con la del historiador eclesiástico del siglo V Sozomeno, según el cual las sentencias episcopales prevalecen sobre las de los otros jueces “*como si la[s] hubiera pronunciado el mismo emperador*”⁸. Así habría sido, en efecto, si pudiera tomarse por cierto todo cuanto se lee en el texto de la Sirm. 1. Por mi parte, me cuesta mucho creer que Constantino hubiera pensado ni querido ir tan lejos.

Provocatio inter volentes, inviolabilidad de las sentencias episcopales y ejecución de las mismas a cargo de los jueces seculares: éste es para mí el resumen de la Sirm. 1 y éste es el meollo de la regulación de la *episcopalis audientia* que llega hasta el reinado de Juliano el Apóstata. Cualquier decisión que este emperador hubiera querido adoptar en relación con el *episcopale iudicium*, necesariamente habría debido fijarse en dicha regulación, bien para suprimirla bien para modificarla.

⁷ IMP. CONSTANTINUS A. AD UNIVERSOS PROVINCIALES. *Nemo post litem contestatam ordinariae sedis declinet examen, nec prius praefecti praetorio aut comitis orientis vel alterius spectabilis iudicis imploret auxilium, sed appellatione legibus facta ad sacrum auditorium veniat.* PP. K. OCT. BASSO ET ABLABIO CONSS.

⁸ Sozom. *hist. eccl.* 1.9.5: ὡσανεὶ παρὰ τοῦ βασιλέως ἐξενεχθεῖσαν (G. HÄNEL, *Corpus legum ab imperatoribus Romanis ante Justinianum latarum*, reimpr. Aalen [1857] 1965, col. 204).

3. POSIBLE SIGNIFICADO DE NUESTROS TEXTOS: ¿ABOLIÓ JULIANO LA *EPISCOPALIS AUDIENTIA*?

Una vez establecido mi punto de partida, de aquí en adelante intentaré diseñar un marco que ayude a esclarecer el significado de las tres fuentes atécnicas que he mencionado al principio. Como es natural, una eventual decisión de Juliano sobre el tribunal del obispo se debe presumir contraria a toda posición de aparente privilegio del clero cristiano; en esto, sin duda, estamos todos de acuerdo. Ahora bien, tal decisión se explicaría mejor —y aumentaría mucho su patetismo— si fuera posible entenderla como resolución de eliminar un poder jurisdiccional en sentido propio del que los obispos hubieran venido disfrutando desde Constantino. Por cierto, aquí se empieza a notar algo que ya he dicho antes, a saber, que la lectura jurisdiccionalista de las leyes constantinianas se retroalimenta con la posibilidad de cargar a Juliano con una decisión anticristiana relativa a la *episcopalis audientia*. Debemos ser cuidadosos para no caer en esa trampa.

En general son tres los caminos que se abren a la interpretación de una presunta actuación de Juliano capaz de dejar en nuestros tres textos el eco uniforme que vemos en ellos. La primera vía consiste en admitir que el Apóstata, derogando la Sirm. 1, despojó eventualmente a los obispos de la jurisdicción civil que Constantino les había atribuido. La segunda se orienta hacia la posibilidad de que suprimiera el *privilegium fori* en materia criminal que Constancio había concedido a los obispos en el 355 (CTh. 16.2.12)⁹. Y la tercera, situando el problema en una perspectiva más amplia, se pregunta si la política juliana de provisión de cargos pudo resultar en la exclusión virtual de los cristianos (en concreto, de los puestos judiciales).

⁹ CTh. 16.2.12. IMPP. CONSTANTIVS ET CONSTANS AA. SEVERO SVO SALVTEM. *Mansuetudinis nostrae lege prohibemus, in iudiciis episcopos accusari, ne, dum ad futura ipsorum beneficio impunitas aestimatur, libera sit ad arguendos eos animis furialibus copia. Si quid est igitur querelarum, quod quispiam defert, apud alios potissimum episcopos convenit explorari, ut opportuna atque commoda cunctorum quaestionibus audientia commodetur.* DATA EPISTULA VIII KAL. OCTOB., ACC. NON. OCTOB. ARBITIONE ET LOLLIANO CONSS.

3.1. RECHAZO DE LA TESIS DE LA ABOLICIÓN

Seguramente la primera vía no es la más adecuada para que yo la recorra, ya que choca de forma directa con mi comprensión de la *episcopalis audientia* constantiniana como un arbitraje. En efecto, si los obispos no tenían jurisdicción civil, mal se la pudo arrebatar Juliano. Sí habría tenido sentido privar a las sentencias episcopales del privilegio de la ejecutividad e incluso es muy razonable pensar que el emperador diera ese paso, pero no tanto que dictara al efecto una ley específica. De cualquier modo, las expresiones de nuestros textos soportan con dificultad cualquier relación con una medida tan concreta como ésta: a los cristianos “*ya no se les permite pronunciar sentencias*”, escribe el propio emperador en carta a los habitantes de Bostra (Iul. ep. 114.437a); apartó a los cristianos “*de los tribunales*”, le reprocha Gregorio Nacianceno en su *Oratio* cuarta (Greg. Nac. or. 4.96); “*no les permitió ni juzgar*”, confirma Sozomeno en la *Historia eclesiástica* (Sozom. hist. eccl. 5.18.1). En definitiva, descarto que Juliano suprimiera una jurisdicción episcopal que considero inexistente. De todos modos, al final me referiré a la hipótesis de que eliminara el arbitraje episcopal (¡no la jurisdicción!) y a la posible relación que ello pudo tener con otras medidas adoptadas por él. Por raro que parezca, también esta hipótesis ha sido propuesta por algún autor.

3.2. DUDOSA INTERVENCIÓN SOBRE EL *PRIVILEGIUM FORI* DE LOS OBISPOS

Más plausibles me parecen en principio las otras dos vías. En cuanto a la derogación de la ley de 355 sobre el *privilegium fori*, téngase en cuenta que en este caso se trata de auténtico poder jurisdiccional de los obispos y en una materia, como es la penal, que trasciende la esfera de los intereses particulares. Además, los beneficiarios directos del privilegio no eran sino los más visibles dirigentes de los “*Galileos*”, y la propia Iglesia su beneficiaria indirecta. Con toda seguridad, la combinación de esos rasgos era completamente inadmisibles para el Apóstata.

Ahora bien, en ausencia de cualquier resto de una incierta disposición legal con la que Juliano revocara el *privilegium fori* de los obispos, parece que lo único que nos vuelve a quedar son nuestros tres textos. Muy poca cosa, si recordamos que se trata de fuentes no técnicas y susceptibles, por su propia concisión, de diferentes interpretaciones. Por otro lado, si Juliano hubiera suprimido realmente el *privilegium fori*, es casi seguro que por lo menos Gregorio y Sozomeno habrían reflejado su decisión con algo más de exactitud.

En esta situación, quizá podríamos delimitar el perímetro del vacío de información que sufrimos detectando una eventual repercusión de esa misteriosa ley de Juliano supuestamente derogatoria del *privilegium fori* episcopal en las leyes de los emperadores sucesivos. En concreto, la pregunta que deberíamos hacernos es si acaso Joviano, inmediato sucesor de Juliano (363-364), o como muy tarde Valentiniano I (364-375), restauraron el *privilegium fori* de los obispos en los mismos o parecidos términos en que lo había introducido la constitución del 355. Si pudiéramos comprobar esto, ahí tendríamos un fuerte indicio de que la constitución de Constancio fue concretamente abolida por otra posterior de Juliano. Veamos si es posible hacer tal comprobación.

El título 16.2 del Código Teodosiano (*De episcopis, ecclesiis et clericis*), después de la constitución del 355 que introdujo el *privilegium fori* (CTh. 16.2.12), no recoge ninguna ley específica sobre esta materia hasta el año 376: CTh. 16.2.23, a la que luego me referiré. Aún más tardía es una constitución del 425 (CTh. 16.2.47 = Sirm. 6) que restablece con toda celeridad los privilegios eclesiásticos abolidos por el usurpador Juan; entre ellos, de forma expresa, el *privilegium fori* clerical¹⁰. Esta última ley me parece muy significativa, tanto por la rapidez con que repuso aquellos privilegios como porque aporta un ejemplo concreto de cómo hubiera podido ser una constitución similar de los sucesores del Apóstata. De todos

¹⁰ CTh. 16.2.47.1 (= Sirm. 6): *Clericos etiam, quos indiscretim ad saeculares iudices debere deduci infaustus praesumptor edixerat, episcopali audientiae reservamus. Fas enim non est, ut divini muneris ministri temporalium potestatum subdantur arbitrio.*

modos, al menos por ahora, la promulgación de una ley de Joviano o Valentiniano I restableciendo el *privilegium fori* sigue sin haberse probado.

Si acudimos a las fuentes eclesiásticas, en una epístola de San Ambrosio a Valentiniano II encontramos referencias a una decisión de Valentiniano I que habría confirmado, según dice algún estudioso (Biondi, Girardet), la regulación del 355¹¹. Confirmar, no obstante, no es lo mismo que restablecer, y aunque también ha habido quien dedujera del texto de San Ambrosio la derogación por Juliano de la ley del 355, el problema reside en la disparidad entre esta ley y la disposición de Valentiniano I recordada por el obispo de Milán. En efecto, si la primera consagraba el *privilegium fori* en materia criminal, parece que la segunda se refería a las cuestiones de fe y disciplina y a las *causae de moribus*; si la primera limitaba el privilegio a los obispos, la segunda lo extendía probablemente a todos los clérigos sin diferencia de grado. Es decir, de la epístola de San Ambrosio no resulta que Valentiniano I restaurase el *privilegium fori* en los mismos términos en que lo había autorizado Constancio ni tampoco, por tanto, se infiere nada de ella acerca de la derogación por Juliano de la ley del 355. En definitiva, seguimos sin tener confirmación de esa supuesta derogación y en realidad es muy poco probable que podamos llegar a alcanzarla. Aun así, debo reconocer que nada de lo expuesto hasta ahora excluye de raíz su existencia.

Asumamos, pues, todavía un momento que Juliano derogó efectivamente la regulación de Constancio. Lo que no parece dudoso es que los emperadores que vinieron después del Apóstata descartaron la posibilidad de restaurar exactamente la situación anterior a él. Quiero decir que, comparada con la constitución de Constancio, la promulgada por Graciano en 376 (CTh. 16.2.23)¹² posiblemente es

¹¹ Ambr. ep. 21.2: *Cui rei respondeo, ut arbitror, competenter. Nec quisquam contumacem iudicare me debere, cum hoc asseram, quod augustae memoriae pater tuus non solum sermone respondit, sed etiam legibus suis sanxit: In causa fidei vel ecclesiastici alicuius ordinis eum iudicare debere, qui nec munere impar sit, nec iure dissimilis; haec enim verba rescripti sunt, hoc est, sacerdotes de sacerdotibus voluit iudicare. Quinetiam si alias quoque argueretur episcopus, et morum esset examinanda causa, etiam haec voluit ad episcopale iudicium pertinere.*

¹² CTh. 16.2.23. IMPP. VALENS, GRATIANUS ET VALENTINIANUS AAA. ARTEMIO, EURYDICO, APPIO, GERASIMO ET CETERIS EPISCOPIB. *Qui mos est causarum civilium,*

menos clara en la expresión de los comprendidos en el privilegio –¿los clérigos en general, los laicos también?–, pero, en cambio, cuando define su extensión material lo hace con más pormenor y, sobre todo, se muestra bastante más restrictiva, ya que a los tribunales eclesiásticos les atribuye únicamente el conocimiento de los asuntos relativos a la observancia de la religión y reserva a los jueces seculares la competencia sobre los *crimina*. Mucho más que enmendarle la plana al Apóstata, esto significa la sustancial redefinición del régimen que estableciera Constancio en el 355. Años más tarde, la orientación restrictiva aún se acentuará más con una constitución de Arcadio y Honorio (CTh. 16.11.1)¹³ prácticamente coetánea de las leyes de estos mismos emperadores sobre la *episcopalis audientia* y sobre el arbitraje civil de los patriarcas hebreos: C. 1.4.7, CTh. 1.27.2 y CTh. 2.1.10.

3.3. POLÍTICA DE PROVISIÓN DE CARGOS Y EXCLUSIÓN DE LOS CRISTIANOS

Examinemos por último la tercera vía, ya que la segunda no ha dado ningún resultado y de la primera he prescindido desde el principio por manifiesta incompatibilidad con mi punto de partida, que paso a recordar por si acaso una vez más: en mi opinión, de acuerdo con la regulación constantiniana que llega hasta Juliano, la *episcopalis audientia* era un tipo de arbitraje especial y privilegiado que se basaba en la sumisión voluntaria de las dos partes, es decir, en el acuerdo entre ellas, y al que, en caso de haberse planteado el pleito inicialmente ante el juez secular, sólo era posible acudir antes de la *litis contestatio*.

Recuerdo también lo que dicen nuestros textos para que se vea que, aunque hablan los tres de lo mismo, lo hacen de formas distintas: “*ahora que ya no se les permite pronunciar sentencias*”, dice la epístola de Juliano refiriéndose a los

idem in negotiis ecclesiasticis obtinendus est: ut, si qua sunt ex quibusdam dissensionibus levibusque delictis ad religionis observantiam pertinentia, locis suis et a suae dioeceseos synodis audiantur: exceptis, quae actio criminalis ab ordinariis extraordinariisque iudicibus aut illustribus potestatibus audienda constituit. DAT. XVI. KAL. IUN. TREVERIS, VALENTE V ET VALENTINIANO I AA. CONSS.

13 CTh. 16.11.1. IMPP. ARCADIUS ET HONORIUS AA. APOLLODORO PROCONSULI AFRICAE. *Quotiens de religione agitur, episcopus convenit agitare; ceteras vero causas, quae ad ordinarios cognitores vel ad usum publici iuris pertinent, legibus oportet audiri.* DAT. XIII. KAL. SEPT. PATAVIO THEODORO V. C. CONS.

miembros del clero y en particular a los obispos; Gregorio menciona explícitamente la exclusión de los cristianos de los tribunales (δικαστηρίων), y Sozomeno se expresa de un modo —“no les permitió ni juzgar”—que, sin extremar la lectura, puede entenderse que alude a algún tipo de obstáculo en orden al desempeño de los cristianos como jueces. Un rasgo común a los tres pasajes es la relación de lo que dicen con la exigencia de participación previa en los sacrificios e incluso —en el texto de Juliano: cfr. Iul. ep. 114.436c-d— con la exigencia de purificación ritual. A su vez, Gregorio y Sozomeno engranan la exclusión o prohibición concerniente a los tribunales en una serie más amplia de restricciones impuestas a los cristianos que afectaron también, si nos atenemos al relato del historiador, a la igualdad de derechos civiles, la participación en asambleas y reuniones públicas, las magistraturas y los honores y dignidades.

La política de Juliano con respecto a los cristianos responde a un principio que vemos expresado con claridad absoluta en la epístola del emperador al gobernador Atarbio de la segunda mitad del 362 (Iul. ep. 83.376c-d): aunque los “Galileos” no deben ser molestados injustamente de ninguna manera, los adoradores de los dioses (esto es, los Helenos) les deben ser preferidos. Pues bien, aun contando con la posibilidad de que Sozomeno incurriera en alguna exageración verbal, principalmente su afirmación de que Juliano privó a los cristianos de la ἰσοπολιτεία, lo cierto es que todo lo indicado por él concuerda con ese principio; también, desde luego, la relegación relativa a la función judicial.

No cabe duda, por otro lado, de que la puesta en práctica del principio en cuestión supuso una forma velada de persecución. Así, por ejemplo, es evidente su presencia en la base de la famosa ley escolar de Juliano: CTh. 13.3.5; Iul. ep. 61c. Dicha ley constituye incluso su manifestación más sobresaliente y mejor estudiada, pero, tratándose de un principio de alcance general y de indudable valor normativo (seguramente un *mandatum* imperial), no hay ninguna razón para pensar que se aplicó únicamente a la selección de los profesores. De hecho, la sospecha de que se impuso el mismo criterio para reclutar a los jueces resulta difícil de soslayar, por lo

que no es inverosímil que la relegación de los cristianos en este ámbito fuera otra de sus consecuencias. En cuanto a esta relegación, ciertamente no existe una prueba equiparable a la que suministran CTh. 13.3.5 y la *ep.* 61c de Juliano para el caso de la enseñanza, pero podemos presumir que una directriz o un criterio imperial del que tenemos constancia por un documento de naturaleza oficial, como la *ep.* 83 al *praeses* Atarbio, sería aplicado de forma generalizada sin necesidad de ulteriores y más concretas determinaciones legales. Frente a este argumento, la ley escolar representa una excepción quizá sólo aparente; una excepción justificada, de todos modos, por el hecho de que lo que hace esa norma, además de exigir probidad a los profesores, es fijar un nuevo procedimiento de selección y nombramiento, cuya novedad consiste en reservar al emperador la decisión última que hasta ese momento había correspondido a las curias. Que la probidad de los rétores, los gramáticos y los sofistas debiera entenderse, desde luego, en el sentido decididamente anticristiano reflejado en la *ep.* 61c no es obstáculo para nuestro razonamiento; en realidad se trata siempre de lo mismo, o sea, del principio o directriz que otorga a los adoradores de los dioses la preferencia en todo tipo de nombramientos.

Nos encontramos, en definitiva, ante una política general de atribución de cargos, dignidades, honores, etc. que no es ya que implicara la exclusión virtual de los cristianos, sino que la pretendía de forma deliberada aunque, eso sí, con la supuesta ventaja de no dar pie a una acusación formal de persecución. El discurso imperial era manifiestamente malévolo, pero no dejaba de tener su lógica y ello le proporcionaba una legitimidad formal cuando menos relativa: así como la piedad hacia los dioses es el mayor de los bienes, el supremo mal es la impiedad. Los cristianos, caídos en la irreligión por ignorancia más que de modo consciente, merecen no tanto odio cuanto compasión; se les debe dar la posibilidad de enmendarse, pero, mientras permanecen en el error —en otras cartas Juliano habla de superstición, locura o ateísmo, o llama a los cristianos parte corrupta de la ciudad—, son la cara misma de la impiedad, aquel mal supremo; de ahí la necesidad

de relegarlos de la milicia, de los puestos de gobierno, de la enseñanza o de la administración de justicia para preservar el bien superior del que depende estrechamente la suerte del Imperio. En el fondo, deseo subrayarlo una vez más, se trata de la misma lógica que preside la aplicación de la ley escolar a los docentes cristianos: no es aceptable que si en Homero, Hesíodo, Demóstenes, Heródoto, Tucídides, Isócrates y Lisias los dioses son guía de toda educación, quienes explican a los jóvenes las obras de esos autores se nieguen a honrar a los dioses; a los que no creen en ellos no se les puede imponer el cambio de sus creencias, pero sí pueden ser situados, y de hecho se los sitúa, ante una elección: abandonar la enseñanza de doctrinas que no les convencen e incluso consideran perjudiciales o enseñar ante todo con el ejemplo y persuadir a sus alumnos de la bondad (religiosa) de los autores citados y de sus doctrinas. Para ello, el primer paso ha de consistir en la emulación de la piedad hacia los dioses de aquellos a los que, en tal caso, los propios profesores cristianos deberán reconocer como sabios.

En mi opinión, el paralelismo con el requerimiento de participación en los sacrificios recordado por Gregorio, por Sozomeno y por el propio emperador como única vía para librarse de la exclusión referida a los tribunales salta a la vista¹⁴. De ahí que estime razonable entender que la queja de los dos primeros —o la vanagloria del tercero— no significan ni presuponen la promulgación de una ley imperial cuyo objeto fuera impedir que los cristianos pudieran formar parte de los tribunales o actuar como jueces de cualquier modo que fuese. Una carta de Juliano de comienzos del 363 (Iul. *ep.* 89b.289a) contiene una frase que podría suministrar, por lo menos en parte, la clave de lo que sucedió realmente. Esa frase dice poco más o menos que del cuidado de la justicia conforme a las leyes civiles se ocupan, como es evidente, los que gobiernan las ciudades. Mi hipótesis es que “*los gobernadores de las ciudades*”, y por tanto los jueces o una gran parte de ellos, son ahora o tienden a ser en su mayoría paganos, lógicamente como consecuencia del

¹⁴ Cfr. Amm., *Res gestae* XXV, 4, 20: *namque et iura condidit non molesta, absolute quaedam iubentia fieri vel arcenia, praeter pauca. inter quae erat illud inclemens quod docere vetuit magistros rhetoricos et grammaticos Christianos, ni transissent ad numinum cultum.*

criterio seguido para su designación conforme a todo lo que he venido exponiendo. Aquí pudo estar el origen de las quejas de Gregorio y Sozomeno, autores que, como hemos visto, refieren un conjunto de restricciones que afligieron a los cristianos pero —con la única y relativa salvedad de la referida a la escuela— no explican separadamente cada una de ellas. Si la frase en cuestión se puede relacionar con la “abolición” de la *episcopalis audientia* no es punto que nos deba preocupar en este momento; por lo que pueda significar, basta dejar constancia de que en la epístola últimamente mencionada —la relativa al gobierno de las ciudades— el emperador establece un neto deslinde de planos y funciones entre gobernadores y sacerdotes.

Por lo demás, si subsiste todavía alguna dificultad, pienso que podría venir únicamente de la propia *ep.* 114, donde, además de indicar que a los obispos ya no se les permite pronunciar sentencias, el emperador recuerda que tampoco pueden “escribir testamentos” ni “apropiarse ilegalmente de las herencias ajenas”. En este caso, la fácil identificación de una constitución imperial previa a la que aludirían estas palabras (CTh. 16.2.4 = C. 1.2.1, del 321), que indicarían la derogación de la misma, puede propiciar un razonamiento del siguiente tenor: la claridad con que se presenta el objetivo, así como las características del mismo (una *lex generalis* de Constantino que otorgó la *testamentifactio* pasiva a las iglesias locales y atenuó el rigor formal de los testamentos en su favor), parecen postular la promulgación efectiva de una ley con la que Juliano derogó la de su tío. Pero entonces, si esto se acepta, ¿por qué debería ponerse en duda la promulgación de otra ley específica sobre los cristianos y los tribunales, o incluso sobre la *episcopalis audientia*? Dos razones aconsejan no avanzar por este camino. En primer lugar, el argumento que he bosquejado consiste en apadrinar una hipótesis y utilizarla para apoyar otra, pero sin obtener con ello, respecto de ninguna de las dos, cualquier ganancia en términos de certeza. Y en segundo lugar, de una ley juliana supuestamente derogatoria de la citada *lex generalis* de Constantino no ha quedado más huella que la oscura alusión de la *ep.* 114 que invitaría a presumir su

existencia. Por lo tanto, menos aún que de la asimismo supuesta ley de Juliano sobre los cristianos y los tribunales, pues en cuanto a esto último se puede conjeturar por lo menos —aunque es evidente que mi explicación no va por ahí— que la causa de los reproches de Gregorio y Sozomeno debía de encontrarse en una tal ley. Y puesto que hablo de reproches formulados por los escritores cristianos: ¿habrían dejado de manifestar éstos su descontento con una ley que cegara una fuente de recursos tan importante para las iglesias locales como las adquisiciones *mortis causa*?, ¿les habría sido indiferente la ofensiva insinuación del Apóstata de que los obispos utilizaban su ascendiente espiritual para dirigir las últimas voluntades de los fieles en beneficio de sus iglesias?

Para terminar esta parte de la exposición, que me parece la más importante, resumo mi idea general. Juliano presumía de tolerancia y cada uno es libre de pensar acerca de esto lo que mejor le parezca; en cambio, acusar al Apóstata de parcialidad sería un grave error: él no quiso nunca ser neutral. Sin embargo, el fracaso rotundo con que se había saldado la cruenta persecución de un Diocleciano, el gran avance experimentado por el Cristianismo bajo Constantino y sus hijos y la conveniencia de marcar distancias respecto de las medidas antipaganas y el sectarismo filoarriano de Constancio II, su inmediato predecesor, todo esto reclamaba de la inteligencia política del emperador la adopción de un método diferente, menos tosco y de más moderado aspecto a la vez que coherente con el supuesto irrenunciable de que el error puede ser soportado —es decir, tolerado—, pero nunca admitido en pie de igualdad con la verdad ni aún mucho menos favorecido. El error era el Cristianismo y la adoración de los dioses era la verdad: la difusión de este concepto bajo el marchamo de doctrina oficial patrocinada por el soberano debió de ser suficiente para producir con cierta rapidez una “*paganización*” de los puestos de la administración en general que resultó en marginación de los cristianos.

4. *EPISCOPALIS AUDIENTIA, IUDICES PEDANEI Y CONSTITUTIO IULIANI DE POSTULANDO*

Me parece oportuno completar mi exposición examinando esa hipótesis singular que antes he dejado apuntada, y según la cual Juliano el Apóstata sí suprimió la *episcopalis audientia*, aunque una *episcopalis audientia* que había recobrado su naturaleza arbitral desde que ya en tiempos del propio Constantino, o de sus hijos y sucesores, fuera derogada la Sirm. 1 con su admisión de la *provocatio* unilateral al obispo.

Pongo entre paréntesis toda consideración acerca de esa temprana derogación del edicto del 333, de la que no hay prueba alguna, y me pregunto directamente: ¿suprimió Juliano no ya la jurisdicción, sino el arbitraje episcopal? Una pregunta tan sorprendente en principio se plantea a raíz de la relación entrevista por Klaus Bringmann entre la supresión de la *episcopalis audientia* y una ley de 28 de julio del 362 que subraya la conveniencia de nombrar jueces pedáneos para el conocimiento de los *negotia humiliora*: CTh. 1.16.8¹⁵. Usando las palabras de Bringmann, esa relación se puede enunciar de este modo: el Apóstata eliminó “los tribunales episcopales” tan pronto como pudo y, como consecuencia de tal decisión, se produjo una situación “que debía resolverse... con la facultad otorgada a los gobernadores de nombrar jueces subalternos”. Si se observa bien, de aquí se deduce una determinada imagen de la función que habían venido ejerciendo los obispos y de la cual, supuestamente, se ven desplazados ahora. Imagen que se perfila con la apostilla *hoc est qui negotia humiliora disceptent* incluida en el texto de la ley del 362: si con arreglo a esta frase los *iudices pedanei* se encargan de decidir en calidad de árbitros (*discepto*) asuntos de mínima importancia (*negotia humiliora*), se puede suponer legítimamente que los juicios episcopales tenían más o menos las mismas características. Además, según

¹⁵ CTh. 1.16.8. IMP. IULIANUS A. SECUNDO PRAEFECTO PRAETORIO. *Quaedam sunt negotia, in quibus superfluum est moderatorem expectari provinciae: ideoque pedaneos iudices, hoc est qui negotia humiliora disceptent, constituendi damus praesidibus potestatem.* DAT. V KAL. AUG. ANTIOCHIAE MAMERTINO ET NEVITTA CONSS. Versión epigráfica en CIL III, 459.

Bringmann, la *Constitutio Iuliani de postulando*¹⁶ promulgada seis meses después, en enero del 363, se dirigía también principalmente contra los cristianos, en este caso en el ejercicio de la abogacía.

¿Qué supone esa tesis para el estudio de la *episcopalis audientia* bajo el reinado del Apóstata? Señala otro autor (Olivier Huck) que la famosa frase de la carta de Juliano a los habitantes de Bostra (a los obispos “*ya no se les permite pronunciar sentencias*”) podría encerrar, en el contexto de una audiencia episcopal *inter volentes*, una referencia a la constitución del 362 (CTh. 1.16.8), y lo explica diciendo que esa ley alentaba simplemente el recurso a los *iudices pedanei*, esos subalternos desprovistos de *iurisdictio* y encargados por los magistrados de oír a título de árbitros las causas de menor importancia. Las quejas de Gregorio Nacianceno y Sozomeno se deberían a esa nueva y “*desleal*” competencia de los *iudices pedanei*, dice también Huck, quien de todos modos olvida que las decisiones episcopales seguirían conservando el carácter ejecutivo que según él venían teniendo desde la primera ley de Constantino.

Por lo que a mí respecta, mucho me temo que el asunto carece de cualquier entidad. De todos modos, ¿realmente tiene algún sentido la pretendida conexión entre la hostilidad imperial hacia la *episcopalis audientia* y la ley sobre los *iudices pedanei*? Las explicaciones más recientes de esta constitución no permiten ni siquiera imaginarlo: al menos desde Diocleciano, los gobernadores provinciales tenían la potestad de delegar las causas menos graves en jueces subalternos; esto no es por tanto ninguna novedad ni hay modo de relacionarlo con la legislación sobre los juicios episcopales, evidentemente posterior. La ley juliana habría intentado facilitar a los gobernadores el ejercicio de aquella potestad, quizás incluso les habría dado la posibilidad de constituir un cuerpo estable de jueces subalternos: *pedaneos iudices... constituendi praesidibus damus potestatem*. En cualquier caso, igual que sucede con otras constituciones del Apóstata, la relativa a los jueces

¹⁶ Cfr. las ll. 25-26: *eos autem [scil. patronos] optimos eligi velimus, animo prius, deinde facundia. Nam studiorum secunda gloria est, prima mentium.*

pedáneos se propone la racionalización y la aceleración del procedimiento, objetivo que persigue prolongando una línea iniciada por Diocleciano y sin ninguna intención preconcebida de interferir en la práctica de los juicios episcopales. Por las mismas razones me parece del todo improbable que las quejas de Gregorio y Sozomeno, como tampoco la famosa frase de la epístola de Juliano a los bostrianos, puedan haberse referido a un asunto tan nimio como éste. La legislación posterior no registra ningún cambio en la materia; lejos de ello, la ley juliana se incorpora al Código Teodosiano —y casi un siglo después al Código de Justiniano: C. 3.3.5— sin dar muestras de incompatibilidad con el funcionamiento de la *episcopalis audientia* bajo la regulación existente sobre ella en cada momento.

¿Qué decir por último de la *Constitutio Iuliani de postulando*; o sea, sobre su exigencia de que los abogados sean elegidos *animo prius, deinde facundia* (ll. 25-26), cuya orientación anticristiana supone igualmente Bringmann? En general, los intérpretes no dan demasiada importancia a esta presunta motivación ni tampoco relacionan el criterio selectivo indicado con la abolición de los tribunales episcopales, todo ello en el marco de un plan supuestamente dirigido a excluir a los cristianos de la administración de justicia. La semejanza terminológica con la ley escolar de junio del 362 es innegable¹⁷, pero no tan expresiva que permita basar una conclusión de ese detalle. Por otro lado, la precisión de elegir a los mejores, *animo prius, deinde facundia*, tiene que ver con la fijación del número máximo de abogados adscritos al tribunal del prefecto de la ciudad de Roma, y se plantea como medida necesaria para corregir una situación en la que, según afirma el el texto de la *Constitutio de postulando*, la profesión de orador, nacida para enseñar la verdad, parece haberse vuelto en contra de ella. Tampoco esta observación tiene en sí misma nada que ver con los cristianos. Con todo, habida cuenta del estrecho contacto de la abogacía con el funcionariado y la administración, seguramente no se debe excluir que también los abogados cristianos sufrieran el impacto negativo

¹⁷ CTh. 13.3.5: *Magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia*; Const. Iul. de post., ll. 25-26: *eos autem [scil. patronos] optimos eligi velimus, animo prius, deinde facundia*.

de la aplicación de la pauta de preferir a los paganos enunciada oficialmente por el emperador en su carta al *praeses* Atarbio. En estas condiciones, decidir si responde o no a dicha pauta la valoración de la calidad de *optimus* de un individuo en función primero de su *animus* y sólo después de su elocuencia es casi una cuestión de gusto personal.

En cualquier caso, siempre que hubiera que aceptar la orientación anticristiana de ambas medidas, se me ocurre un posible enlace entre la *Constitutio de postulando* y la ley del 362 relativa a los *iudices pedanei* (CTh. 1.16.8). La conexión vendría dada por la intención de impedir que los cristianos fueran admitidos como *optimi* en la abogacía y que lograran, por este camino indirecto, acceder después a los puestos de jueces subalternos. La dificultad estriba, de todos modos, en que la *Constitutio de postulando* no menciona explícitamente a los *iudices pedanei* y no hay razón ninguna para pensar que se refiere a ellos de forma tan extraña; quiero decir, de forma implícita pero a la vez especial.

BIBLIOGRAPHY

ARINA, P., «La legislazione di Giuliano», en *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli* 96 (1985).

BANFI, A., *Habent illi iudices suos. Studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origini del privilegium fori in diritto romano e bizantino*, Milano, 2005.

BRINGMANN, F. K., *Juliano*, Barcelona, 2006.

BUENACASA, C., «La persecución del emperador Juliano a debate: los cristianos en la política del último emperador pagano (361-363)», en *Cristianesimo nella Storia* 21/3 (2000).

CARRIÉ, J. M., «Julien législateur: un mélange des genres?», en *Antiquité Tardive* 17 (2009).

CIMMA, M. R., *L'episcopalis audientia nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Torino, 1989.

CIMMA, M. R., «A proposito delle *Constitutiones Sirmondianae*», en *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 10 (1995).

CUENA BOY, F., *La episcopalis audientia. La justicia episcopal en las causas civiles entre laicos*, Valladolid, 1985.

DRAKE, H. A., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2000.

ENSSLIN, W., «Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung», en *Klio* 18 (1922-1923).

GERMINO, E., *Scuola e cultura nella legislazione di Giuliano l'Apostata*, Napoli, 2004.

HARRIES, J., «Julian the lawgiver», en N. Baker-Brian y S. Tougher (ed.), *Emperor and Author. The Writings of Julian the Apostate*, Swansea, 2012.

HUCK, O., «A propos de CTh 1,27,1 et CSirm 1. Sur deux textes controversés relatifs à l'*episcopalis audientia* constantinienne», en *Zeitschrift der Savigny Stiftung. Romanistische Abteilung* 120 (2003).

HUCK, O., «La 'création' de l'*audientia episcopalis* par Constantin», en J.-N. Guinot y F. Richard (ed.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou "concordat" ? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris, 2008.

MORESCHINI, C., «Gregorio Nazianzeno e la persecuzione anticristiana de Giuliano l'Apostata», en A. Quacquarelli e I. Rogger (cur.), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna, 1985.

PRICOCO, S., «L'editto di Giuliano sui maestri (CTh. 13, 3, 5)», en *Orpheus* 1 (1980).

RINOLFI, C., «Episcopalis audientia e arbitrato», en *Diritto e Storia* 8 (2009).

SIRKS, A. J. B., «The *episcopalis audientia* in Late Antiquity», en *Droit et cultures* [Online, URL: <http://droitcultures.revues.org/3005>] 65 (2013).

VESSEY, M., «*The origins of the Collectio Sirmondiana: a new look at the evidence*», en J. Harries e I. Wood (ed.), *The Theodosian Code. Studies in the imperial law of late antiquity*, London, 1993.

VISMARA, G., *Episcopalis audientia. L'attività giurisdizionale del vescovo per la risoluzione delle controversie private tra laici nel diritto romano nella storia del diritto italiano fino al secolo nono*, Milano 1937.

VISMARA, G., *La giurisdizione civile dei vescovi (secoli I-IX)*, Milano, 1995.