



LOS ORÍGENES DEL
CRISTIANISMO EN *CORDUBA*
(SIGLOS III Y IV)



Raquel M^a Alors Reifs



TESIS DOCTORAL
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA
2023

Directores:

Prof. Dr. Pedro J. Lacort Navarro

Prof. Dr. Enrique Melchor Gil

TITULO: *LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO EN CORDUBA (SIGLOS III y IV)*

AUTOR: *Raquel María Alors Reifs*

© Edita: UCOPress. 2023
Campus de Rabanales
Ctra. Nacional IV, Km. 396 A
14071 Córdoba

<https://www.uco.es/ucopress/index.php/es/ucopress@uco.es>



TÍTULO DE LA TESIS: Los orígenes del cristianismo en *Corduba*: siglos III y IV

DOCTORANDO/A: Raquel María Alors Reifs

INFORME RAZONADO DEL/DE LOS DIRECTOR/ES DE LA TESIS

(se hará mención a la evolución y desarrollo de la tesis, así como a trabajos y publicaciones derivados de la misma).

La doctoranda ha desarrollado su trabajo de investigación satisfactoriamente, siguiendo las pautas marcadas por los directores en atención a la rigurosa aplicación del método histórico y cubriendo ordenadamente las distintas tareas, en las fases establecidas para la consecución de los objetivos propuestos:

-Recopilación de las fuentes literarias alusivas a la temática de estudio, procediendo a la sistematización de los testimonios.

-Vaciado de los diferentes catálogos epigráficos existentes en versión papel: *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL), *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía* (CILA) e *Hispania Epigraphica* (HEp).

-Vaciado de los catálogos epigráficos más específicos, dedicados a epigrafía cristiana: *Inscriptiones Hispaniae Christianae* (IHC) o *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda* (ICERV).

-Del mismo modo, trabajó con las bases de datos informáticas proporcionadas por los proyectos *Hispania Epigraphica*, *Epigraphik-Datenbank Clauss/Slaby* (EDCS) y *Carmina Latina Epigraphica Hispaniae* (CLEHis).

-Revisión y vaciado de la literatura científica relativa al tema: ha considerado toda la producción bibliográfica que, tanto de manera general como específica y atendiendo a criterios propiamente históricos, arqueológicos y epigráficos, permitiese desarrollar el conocimiento acerca de los primeros tiempos del cristianismo en las *Hispaniae*, *Baetica* y *Corduba*.

-En conexión con lo anterior, ha procedido a la consulta de la Base de Datos del Patrimonio Inmueble de Andalucía (BDI), herramienta del Instituto Andaluz de Patrimonio, a través de la cual ha tratado de documentar elementos la cultura material tardoantigua en el entorno de Córdoba.

-Una vez resueltos los anteriores pasos y como aspecto consustancial a toda investigación de carácter científico, ha procedido al análisis crítico e interpretación razonada de la documentación obtenida, confrontando los resultados con la bibliografía científica recogida.

-Por último, ha procedido a la elaboración de la síntesis histórica, con resultado satisfactorio.

Por todo ello, se autoriza la presentación de la tesis doctoral.

Córdoba, 1 de junio de 2023

LACORT
NAVARRO
PEDRO JOSE
- 30411041G

Firmado
digitalmente por
LACORT NAVARRO
PEDRO JOSE -
30411041G
Fecha: 2023.06.01
11:00:32 +02'00'

Fdo.: Prof. Dr. Pedro J. Lacort Navarro

MELCHOR
GIL ENRIQUE
- 30477243N

Firmado digitalmente por
MELCHOR GIL ENRIQUE -
30477243N
Nombre de reconocimiento (DN):
c=ES,
serialNumber=IDCES-30477243N,
givenName=ENRIQUE,
sn=MELCHOR GIL, cn=MELCHOR
GIL ENRIQUE - 30477243N
Fecha: 2023.06.01 10:25:19 +02'00'

Fdo.: Prof. Dr. Enrique Melchor Gil

LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO EN CORDUBA

(SIGLOS III y IV).

**(THE ORIGINS OF CHRISTIANITY IN CORDUBA (THIRD AND
FOURTH CENTURIES)).**

PROGRAMA DE DOCTORADO PATRIMONIO.

DOCTORANDA: RAQUEL MARÍA ALORS REIFS.

DIRECTORES: Prof. Dr. PEDRO J. LACORT NAVARRO.

Prof. Dr. ENRIQUE MELCHOR GIL.

AÑO: 2023.

AGRADECIMIENTOS

Al finalizar un trabajo tan intenso como es la realización de una Tesis Doctoral, te abordan diversas sensaciones, porque es un reto único en la trayectoria no solo académica, sino vital de una persona. Pero, entre ellas, destaca una que jamás hay que olvidar: en este trayecto nunca me he sentido o he estado sola, ni en el ámbito profesional, ni en el personal. Por este motivo, es para mí necesario y muy grato dedicar unas breves palabras de agradecimiento a quienes me han acompañado y ayudado en esta andadura.

En primer lugar, quiero agradecer a los directores de esta Tesis Doctoral, los profesores doctores D. Pedro José Lacort Navarro y D. Enrique Melchor Gil, el aceptarme como doctoranda, orientarme en la realización del trabajo y en mi formación como investigadora, así como, en general, apoyarme en todo momento a lo largo de estos años, que, gracias a la labor de ambos, han supuesto para mí una experiencia muy enriquecedora.

Quiero igualmente agradecer al Área de Historia Antigua de la Universidad de Córdoba el haberme acogido primero como alumna interna, luego como investigadora contratada y también profesora colaboradora honoraria. Mi agradecimiento, pues, a todos y cada uno de los miembros de la citada Área.

Por último, quiero manifestar mi profundo agradecimiento a mi familia: a mis padres por haberme educado con esmero y posibilitado seguir el camino académico que elegí; la culminación de mi licenciatura y doctorado no hubiera sido posible sin contar con la confianza que en mí depositaron y con su impagable apoyo; y también a mi marido y a mis dos hijos, a él por su comprensión, ayuda y respeto a mi quehacer investigador y docente, y a ellos por la paciencia demostrada, aún siendo pequeños, cuando cedían parte del tiempo de estar juntos para permitir mi dedicación al trabajo. Estos valores que mi familia atesora me facilitaron, sin duda, superar cualquier adversidad que surgiese en el camino y llegar al final del mismo.

De corazón, a todos ellos muchas gracias.

RESUMEN

En este trabajo se trata de profundizar en el conocimiento de los primeros tiempos del cristianismo en *Corduba*, concretamente los siglos III y IV. Partiendo del análisis de las escasas fuentes literarias, la documentación epigráfica y los testimonios arqueológicos, se ofrece una visión de la que fue una ciudad en transición entre la *civitas* romana clásica y la *civitas christiana* y del papel desempeñado en dicha transformación por el cristianismo. Se estudian distintos factores de la *ecclesia cordubensis* de entonces: territorio diocesano, episcopologio –haciendo especial hincapié en la descollante figura del obispo Osio–, aristocracia, mujer y la determinante figura de los mártires, así como la realidad económica eclesiástica y la incidencia del cristianismo en la topografía cultural y funeraria urbanas, con especial atención al conjunto arqueológico de Cercadilla, interpretado como sede del *vicarius* de la *dioecesis Hispaniarum* y, posteriormente, como centro cristiano de culto martirial en conmemoración de San Acisclo.

ABSTRACT

This work tries to deepen the knowledge of the early days of Christianity in *Corduba*, specifically the 3rd and 4th centuries. Based on the analysis of the few literary sources, the epigraphic documentation and the archaeological testimonies, it offers a vision of what was a city in transition between the classical Roman *civitas* and the *civitas christiana*, and the role played in said transformation by Christianity. Different factors of the *ecclesia cordubensis* of that time are studied: diocesan territory, episcopology –with special emphasis on the outstanding figure of Bishop Osio–, aristocracy, women and the determining figure of the martyrs, as well as the ecclesiastical economic reality and the incidence of Christianity in the urban cult and funerary topography, with special attention to the archaeological complex of Cercadilla, interpreted as the seat of the *vicarious* of the *dioecesis Hispaniarum* and, later, as a Christian center of martyrial worship in commemoration of San Acisclo.

Contenido

Introducción: objetivos generales.....	8
Antecedentes y objetivos específicos	10
Metodología.....	15
Estructura del trabajo.....	16
Cap. I: El cristianismo en <i>Baetica</i>	19
1. Los orígenes.....	19
2. Iglesias locales e Iglesia universal preconstantinianas: persecuciones, <i>Ecclesia Martyrum</i>	34
3. Constantino I, <i>totius orbis imperator: Pax Christi, Ecclesia Triumpham</i> , predominio de la teología	49
4. La Iglesia postconstantiniana hasta Teodosio I: <i>Constitutio Cunctos Populos</i>	53
5. Iglesia, poder y ordenación territorial.....	55
6. Ortodoxia y heterodoxia	63
Cap. II: El cristianismo en <i>Corduba</i> : primeros testimonios.....	67
Cap. III: El cristianismo en la sociedad de <i>Baetica</i> : paganismo y judaísmo en <i>Corduba</i> ; resistencias y pervivencias.....	77
1. Paganismo.....	77
2. Judaísmo	94
Cap. IV: <i>Ecclesia cordubensis</i>	100
1. Geografía eclesiástica: sede y territorio.....	100
2. Obispo: <i>pater ecclesiae, pater civitatis</i>	107
3. Episcopologio	124
3.1 Severo.....	126
3.2 Grato y Beroso	131
3.3 Osio	132
3.3.2. Familia y formación	135

3.3.3. <i>Consecratio episcopalis</i>	140
3.3.4 Concilio de <i>Iliberri</i>	141
3.3.5 La “Gran Persecución” (303-305): Osio confesor de la fe.....	143
3.3.6 Osio y el Imperio: Constantino I, Constante I y Constancio II ..	145
3.3.7 Constantino I. Concilio de Nicea.....	146
3.3.8 Constante I. Concilio de <i>Serdica</i>	157
3.3.9 Constancio II. <i>Sirmium</i>	162
3.3.10 Últimos días y muerte de Osio	172
3.3.11 Epílogo	184
3.4 Higinio. Luciferianismo y Priscilianismo	186
3.5 Gregorio	199
4. La aristocracia en el Occidente cristiano	201
5. La mujer en el Occidente cristiano	202
6. Los mártires	208
7. Economía eclesiástica	212
Cap. V: Cristianización del espacio urbano de <i>Corduba</i> : hacia la <i>civitas christiana</i>	214
1. Transformaciones en <i>Colonia Patricia</i>	214
2. Topografía cultural cristiana	221
2.1 El conjunto monumental de Cercadilla	221
2.1.1 Origen y primera función: hipótesis planteadas	221
2.1.2 Sede del <i>vicarius</i> de la <i>Dioecesis Hispaniarum</i>	233
2.1.3 El poder de la <i>Ecclesia Cordubensis</i> : centro de culto martirial .	252
2.2 Posible edificio cultural cristiano en el <i>suburbium</i> occidental de Corduba	262
2.3 Posible <i>martyrium</i> en el anfiteatro	265
3. Topografía funeraria cristiana.....	267
4. Manifestaciones artísticas	270

5. Cristianismo y urbanismo en la <i>Corduba</i> del siglo IV: la cuestión del <i>episcopium intra moenia</i>	272
Conclusiones	281
Anexos.....	311
Fuentes literarias	311
Fuentes epigráficas	325
Fuentes jurídicas	326
Bibliografía.....	327

Introducción: objetivos generales

Nuestro trabajo se inserta en la línea de investigación sobre la Antigüedad Tardía o Tardoantigüedad. Como es sabido, esta expresión presenta unos límites temporales diversos y un contenido polisémico, según el diferente criterio de los distintos investigadores. En nuestro caso, aplicada a Hispania/*Hispaniae*, entendemos por Antigüedad Tardía o Tardoantigüedad el período de tiempo comprendido entre la llamada “crisis del siglo III” y el comienzo del siglo VIII, cuando tuvo lugar la presencia islámica en la Península Ibérica. Aunque se observan ciertos indicios a fines del siglo II, fue desde el mencionado siglo III, sobre todo desde sus años centrales, cuando se desarrolló en el mundo romano una paulatina reorganización, una progresiva adaptación de sus estructuras básicas a las nuevas circunstancias históricas que se iban sucediendo. Tal proceso dio lugar en nuestra Península, a partir de fines del siglo V o comienzos del VI, a una gradual configuración de sistemas organizativos diferentes al sistema imperial romano clásico, especialmente a raíz de la llegada de los pueblos *barbari*. A diferencia de los postulados del paradigma tradicional, se considera hoy que durante el siglo III no se produjo la concluyente ruptura del sistema imperial romano, de tal modo que en el siglo IV encontramos una sociedad hispanorromana básicamente continuadora de los fundamentos estructurales de la precedente realidad altoimperial –curias ciudadanas, circuitos mercantiles, mercados...– a lo que habríamos de añadir junto las progresivas y lógicas transformaciones producto del transcurrir del tiempo y de la adaptación a la evolución de las circunstancias en cada momento¹. Desde los años ochenta del pasado siglo esta etapa tardoantigua ha venido suscitando un creciente interés, hasta consolidarse y reivindicarse como una fase histórica con personalidad propia en el contexto de una tradición académica predominantemente clásica y medieval. Tal proceso de

¹ Cf. R. SANTANA, “El concepto de Tardoantigüedad. Revisión historiográfica y problemas metodológicos”, *Convergencia y transversalidad en Humanidades. Actas de la VII Jornadas de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Alicante* (Alicante, 6 y 7 de abril de 2017), Murcia, 2018, p. 201.

autoafirmación fue acertadamente definido por Andrea Giardina como la “esplosione di tardoantico”².

Por otro lado, todos los historiadores coinciden en señalar la aparición del cristianismo como factor fundamental, que no único, en el desarrollo de toda una serie de transformaciones, que irán verificando paulatinamente profundos cambios en la *civitas romana* tardoantigua³. Precisamente, en esta específica línea historiográfica, el paleocristianismo, se incardina igualmente el contenido de nuestra tesis. En ella hemos abordado la cuestión de los orígenes del cristianismo en *Corduba*, tratando no solo de definir de manera secuencial tal fenómeno, sino también de ahondar en el papel que, como agente catalizador, desempeñó el cristianismo a lo largo de los siglos III y IV en el inicio del lento proceso de transición de la *civitas romana*, *Colonia Patricia*, a la *civitas christiana*, *Corduba*. Una transición de profundo calado, que terminó por afectar, ya entrado el siglo VI, a todos los órdenes de la sociedad de la época: además de al panorama urbanístico, a la propia estructura social, naturalmente a la religiosidad y a los parámetros ideológico-culturales, al poder y la administración, a las costumbres, etc. En definitiva, una transformación de la *civitas* en la que no quedó al margen ningún aspecto, fuese de carácter público o privado, de la *societas cordubensis*⁴.

² A. GIARDINA, “Esplosione di tardoantico”, en G. Mazzoli y F. Gasti (eds.), *Prospective sul tardoantico, Atti del Convegno di Pavia (27-28, noviembre, 1997)*, 1999, pp. 9-30 = *Studi Storici* 40, 1999, pp. 157-180. Una reflexión historiográfica sobre el concepto de Antigüedad tardía en M. V. ESCRIBANO, “El concepto de decadencia y la Antigüedad tardía”, *Saldvie: Estudios de prehistoria y arqueología*, 11-12, 2011-2012, pp. 135-145. *Id.*, “¿Decadencia romana y Antigüedad tardía? Los términos del debate historiográfico actual”, en M. ROMERO (coord. y ed.), *La caída del Imperio Romano. Cuestiones historiográficas*, Stuttgart, 2016, pp. 177-190.

³ GONZÁLEZ BLANCO, A., BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (eds.), “Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano”, *Antigüedad y Cristianismo, Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, n° VII, 1990.

⁴ En la actualidad nadie duda de la extraordinaria influencia del cristianismo en el proceso transformador de la sociedad romana de la Antigüedad Tardía; cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana. Cristianización y organización eclesiástica de una capital provincial romana (siglos III al VII)*, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2010, p. 22.

Antecedentes y objetivos específicos⁵

El tema que nos proponemos desarrollar se ve condicionado por la escasez de fuentes. En lo que se refiere a las literarias, la atención de los historiadores latinos de entonces estaba centrada principalmente en los aspectos que afectaban a la vida nuclear del Imperio y prestaban muy poca o ninguna atención a los asuntos concernientes a los ámbitos provinciales o locales⁶. Tampoco es abundante la documentación epigráfica, aunque nos aporta algunos datos significativos, concernientes sobre todo a la Administración, como veremos.

Ante este panorama, las aportaciones de la arqueología cordobesa resultan fundamentales. En este sentido, en los últimos tiempos se ha producido un incremento sustancial de información, tanto cuantitativa como cualitativamente, lo que nos está permitiendo avanzar en el conocimiento de la dinámica urbanística de nuestra ciudad en esta etapa tan compleja⁷.

Sabemos que en el siglo III se desarrolló en el Imperio romano un profundo proceso de transformación, tradicionalmente definido como la “crisis del siglo III”. La amplia polémica suscitada respecto a este controvertido concepto entre los historiadores ha sido objeto de un exhaustivo y excelente análisis por parte de Géza Alföldy, en su *Nueva Historia Social de Roma*.

⁵ En este apartado, seguimos los criterios que ya expusimos en el trabajo: R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio: una ciudad en transición”, en A. J. REYES (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba, Actas del Congreso Internacional (Córdoba, 2013)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 56-58.

⁶ J. F. RODRÍGUEZ, *Historia de Córdoba. Del amanecer prehistórico al ocaso visigodo* (Córdoba 1988), p. 503. J. L. CAÑIZAR PALACIOS, “Sobre la relevancia de Hispania en el contexto histórico de fines del siglo IV”, propuesta de análisis desde la legislación tardoimperial”, *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 45, nº 2, 2019, pp. 261-294.

⁷ En los últimos años, se ha avanzado considerablemente en la definición de la realidad urbanística y monumental de la Córdoba hispanorromana y en concreto la que aquí nos ocupa, la correspondiente a los siglos III y IV. De la producción bibliográfica correspondiente damos cuenta en el capítulo V, así como en el apartado dedicado a la bibliografía general.

Siguiendo el autorizado criterio de este autor, resulta indudable que a lo largo del siglo III se desencadenó en el Imperio romano un proceso que condujo a la inestabilidad y provocó el cambio acelerado del ordenamiento anterior. Las graves circunstancias y el clima de inseguridad hicieron que el miedo y la angustia se apoderaran de amplios sectores de la población. Por todo ello, Alföldy considera que “estos acontecimientos merecen la denominación genérica de crisis” y que, por tanto, deberíamos contemplar el siglo III como una época caracterizada por una larga y profunda crisis en el Imperio romano. De cualquier manera, esta afirmación requiere ser matizada, pues dicha crisis no se manifestó ni al mismo tiempo, ni sobre todo con la misma intensidad en las distintas partes del Imperio y no destruyó completamente el antiguo orden, reemplazándolo por uno nuevo, sino que conservó muchos elementos del mismo. La crisis afectó a todos los ámbitos de la vida, incluido el que aquí más nos ocupa, el ideológico-moral⁸.

En el origen de esta “crisis” confluyeron una serie de factores de entre los cuales destaca fundamentalmente uno: las debilidades estructurales de un sistema económico basado en la *civitas* más *territorium*⁹, en el cual, las considerables inversiones, sin ulterior rentabilidad, en foros, edificios de representación, templos, teatros, anfiteatros, circos,..., condujeron al agotamiento de la capacidad financiera de muchas *civitates*, cuyas elites urbanas ya no podían asumir los onerosos gastos que implicaba la vida municipal¹⁰. En las provincias de *Hispania*, estas dificultades de tipo económico se perciben ya a mediados del siglo II, cuando las élites ciudadanas

⁸ G. ALFÖLDY, *Nueva Historia Social de Roma*, Sevilla 2012, p. 290. Cf. R. M. ALORS E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio: una ciudad en transición”, en A. J. REYES (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba, Actas del Congreso Internacional (Córdoba, 2013)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 56-57. G. ALFÖLDY, *Nueva Historia Social de Roma*, Sevilla 2012, p. 290.

⁹ G. ALFÖLDY, *Nueva Historia... op. cit.*, p. 273. CH. WITSCHHEL, “Hispania en el siglo III”, en J. ANDREU *et alii* (eds.), *Hispaniae. Las provincias hispanas en el mundo romano*, Tarragona, Institut Català d'Arqueologia Clàssica, 2009, pp. 473-503.

¹⁰ *Ibidem*.

empiezan a mostrar indudables síntomas de agotamiento¹¹. “En definitiva, una debilidad estructural, que condicionó la inexorable transformación de las *civitates* mediante su progresiva, lenta y completa reestructuración”¹².

Tomando en consideración el panorama urbanístico que nos ofrece la Arqueología, que en su momento analizaremos, no cabe duda de que la *Corduba* de los siglos III y IV ha de ser definida como una ciudad en transición, una ciudad que ni se crea ni se destruye¹³, “sino que inicia el camino de su transformación, condicionada por las circunstancias que caracterizaron en general a esta época de profundos cambios en el Mundo Romano. No todas las ciudades béticas, hispanas o de otras provincias del Imperio experimentaron de la misma forma los efectos de la “crisis del siglo III”; partiendo de su mayor o menor entidad y vitalidad, comenzaron a desarrollar un largo y lento proceso de reestructuración y revitalización”¹⁴. Durante dicha transición, *Corduba*, como veremos a través de la Epigrafía, continuó siendo por mucho tiempo un

¹¹ *Id.*, “Hispania bajos los Flavios y los Antoninos: consideraciones históricas sobre una época”, en M. MAYER, J. M. NOLLA, J. PARDO (eds.), *De les estructures indígenes a l'organització provincial romana de la Hispania citerior. Homenatge a Josep Estrada i Garriga*, Barcelona, 1998, pp. 11 y ss. Igualmente, habría que tomar en consideración otras circunstancias: por un lado, el hecho de que las más poderosas familias de los ámbitos provinciales, entre ellas las de Hispania, cuando accedían al *ordo* senatorial, retiraban de sus *civitates* de origen sus patrimonios particulares, que resultaban fundamentales para la prosperidad de éstas, y los invertían en Italia o en la misma Roma, en donde establecían su residencia (*Ibidem*, p. 30); y, por otro, la notable disminución de las actividades económicas que en beneficio de las ciudades desarrollaban los más adinerados libertos (G. ALFÖLDY, *Nueva Historia...*, *op. cit.*, p. 273).

¹² R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, pp. 57-58.

¹³ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética durante la Antigüedad Tardía. Persistencias y mutaciones locales en relación con la realidad urbana de las regiones del Mediterráneo y del Atlántico*, Granada 2008, p. 244.

¹⁴ R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, pp. 83-84.

importante centro administrativo y, aún después de perder tal condición, siguió contando entre las principales urbes del sur peninsular¹⁵.

A tenor de lo dicho y de la ya apuntada consideración del cristianismo como principal, no único, agente catalizador de la metamorfosis de la *civitas romana*¹⁶, procederemos pues a la reconstrucción histórica de los hechos concernientes al tema de nuestro interés, en el marco temporal ya expresado, y, siguiendo la línea marcada por investigaciones precedentes¹⁷, trataremos de ofrecer la más completa panorámica sobre los orígenes y primera expansión del cristianismo en *Corduba*, teniendo como objetivos específicos del trabajo el esclarecimiento de los siguientes aspectos definidores de aquella presencia cristiana y su influjo en el cambiante devenir de la ciudad:

- Llegada e implantación del cristianismo en *Corduba*.
- La incidencia de las persecuciones.
- Las resistencias y pervivencias: paganos y judíos.
- La génesis de la organización eclesiástica: geografía, factores de promoción (obispo, aristocracia, mujer) y la importancia de los mártires.
- La influyente figura del obispo Osio y el agitado episcopado del obispo Higinio.
- Las herejías: donatismo, arrianismo, priscilianismo.
- La economía eclesiástica.
- La topografía cultural cristiana.

¹⁵ J. F. RODRÍGUEZ, *Historia de Córdoba...*, *op. cit.*, 503.

¹⁶ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 245.

¹⁷ Desde una óptica histórica, sobre la llegada y primeros tiempos del cristianismo en *Corduba*, solo contamos con la obra de M. NIETO CUMPLIDO., “La Iglesia de Córdoba. De los orígenes a la muerte del obispo Higinio (384)”, en M. NIETO CUMPLIDO (coord.), *Historia de las Diócesis españolas. Iglesias de Córdoba y Jaén*, BAC, Madrid-Córdoba 2003, y la ya citada R. M. ALORS ET ALII, “La Córdoba del siglo de Osio: una ciudad en transición”, en A. J. REYES (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba, Actas del Congreso Internacional (Córdoba, 2013)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 56-58.

- El mundo funerario.
- Las manifestaciones artísticas.
- El influjo en el urbanismo: hacia la *civitas christiana*.

Finalmente y aunque consideramos que ha quedado suficientemente explicitado el objetivo de nuestra tesis doctoral, tanto desde un punto de vista general como específico, hemos de hacer hincapié en que nuestro interés se centra exclusivamente en el estudio de los primeros tiempos (siglos III y IV) del cristianismo en la ciudad de *Corduba*, y no en el análisis de las transformaciones que el paganismo/politeísmo romano experimentó en la *Corduba* de los mencionados siglos; lógicamente, tendremos que abordar esta cuestión del desvanecimiento del paganismo/politeísmo, pero de forma tangencial, somera, y siempre que, a nuestro entender, aporte alguna información relevante para el conocimiento del devenir del cristianismo en *Corduba* en el transcurso de los siglos III y IV.

En conexión con esta aclaración programática está nuestro posicionamiento respecto a la temática sobre el declive del paganismo y el avance del cristianismo: entendemos que no es acertada la corriente historiográfica que funde estos dos fenómenos en uno solo –caída del paganismo/politeísmo por irrupción del cristianismo–, sino la que los considera como dos procesos consecutivos y que, como trataremos de demostrar para el caso concreto de *Corduba*, el hundimiento del paganismo/politeísmo, de la religión administrada altoimperial, fue un proceso que se inició con anterioridad al desarrollo de la cristianización y con una causalidad y una casuística complejas, que no estaban determinadas por el triunfo del nuevo credo cristiano¹⁸.

¹⁸ J. C. LÓPEZ-GÓMEZ, *El desvanecimiento del politeísmo romano en Hispania: transformaciones religiosas en el siglo III*, Tesis Doctoral, Univ. Carlos III, Madrid, 2019, 571 pp.: *vid.* cap. 1 Introducción, 1.1 Historiografía sobre el proceso de cambio religioso en la Hispania Tardía, pp. 3-20.

Metodología

Para la consecución de los objetivos propuestos, nuestra tarea se ha desarrollado atendiendo a los siguientes principios metodológicos:

- Recopilación de las fuentes literarias alusivas a nuestra temática de estudio, procediendo a la sistematización de los testimonios.
- Vaciado de diferentes corpus epigráficos: *Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)*, *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía (CILA)* e *Hispania Epigraphica (HEp)*.
- Vaciado de los corpus de epigrafía cristiana: *Inscriptiones Hispaniae Christianae (IHC)* o *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda (ICERV)*.
- Utilización de las bases de datos informatizadas de: *Hispania Epigraphica*, *Epigraphik-Datenbank Clauss/Slaby (EDCS)* y *Carmina Latina Epigraphica Hispaniae (CLEHisp)*.
- Revisión y vaciado de la literatura científica relativa al tema que nos ocupa: hemos considerado toda la producción bibliográfica que, tanto de manera general como específica y atendiendo a criterios propiamente históricos, arqueológicos y epigráficos, nos permitiese desarrollar nuestro conocimiento acerca de los primeros tiempos del cristianismo en las *Hispaniae*, *Baetica* y *Corduba*.
- En conexión con lo anterior, hemos consultado la Base de Datos del Patrimonio Inmueble de Andalucía (BDI), herramienta del Instituto Andaluz de Patrimonio, a través de la cual hemos tratado de documentar elementos pertenecientes a la cultura material tardoantigua en el entorno de Córdoba. En este punto, hemos de decir que los resultados obtenidos distan mucho de ser exhaustivos, debido a la no actualización de la mencionada base de datos.
- Una vez resueltos los anteriores pasos y como aspecto consustancial a toda investigación de carácter científico, hemos procedido al análisis

crítico e interpretación razonada de la documentación obtenida, confrontando los resultados con la bibliografía científica recogida.

- Por último, procedimos a la elaboración de la síntesis histórica.

Estructura del trabajo

Como puede apreciarse en el índice, hemos organizado nuestro trabajo básicamente en dos bloques:

El primero coincide con el contenido desarrollado en el Capítulo I: en él tratamos de ofrecer una sucinta panorámica de lo que pudo ser y cómo la llegada, difusión e implantación del cristianismo en la provincia *Baetica*, tanto por lo que respecta a la procedencia del mismo, como por lo concerniente a la fecha de su primera presencia. Asimismo, pretendemos exponer el devenir del proceso de cristianización de la sociedad bética, tomando en consideración, naturalmente, la evolución social y política coetánea del Imperio romano, desde el fenómeno de las persecuciones a los cristianos hasta el gobierno de Teodosio I y la adopción del cristianismo como religión oficial del Estado, pasando por el trascendental período constantiniano (Constantino I). Igualmente y para finalizar este capítulo, abordaremos el estudio de dos aspectos, a nuestro entender fundamentales, para la mejor comprensión de la realidad del cristianismo en estos tempranos tiempos de su desarrollo (siglos III y IV): la relación Iglesia-poder y su plasmación en la expansión y organización territorial eclesiástica; y el análisis del binomio ortodoxia-heterodoxia, es decir de la problemática generada por las múltiples disputas cristológicas y sus vaivenes, que jalonaron la vida de las comunidades cristianas durante la época estudiada. Y todo ello, como ya apuntábamos, concretado en la realidad de *Baetica*. En definitiva, una síntesis del estado de la cuestión que nos sirva para contextualizar la materia objetivo esencial del presente trabajo: los primeros tiempos del cristianismo (siglos III y IV) en la ciudad de *Corduba*.

El segundo bloque, el más amplio, corresponde lógicamente al desarrollo de la temática que acabamos de indicar y expresa el título de nuestra tesis. Para ello, hemos dividido el contenido en cuatro capítulos (del II al V).

En el Capítulo II hemos presentado los que, a nuestro juicio, pueden ser los primeros testimonios de la presencia cristiana en la ciudad de *Corduba*, analizando dicha documentación en orden a la posible concreción de la fecha de llegada del cristianismo a ella, así como su lugar o lugares de procedencia.

En el Capítulo III analizamos la relación de los primeros cristianos con los elementos paganos y judíos presentes en la sociedad de *Baetica*, y más concretamente, en la medida que posibilitan las fuentes, con aquellos residentes en *Corduba*, haciendo hincapié en las posturas adoptadas por unos y otros en relación con el cristianismo y viceversa. E igualmente, trataremos de definir las consecuencias que de las mismas se derivaron en lo que al mayor o menor avance de la integración social del cristianismo se refiere; por último, consideraremos las pervivencias del paganismo.

En el Capítulo IV estudiamos diversos aspectos de la realidad temprana (siglos III y IV) de la *Ecclesia cordubensis*: 1. el probable territorio que llegó a configurar la *diocesis cordubensis*, siendo *Corduba* la sede episcopal; 2. Los elementos determinantes del desarrollo de la Iglesia en *Corduba*, aquellos que consideramos sus principales factores de desarrollo: el obispo, figura fundamentalísima, y el episcopologio *cordubensis*, todavía escasamente conocido para tan primigenias fechas pero que presenta la descollante figura de Osio; las herejías –donatismo, arrianismo y priscilianismo–, su problemática y su incidencia en la ciudad; el papel desempeñado por la todavía exigua aristocracia cristiana ciudadana y su progresión; el papel de la mujer que, fuera de las estructuras organizativas eclesiásticas, tuvo influencia en los avances de la evangelización en el ámbito privado al que prácticamente se veía recluida; la figura de los mártires, que tanto proselitismo generó hasta la segunda mitad del siglo IV; y finalmente, la todavía débil economía de la *Ecclesia cordubensis*.

En el Capítulo V, nos adentramos en la valoración del avance en la “conquista” cristiana del espacio urbano, basándonos para tal fin y sobre todo en el registro arqueológico cordobés. En este sentido, hemos de decir que, con

luzes y sombras, en los últimos años se ha progresado bastante en el conocimiento de la realidad urbanística *cordubensis*. Dentro de este apartado, destacamos el yacimiento de Cercadilla, de gran interés para el tema que nos ocupa, tanto por lo que encierra para el conocimiento general del período tardorromano de la ciudad, como por lo que supone para la definición de los primeros tiempos del cristianismo en ella, fundamentalmente por la posible y significativa conversión de lo que pudo ser un *palatium* de carácter cívico en un importante centro de culto martirial, lo que constituiría un hecho clave en el contexto de la temprana topografía cultural cristiana cordubense. Tratamos aquí también las escasas manifestaciones artísticas cristianas de estos primeros siglos y las topografías religiosa y funeraria cristianas cordubenses. En resumidas cuentas, en este capítulo intentamos definir el comienzo del progresivo y paulatino proceso en virtud del cual *Corduba*, entonces una ciudad en transición, pasó de *civitas* romana clásica a *civitas christiana*; proceso que a finales del siglo IV estaba aún poco avanzado, siendo todavía muy escaso el grado de implantación urbana del cristianismo cordubense.

Y, para finalizar, exponemos las más destacables conclusiones a que hemos llegado.

Cap. I: El cristianismo en *Baetica*

1. Los orígenes

El interés por los orígenes del cristianismo bético entronca naturalmente con la búsqueda de las raíces cristianas de *Hispania* y, por tanto, padece los mismos problemas: carecemos de documentación que nos permita establecer con certeza el tiempo de la llegada del cristianismo a *Baetica*, así como atribuirle un origen concreto¹⁹. Hemos de tener en cuenta que la llegada del cristianismo a *Hispania*, como a otros lugares del Imperio romano, debió producirse en medio de unas circunstancias complejas, las fuentes del siglo IV indican dos factores que, sin duda, dificultaron el avance social de la fe cristiana: los conflictos internos del propio sistema cristiano, principalmente las controversias cristológicas, y los conflictos con el paganismo²⁰. Tales circunstancias, unidas a la escasez documental²¹, confieren confusión al panorama que pueda definirse de aquellos primeros tiempos del cristianismo en *Hispania* o *Baetica*.

¹⁹ cf. M. SOTOMAYOR, “La llegada del cristianismo a la Península: datos históricos y explicaciones tardías”, en R. URÍAS, E. MUÑIZ (coord.), *Del Coliseo al Vaticano: claves del cristianismo primitivo*, 2005, pp. 213-231. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, “Los orígenes cristianos de la Península vistos por algunos textos del siglo VII”, *Cuadernos de estudios gallegos*, T. 28, n° 86, 1973, págs. 277-284. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Los orígenes del cristianismo hispano: algunas claves sociológicas”, *Hispania Sacra*, vol. 59, n° 120, 2007, pp. 427-458. L. A. GARCÍA MORENO, “Los orígenes del cristianismo en la Bética. De la primera misión a la erección de la sede metropolitana hispalense”, *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, Vol. VIII, 2015, pp. 53-75. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 116. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, pp. 17-26.

²⁰ Cf. J. ARCE, “Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV”, VIII Semana de Estudios Medievales de Estella, *Príncipe de Viana* 32 (124-125), 1971, p. 246.

²¹ Tal escasez ha llevado a algunos autores a definir a la primitiva Iglesia de Hispania como la “Iglesia del silencio”, F. BAJO, “El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania”, *Memorias de Historia Antigua*, n° 5, 1981, p. 205.

1.1.- Antiguas tradiciones sobre el origen del cristianismo hispano, recogidas en la patrística, indican la presencia de cristianos en *Hispania* para época apostólica: así, la predicación de Santiago en nuestra península, el proyectado viaje a ella de San Pablo y, acompañando a éste, la labor evangelizadora llevada a cabo en la misma –llegando por el sur– por los siete “Varones Apostólicos” –Torcuato, Cecilio, Eufrasio, Segundo, Indalecio, Ctesifonte y Hesiquio–, que habían sido ordenados por San Pedro en Roma²². Abundante literatura han generado estos relatos, pero, en resumidas cuentas, para la mayoría de los especialistas no son más que elaboraciones hagiográficas altomedievales, carentes de valor histórico²³.

En dos de las leyendas citadas no nos detendremos²⁴, pero sí en la cuestión relativa a San Pablo, pues aún suscita alguna controversia²⁵. Sobre el

²² Cf. A. GONZÁLEZ BLANCO, “El Cristianismo en la Hispania Preconstantiniana. Ensayo de Interpretación Sociológica”, *Anales de la Universidad de Murcia. Letras*. Vol. 40, 3-4, 1981-82, pp. 64 y 65. M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España romana”, en R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España, vol. I: La Iglesia en la España romana y visigoda*, B.A.C., Madrid, 1979, pp. 150-165. *Id.*, “La llegada del cristianismo a la Península: datos históricos y explicaciones tardías”, en R. URIAS, E. MUÑIZ (coord.), *Del Coliseo al Vaticano: claves del cristianismo primitivo*, Sevilla, 2005, pp. 213 y ss.

²³ Cf. A. UBIETO, *Introducción a la Historia de España*, Barcelona, 1965, pp. 27-28. L.A. GARCÍA MORENO, “San Torcuato y sus compañeros. Los orígenes de una leyenda”, *Europa*, Universidad Nacional de Cuyo, 2000, pp. 23 y ss. F. J. MARTÍNEZ MEDINA, *San Cecilio y San Gregorio: patronos de Granada*, Granada, 2001, pp. 35-36 y 40-41. M. SOTOMAYOR, “Leyenda y realidad en los orígenes del cristianismo hispano” *Proyección: Teología y mundo actual*, nº 154, 1989, pp. 177-198.

²⁴ Sobre la supuesta predicación de Santiago en *Hispania* y los siete “Varones Apostólicos”, Cf. M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España...”, *op. cit.*, pp. 150-156. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Santiago: trayectoria de un mito*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2004.

²⁵ cf. M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España...”, *op. cit.*, pp. 159-165. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 114. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...* *op. cit.*, pp. 17-26. D. ÁLVAREZ, “La tradición de Pablo en Hispania” *Oriente bíblico* 1, 2021, pp. 111-144. C. GODOY, “Les tradicions del viatge de sant Pau a Hispània en la literatura Apócrifa”, en: J. M. GAVALDÁ, A. MUÑOZ, A. PUIG (eds.), *Pau, Fructuós* pp. 167-180 y 179. D. L. EASTMAN, *Paul the Martyr. The Cult of the Apostle in the Latin West*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2011, pp. 148-154. J. MURPHY-O’CONNOR, *Paul. A*

particular, contamos con un dato absolutamente cierto: San Pablo tuvo la intención de realizar un viaje a *Hispania* y contribuir a su evangelización. Él mismo lo afirma en su “carta a los Romanos”, escrita, según el parecer común de los escrituristas, en los años 57-58:

“... y como hace muchos años que siento muchas ganas de haceros una visita, de paso para Hispania..., porque espero veros al pasar y que vosotros me facilitéis el viaje; aunque primero tengo que disfrutar de vuestra compañía. Por el momento, me dirijo a Jerusalén... Concluido este asunto y entregado el producto de la colecta, saldré para Hispania, pasando por vuestra ciudad...”²⁶.

La duda estriba en si realmente llegó o no a cumplir su propósito. Los más de los historiadores tienden a considerar que no, dadas las vicisitudes que jalonaron la vida del *Apostolus Gentium* entre la fecha de la citada epístola y la de su muerte, posiblemente en 67 al ser ejecutado bajo Nerón. De cualquier forma, a lo largo de esos años la realización del programado viaje *Hispania* pudo ser factible²⁷, exceptuando el período de dos años transcurrido entre su detención en Jerusalén y su envío preso a Galilea (57-59 ó 59-60), los otros dos años (60-62 ó 63) que bajo vigilancia estuvo en Roma, y, por último, los aproximadamente tres años entre 64, cuando fue de nuevo apresado en la *Urbs*, y su ya mencionada ejecución en 67.

Dicho viaje pudo, como decíamos, ser factible y, dada la condición de *Hispania* de extremo del Mundo conocido, tendría lógica considerar la “firme voluntad del apóstol de predicar la “buena nueva” de Jesús en ella”, de

Critical Life, Oxford University Press, Oxford-New York 1997, pp. 359-366 y 370, es uno de los pocos especialistas que supone que Pablo realizó su programado viaje a Hispania.

²⁶ *Rom.*, 15, 25-29; texto extraído del *Nuevo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, p. 412, trad. J. MATEOS. G. BRAY, “La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia”. *Nuevo Testamento 6: Romanos*, Madrid 2000, pp. 495-497.

²⁷ Cf. M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España... *op. cit.*”, p. 161. La venida de San Pablo a *Hispania* es aceptada por algunos autores, así, A.C. VEGA, “La venida de San Pablo a España y los Varones Apostólicos”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLIV, Madrid, 1964, pp. 7-78.

“abrazar con su misión los extremos de la *ekoumene*”²⁸. Pero la realidad es que no poseemos ningún dato, ningún documento histórico que nos permita afirmar la presencia de San Pablo en la Península Ibérica, y lo más posible es que las circunstancias ya aludidas de su vida le impidieran cumplir la que quizá hubiera sido su última misión²⁹.

En el contexto de la posible o, más bien, supuesta llegada del referido apóstol a Hispania, otra tradición contempla su visita a *Baetica* y más concretamente a *Astigi*, en donde bautizaría a algunos aristócratas³⁰. Se trata, sin duda, de una leyenda, de una adaptación local del relato paulino³¹, carente de veracidad histórica.

1.2.- Por otra parte, en lo que a *Baetica* en concreto se refiere, comprobamos que ésta no es mencionada en ninguno de los tres documentos literarios más antiguos relativos a la presencia de cristianos en la Península Ibérica³².

Así, en el tratado *Contra los herejes* (entre 182 y 188) de San Ireneo:

“Aunque las lenguas son innumerables en el mundo, el poder de la tradición es uno y el mismo; ni las iglesias fundadas entre los germanos creen ni transmiten otra cosa, ni las de las Iberias, ni las de los celtas, ni las de Oriente, ni en Egipto, ni en Libia, ni las fundadas en medio del mundo...”³³

²⁸ L. A. GARCÍA MORENO, “Los orígenes del cristianismo en la Bética... *op. cit.*”, p. 56.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ J. NOGUERA, “Cristianización de *Astigi*: San Pablo, diócesis astigitana”, *Bimilenario Colonia Augusta Firma Astigi*, Actas del I Congreso sobre la Historia de Écija, (Écija, 1986), Écija, 1988, p. 282.

³¹ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 114.

³² M. NIETO CUMPLIDO., “La Iglesia de Córdoba...”, *op. cit.*, pp. 12-13.

³³ IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 3: W. W. Harvey (Cambridge, 1875), pp. 92-93.

Como vemos, en él solo se alude genéricamente a las iglesias asentadas en “*las Iberias*”, es decir, siguiendo la interpretación toponímica que hacen la mayoría de los especialistas, en la Península Ibérica³⁴.

Lo mismo sucede con el testimonio de Tertuliano en su obra apologética contra los judíos, de comienzos del siglo III. Se trata de un texto de carácter general, en el que entre otros muchos pueblos y regiones se menciona a las *Hispaniae*, pero no a *Baetica*:

“... y los demás pueblos, como los varios pueblos de los gétulos, amplios confines de los mauros, todas las fronteras de las Hispanias, las diversas naciones de las Galias, las regiones de los británicos no alcanzadas por los romanos, pero sometidos a Cristo; y de los sármatas y dacios, y germanos y escitas, y de muchos otros pueblos [...]. En todos estos sitios es adorado el nombre de Cristo...”³⁵

El tercer documento histórico llegado hasta nosotros, “la carta 67 de San Cipriano” –eminente teólogo y obispo de Cartago–, es más explícito que los dos anteriormente mencionados, pero tampoco en él se hace alusión a *Baetica*. Dicha epístola sinodal, firmada por el citado San Cipriano y otros 36 obispos africanos, data de 254 o primera mitad de 255³⁶ y está dirigida al presbítero Félix, a los fieles de *Asturica* y *Legio*, al diácono Elio y a los fieles de *Emerita*. A través de ella, se constata la existencia en las *Hispaniae* de comunidades cristianas plenamente organizadas, contando con obispos, presbíteros y diáconos en *Legio*, *Asturica*, *Emerita* y *Caesaraugusta*, además de otras sedes no citadas expresamente en la carta³⁷.

³⁴ M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España..., *op. cit.*, p. 41. J. COLIN, en su obra *L’empire des Antonins et les martyres gaulois de 177*, Bonn, 1964, identifica “*las Iberias*” del texto de San Ireneo con la *Iberia* del Cáucaso; tal hipótesis no es compartida por la mayoría de los historiadores, cf. M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España..., *op. cit.*, pp. 39-41.

³⁵ *Adversus Iudaeos*, VII 4-5; *Corp. Chr.* 2, p. 1554.

³⁶ Cf. L. DUQUENNE, *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persecution de Dece*, Bruselas, 1972

³⁷ Cf. G. HARTEL, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, III, 2. M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España..., *op. cit.*, pp. 42-49. J. M. SANDÍN, “Una carta que dio mucho juego”, *Argutorio* 33-I semestre 2015, pp. 4-9. R. SALCEDO, *El corpus epistolar*

1.3.- Tampoco se menciona a *Baetica* en ninguno de los documentos que nos informan acerca de las persecuciones llevadas a cabo contra los cristianos en las *Hispaniae*, ordenadas por los emperadores Decio (edicto promulgado en 249-250) y Valeriano (edicto promulgado en 258). Por el contrario, dichos documentos sí nos dan a conocer la repercusión que esas persecuciones tuvieron en otras provincias hispanas³⁸: así el testimonio de la apostasía de los obispos Basíldes y Marcial, con posibles sedes respectivas en *Legio-Asturica* y *Emerita*, que es la más antigua referencia a persecuciones a cristianos en la Península Ibérica³⁹; o el martirio del obispo Fructuoso y de los diáconos Augurio y Eulogio, en *Tarraco*⁴⁰.

Concluimos pues que, a diferencia de otras regiones hispanas, para *Baetica* no contamos con ninguna fuente literaria que nos ofrezca noticias coetáneas de la primera expansión cristiana en su territorio⁴¹.

1.4.- La primera noticia que poseemos sobre la presencia de distintas comunidades cristianas en *Baetica*, entre ellas *Corduba*, la encontramos en un documento perteneciente a una fase relativamente avanzada de la cristianización de la Península Ibérica: las actas del concilio de *Iliberri* (*Elvira*, Granada)⁴², que debió celebrarse en torno a 300 ó 302⁴³ –fecha por la que nos

de Cipriano de Cartago (249-258 d.C.): estructura composición y cronología, Barcelona 2002. M. DÍAZ, *En torno a los orígenes del Cristianismo hispano. Las raíces de España*, Madrid, 1967, pp. 423 y ss.

³⁸ Cf. M. LORENTE, *Las persecuciones contra cristianos de Decio y Valeriano. Dos conflictos generales previos a la gran persecución de Diocleciano*, Murcia, 2020, 115 pp. N. SANTOS, “Decio y la persecución anticristiana”, *Memorias de Historia Antigua*, XV-XVI (1994) pp. 143-181. *Id.*, “Valeriano y la persecución de los cristianos”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua*, nº 8, 1995, pp. 187-217.

³⁹ M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España...”, *op. cit.*, pp. 45-49.

⁴⁰ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana... op. cit.*, pp. 15-55.

⁴¹ Cf. M. NIETO CUMPLIDO., “La Iglesia de Córdoba...”, *op. cit.*, p. 13.

⁴² Cf., M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España...”, *op. cit.*, pp. 81-120 y 131-132.

⁴³ Cf., M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España...”, *op. cit.*, pp. 86-89. *Id.*, “Sobre la fecha del Concilio”, en M. SOTOMAYOR y J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Univ. de Granada, 2005, pp. 137 y ss. L. A. GARCÍA MORENO, “Los

inclinamos— o entre 295 y 314, preferentemente poco antes del 314⁴⁴. Fue el primero que tuvo lugar en la Península Ibérica, concretamente en lo que actualmente se conoce como el Albaicín en Granada⁴⁵. A él asistieron los obispos de *Corduba, Hispalis, Iliberri, Malaca, Tucci, Epagrum, Ossonoba, Emerita, Toletum, Eborac, Caesaraugusta, Legio, Fíblaria, Acci, Castulo, Basti, Mentesa, Urçi, y Eliocroca*; y los presbíteros⁴⁶ de *Urso, Ategua, Epora, Iliturgi, Acinipo, Egabrum, Alauro, Carbula, Aduingi, Barbe, Drona, Solia, Ulia, Corduba, Segalvinia, Tucci, Ossigi, Castulo, Baria, Acci, Urçi y Carthago Nova*⁴⁷. La mayoría eran procedentes del sur. Otros vinieron de *Gallaecia, Lusitania, Tarraconensis y Cartaginiensis*. A la vista de la representación regional en este concilio, podemos afirmar que en los primeros años del siglo IV *Baetica* era una provincia “densamente cristianizada”⁴⁸, quizá, incluso, la más cristianizada de las *Hispaniae*⁴⁹.

Las actas de esta importante reunión sinodal iliberritana, las más antiguas conservadas en la Iglesia universal de un concilio disciplinar, constituyen un documento de extraordinaria importancia para el conocimiento

orígenes del cristianismo en la Bética... *op. cit.*, p. 54, nota 2. J. ORLANDIS, D. RAMOS-LISSÓN, *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, 1986, pp. 27-30. A. PADILLA, *La provincia romana de la Bética (253-422)*, Écija, 1989, p. 74 y n. 473

⁴⁴ L. A. GARCÍA MORENO, “Los orígenes del cristianismo en la Bética... *op. cit.*”, pp. 53-54.

⁴⁵ M. SOTOMAYOR, “Cristianismo primitivo y paganismo romano en Hispania”. *Memorias de Historia Antigua*, nº 5, 1981, p. 177. M. ORFILA, M. ROCA, M. SOTOMAYOR, M. A. MORENO, “‘Iliberri’: estudio de la ciudad íbero-romana ubicada en el barrio del Albaicín, Granada”, en X. DUPRÉ (coord.), *Actas XIV Congreso Internacional de Arqueología: La ciudad en el mundo romano*, Tarragona, 1993, vol. 2, Tarragona 1994, pp. 295-296.

⁴⁶ Personas que han recibido la tercera de las órdenes sacerdotales mayores que otorga la iglesia y que tienen entre sus funciones: anunciar el Evangelio, celebrar misa, administrar los sacramentos (a excepción de la confirmación) y ofrecer orientación espiritual a sus fieles.

⁴⁷ Cf., P. CASTILLO, “Sobre la representación de *Tucci* en el concilio de *Elvira*: Reconstrucción hipotética de la diócesis en los años iniciales del siglo IV”, *Hispania Antiqua*, 29, pp. 175-191.

⁴⁸ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁹ M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España...”, *op. cit.*, pp. 88-89. *Id.*, “Sobre la fecha del Concilio... *op. cit.*”, pp. 137-138.

de la historia de la Iglesia en *Hispaniae* y especialmente en *Baetica*⁵⁰, en los comienzos del siglo IV⁵¹.

Pero, antes de exponer algunas deducciones a que puede llegarse sobre ese particular, hemos de indicar que en lo tocante a la valoración histórica del citado concilio y sus referidas actas, seguimos el criterio de M. Sotomayor y T. Berdugo y no el de J. Vilella y P. E. Barreda⁵². Estos dos últimos autores consideran, muy en síntesis, que en las citadas actas, salvo el “prólogo conciliar”⁵³ que sí corresponde al concilio de Elvira, la parte dispositiva que le

⁵⁰ M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España...”, *op. cit.*, pp. 82. J. MARTÍNEZ, “*Utrum infidelium ritus sint tolerandi?*”, en J. MARTÍNEZ, J. V. TOLAN (dir.), *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, Collection de la Casa de Velázquez 138, Madrid, 2013, pp. 10-16.

⁵¹ No compartimos la afirmación de Z. GARCÍA VILLADA de que un concilio no puede usarse como documento histórico reflejo de una época y una situación social y eclesiástica determinadas, *cf.* Z. GARCÍA VILLADA, *Historia Eclesiástica de España*, Madrid, 1929, t. I, vol. II, pp. 248 y ss.

⁵² *Id.*, “Las actas del Concilio de Elvira. Estado de la cuestión” *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, nº 3, 1989, pp. 35-68; *Id.* “El Concilio de Elvira en el contexto de la colección canónica hispana”, en R. TEJA, J. SANTOS (coord.), *Actas del Symposium El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania, Revisiones de Historia Antigua, III*, Vitoria 2000, pp. 189-200; *Id.*, “Los cánones 1 y 59 del Concilio de Elvira”, *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad*, nº 19, 2007, pp. 135-162. M. SOTOMAYOR, T. BERDUGO, “El concilio de Elvira en la Hispana: [Texto latino y texto castellano]”, en M. SOTOMAYOR y J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *El concilio de Elvira y...*, *op. cit.*, pp. 13-34. *Id.*, “Valoración de las actas”, en M. SOTOMAYOR y J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *El concilio de Elvira y...*, *op. cit.*, pp. 89-114; *Id.*, “Traducción de las actas del Concilio de Elvira: una respuesta a J. Vilella y P.E. Barreda”, *Florentia Iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, nº 19, 2008, pp. 383-418. J. VILELLA, P. E. BARREDA, “Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico”, en *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-IV, XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma, 2001, Roma 2002, pp. 545-579; *Id.*, “¿Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoiliberritanos?”, *Augustinianum*, nº 46, 2006, pp. 285-373. J. VILELLA, “Cánones pseudoiliberritanos y Código Teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos”, *Polis*, nº 17, 2005, pp. 97-133.

⁵³ Término empleado por M. Sotomayor –*vid.* M. SOTOMAYOR, “Los cánones 1 y 59...”, *op. cit.*, p. 136–; J. Vilella utiliza el término “prefacio” –*vid.* *Id.*, p. 136, n. 4–.

sigue –los ochenta y un cánones⁵⁴– se hilvanó a dicho prólogo en diversos momentos, quizá hasta fines del siglo VI, y con diversas procedencias, sin que sepamos cómo ni por qué; además, afirman que el rigorismo de algunos de esos cánones no hace posible contextualizarlos en la época del Imperio pagano, cuando aún no existían leyes de los emperadores contra los paganos que amparasen las disposiciones sinodales⁵⁵. En contraposición a lo dicho, M. Sotomayor y T. Berdugo defienden la autenticidad y unicidad de las actas de *Iliberri*, así como su perfecta ubicación cronológica en los primeros años del siglo IV⁵⁶.

Indudablemente, el concilio de *Iliberri* ha sido y sigue siendo un tema muy debatido y que aún presenta vacíos que la historiografía no termina por cubrir con el suficiente consenso. No obstante, como decíamos, sus actas resultan ser a nuestro juicio un documento que nos acerca en buena medida al conocimiento de las iglesias hispanas o béticas en los comienzos del siglo IV, fechas para la que solo contamos con un muy escaso acervo documental. Los temas que en ellas se tratan son de índole muy variada: la sociedad y la moral cristianas, la relación de los cristianos con paganos y judíos, así como con los herejes, el bautismo, la liturgia y la asistencia a misa, la mujer, las vírgenes consagradas, el matrimonio, la penitencia, el uso de imágenes, la excomunión, etc.⁵⁷ Más adelante, abordaremos un análisis de algunas de las temáticas

⁵⁴ Un canon es una decisión o regla establecida por la Iglesia sobre cuestiones dogmáticas o disciplinares.

⁵⁵ J. VILELLA, “Cánones pseudoiliberitanos y... *op. cit., passim*. J. VILELLA, P. E. BARREDA, “De nuevo sobre la traducción de los cánones pseudoiliberitanos”, *Veleia*, nº 30, 2013 pp. 229-247.

⁵⁶ M. SOTOMAYOR, T. BERDUGO, “El concilio de Elvira en la Hispana..., *op. cit., passim*; *Id.*, “Valoración de las actas”,... *op. cit., passim*; *Id.*, “Traducción de las actas del Concilio de Elvira..., *op. cit., passim*. Un análisis filológico de la cuestión en T. BERDUGO, *Identidad del concilio de Elvira*, Universidad de Granada (Colección “*Monumenta Regni Granatensis Historica*”), Granada, 2019, 377 pp.

⁵⁷ M. LORENTE, “El Concilio de Elvira: introducción al estudio del primer testimonio eclesiástico del siglo IV en Hispania (análisis interno de la fuente y comentario de algunos cánones)”, *La Razón Histórica*, nº 45, 2020, p. 141.

mencionadas, cuando tratemos la incidencia de las mismas en la realidad de la *ecclesia cordubensis* de la época estudiada.

1.5.- Según apuntábamos, no es posible establecer con certeza el tiempo de la llegada del cristianismo a *Hispania* y, concretamente, a *Baetica*. Pero, siguiendo el parecer de L. A. Gómez Moreno, el posiblemente frustrado viaje de San Pablo a la Península Ibérica implica necesariamente que en ella debía haber ya comunidades cristianas en aquel tiempo, por pequeño que fuera aún el número de cristianos existentes en *Hispania*⁵⁸. Por otra parte, el desarrollo del Concilio de *Iliberri* testimonia la compleja organización eclesial presumible ya para comienzos del siglo IV en *Baetica*⁵⁹. Por ello, los orígenes de las primeras comunidades cristianas y en concreto del sur de *Hispania* deben situarse en los llamados tiempos “tiempos apostólicos”⁶⁰. No obstante, como apunta J. Fernández Ubiña, no debemos perder de vista que el cristianismo de aquellos primerísimos tiempos era una creencia plural, dividida en distintas corrientes heterogéneas lideradas por hombres carismáticos y letrados, que no siempre se llevaban bien entre ellas, y que la totalidad de sus adeptos constituían solo una exigua minoría repartida por las múltiples ciudades del Imperio⁶¹.

1.6.- Y por lo que respecta a la procedencia del cristianismo hispano y en concreto bético, en palabras de L. A. García Moreno, “nada sería más perverso metodológicamente que considerar uno solo el origen [...] del cristianismo peninsular”⁶². La historiografía ha propuesto diversas ascendencias⁶³:

⁵⁸ L. A. GARCÍA MORENO, “Los orígenes del cristianismo en la Bética... *op. cit.*, pp. 53-56.

⁵⁹ *Id.*, p. 54.

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas”, *Hispania Sacra*, nº 59, 120, 2007, pp. 435-436.

⁶² *Id.*, p. 57. *IDEM*, «El Cristianismo en las Españas. Los orígenes», en M. SOTOMAYOR y J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Univ. de Granada, 2005, p. 177.

⁶³ Una clara y completa síntesis en E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 115-116.

- Itálica-romana: en relación con lo expuesto respecto al proyectado viaje de Pablo de Tarso a la Península Ibérica (*vid supra*, 1.5), cabe considerar que entre la cristiandad romana de la segunda mitad del siglo I se tenía conocimiento de que ya entonces existían pequeñas comunidades cristianas en ella y que éstas se encontrarían en comunión con la iglesia de Roma –con la presencia de apóstoles en la *Urbs*–, lo que vendría en apoyo de la adjudicación apostólica-paulina-romana de los orígenes cristianos hispanos. A ello habría que añadir el importante tráfico militar y comercial entre Hispania y la Península Itálica⁶⁴.
- Griega: la epigrafía altoimperial muestra la presencia de nombres griegos en *Baetica*, sobre todo en *Corduba*, *Gades* e *Hispalis*; y el treinta por ciento de las inscripciones cristianas del siglo IV correspondían a individuos de origen heleno, de los cuales el veinticinco por ciento formaban parte de las estructuras eclesiásticas⁶⁵. La presencia de griegos en la Península Ibérica podría ponerse en relación con “aquellos mercaderes orientales que habían transportado el germen de las religiones místicas durante el siglo II”⁶⁶.
- Judía: quizá producto de la Diáspora, tras la rebelión de *Bar Kokhba* (132-136). Respecto a los judíos en la Hispania romana, resultan fundamentales los trabajos de L. García Iglesias y L. A. García Moreno, quienes mantienen enfoques bien distintos de la cuestión⁶⁷. Para el

⁶⁴ Cf. L. A. GARCÍA MORENO, “Los orígenes del cristianismo en la Bética... *op. cit.*”, pp. 57 y ss. M. SOTOMAYOR, *Discípulos de la historia. Estudios sobre el cristianismo* (Biblioteca *Collectanea Limitanea*, 5), Granada, 2002, pp. 11 y ss. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 115.

⁶⁵ F. J. GARCÍA DE CASTRO, *Sociedad y poblamiento en la Hispania del siglo IV d.C.*, Valladolid, 1995, p. 245. *IDEM*, “La sociedad bética del siglo IV d.C. a través de las fuentes epigráficas”, *Mainake*, nº 18, 1995/96, pp. 193-205. M. J. DEL RÍO, J. SANTOS YANGUAS, “Griegos en la Bética a través de la Epigrafía Latina”, *Actas I Congreso de Historia de Andalucía* (Córdoba 1976), Córdoba, 1978, pp. 239-246.

⁶⁶ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 115.

⁶⁷ L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978. L. A. GARCÍA MORENO, *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid,

primero, no es posible afirmar la presencia de hebreos en la Península Ibérica con anterioridad a la conquista romana⁶⁸, y ya bajo el dominio romano, su presencia en Hispania, tras los levantamientos antirromanos en Palestina (70, 135), puede considerarse relativamente modesta⁶⁹, documentándose a través de la epigrafía en contadas comunidades: Adra, Elche, Mérida, Villamesías (Cáceres) y probablemente en Cádiz, Alcalá del Río, Carmona, Santaella de Córdoba, Cartagena, Játiva, Tarragona, Ampurias y Ávila; además, no les atribuye una riqueza superior a la media de los habitantes de las ciudades mencionadas, estimando que aún no puede argumentarse una especialización de los judíos en algún sector económico, como pudiera ser el comercio⁷⁰. Para el segundo⁷¹ y en contraposición, la presencia hebrea en la Península

2005 (2ª edic.). Una síntesis de las líneas historiográficas desarrolladas por los más destacados especialistas en relación con la cuestión judía en la Hispania Antigua, con especial hincapié en las posturas de L. García Iglesias y L. A. García Moreno, en E. GOZALBES, “En torno a los judíos en la Hispania romana”, en A. J. DOMÍNGUEZ, G. MORA (eds.), *Doctrina a magistro discipulis tradicta*. Estudios en homenaje al Prof. Dr. D. Luis García Iglesias, Madrid, 2010, pp. 309-326. Otros trabajos que siguen la tesis de García Iglesias o la de García Moreno: J. M. BLÁZQUEZ, “Recientes aportaciones a la situación de los judíos en la Hispania tardoantigua”, en E. ROMERO (ed.), *Judaísmo hispano. Estudios en honor de J. L. Lacave Riaño* Madrid, 2003, pp. 409-425. R. LAHAM, “Nombres e identidad. El caso de los judíos y las judías entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media”, en R. LAHAM y E. NOCE (eds.), *Cristianos, judíos y gentiles. Reflexiones sobre la construcción de la identidad en la Antigüedad Tardía*, Buenos Aires, 2021, pp. 131 y ss. M. STERN, “De Jewish Diaspora”, en S. SAFRAI y M. STERN, *The Jewish People in First Century*, I, Assen, 1974, pp. 143-157. G. BOHAK, “Recent trends in the study of Greco-Roman Jews”, *Classical Journal* nº 99 (2), 2003, pp. 195-202. B. S. GRUEN, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Londres, 2002.

⁶⁸ L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos en la España... op. cit.*, pp. 35-36.

⁶⁹ Y. LE BOHEC, “Bilan des recherches sur le judaïsme au Maghreb dans l’Antiquité”, *Espacio, Tiempo y Forma, Historia Antigua*, nº 9, 1993, pp. 561-586. M. HADAS-LEBEL, “Les juifs en Afrique romaine”, en B. CABOURET (ed.), *L’Afrique romaine de 69 à 439. Romanisation et christianisation*, París, 2005, pp. 325-345.

⁷⁰ L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos en la España... op. cit.*, pp. 50-68.

⁷¹ L. A. GARCÍA MORENO, *Los judíos de la España antigua... op. cit., passim. Id.*, “Los orígenes de las juderías andaluzas”, *Andalucía en la historia*, nº 33, 2011 (Ejemplar dedicado a: Judíos. Siglos de encuentros y desencuentros), pp. 10-13.

Ibérica es muy temprana, la sitúa en el marco de los textos del Antiguo Testamento alusivos a las *naves de Tarsish*⁷², y considera que en *Hispania* romana los judíos eran numerosos, generalmente acaudalados⁷³ por mor del comercio fundamentalmente, y en general estaban vinculados culturalmente al helenismo⁷⁴.

En lo que atañe al tema de nuestra tesis –el primer cristianismo en la Península Ibérica, especialmente en el sur de la misma–, consideramos que teniendo en cuenta las aportaciones de los especialistas en la cuestión judía y en orden al esclarecimiento del papel que pudieron desempeñar las comunidades hebreas en lo que a la difusión del credo cristiano se refiere, la realidad es que para el siglo I, en mayor o menor número, con mayor o menor nivel económico, los hebreos estaban en Hispania. Y, en la línea de García Moreno, creemos que la existencia de comunidades judías en el mediodía peninsular debió ser “básica y determinante” en la propagación del cristianismo, pues los primeros evangelizadores desarrollaron su predicación en las sinagogas de esas aljamas de la diáspora⁷⁵.

- Africana: es la hipótesis que más aceptación ha tenido de entre las planteadas respecto a la procedencia del cristianismo hispano y especialmente del bético, dada la proximidad de África –Proconsular y Mauritania Tingitana– con *Baetica*⁷⁶. Además del mencionado de

⁷² L. A. GARCÍA MORENO, *Los judíos de la España antigua*, *op. cit.*, pp. 31-37.

⁷³ *Id.*, pp. 70-89

⁷⁴ *Id.*, p. 43. *Id.*, “Las comunidades judías en las *Hispaniae*. Aspectos de su cohesión social”, en E. FERRER ALBELDA (ed.), *Ex Oriente Lux. Las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla, 2002, pp. 259-268.

⁷⁵ L. A. GARCÍA MORENO, “Los orígenes del cristianismo en la Bética... *op. cit.*, p. 60.

⁷⁶ D. ITURGAIZ, “Entronque hispano-africano en la arquitectura paleocristiana”, *Burgense*, 13, 2, pp. 1972, pp. 517-18. J. M. BLÁZQUEZ, “Relaciones de España en la tarda antigüedad con África y el Oriente. Últimas aportaciones de la cerámica”, en J. M. CARRIÉ, M. LIZZI (eds.), *Humana sapit. Études d’Antiquité tardive offertes a Lellia Graco Ruggini*, Turnhout, 2002, pp. 299-307. R. A. MARKUS, *Christianity in the Roman World*, London, 1974, pp. 1 y ss.

carácter geográfico, otros argumentos tradicionalmente esgrimidos han sido: los de carácter mítico-legendario, así la procedencia africana de los siete “Varones Apostólicos”⁷⁷; los de índole arqueológica-artística, así, las semejanzas en la arquitectura eclesiástica, los mosaicos, o los ladrillos estampados⁷⁸; y, por último, algunos aspectos concernientes a la organización eclesiástica⁷⁹ –la existencia de presbíteros–, al desarrollo de la liturgia, o a la forma literaria de las pasiones martiriales⁸⁰. Esta hipótesis africanista ha sido puesta en entredicho por algunos autores⁸¹, por ejemplo M. Sotomayor criticó el maximalismo africanista de J. M. Blázquez, y afirmó el origen diverso del mismo⁸².

⁷⁷ D. MANSILLA, *Geografía eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las diócesis*, t. 1, Roma, 1994, p. 68.

⁷⁸ J. A. IÑIGUEZ, “Casa Herrera (Badajoz), San Pedro de Alcántara (Vega del Mar, Málaga), Espiel y Alcaracejos (Córdoba)”, *Arqueología Cristiana*, Pamplona, 2000, p. 221. P. PALOL, *Arqueología cristiana de la España Romana (siglos IV al VI)*, Madrid/Valladolid, 1967, pp. 267 y ss. J. M. BLÁZQUEZ, *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993, pp. 70-92.

⁷⁹ La carta 67 de Cipriano se ha esgrimido como argumento a favor de la filiación africana del cristianismo hispano: Z. GARCÍA VILLADA, *Historia Eclesiástica de España*, vol. I/1ª parte, Madrid, 1929, pp. 215-218. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, “En torno a los orígenes del cristianismo hispánico”, *Las Raíces de España*, Madrid, 1967, pp. 435-436. J. M. BLÁZQUEZ, “La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano”, *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, tomo III, *Estudios históricos*, Madrid, 1986, pp. 93-102. Opinión en contra: M. SOTOMAYOR, “Influencia de iglesia de Cartago en las iglesias hispanas”, *Gerión*, nº 7, 1989, pp. 277-278.

⁸⁰ M. C. DÍAZ Y DÍAZ, “En torno a los orígenes del cristianismo...”, *op. cit.*, pp. 439-440. C. GODOY, *Arqueología y liturgia: Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995, p. 32. M. SOTOMAYOR, *Discípulos de la historia: estudios sobre el cristianismo*, Granada, 2002, p. 213.

⁸¹ Cf. M. SOTOMAYOR, *Discípulos de la historia...*, *op. cit.*, pp. 196 y 213. C. GARCÍA, *El culto a los santos en la España Romana y Visigoda*, Madrid, 1966, pp. 203-206, 388-391 y 414-415. A. JORGE, *L’episcopat de Lusitanie pendant l’Antiquité Tardive (IIIe-VIIe siècles)*, Lisboa, 2002, pp. 87-91. R. PUERTAS, “Terminología arqueológica en los concilios hispano-romanos y visigodos” *I Reunión Nacional de Arqueología Paleocristiana (Vitoria, 1966)*, Vitoria, 1967, p. 201.

⁸² M. SOTOMAYOR, “Reflexión histórico-arqueológica sobre el supuesto origen africano del cristianismo hispano” *II RACH (Montserrat, 1976)*, Barcelona 1982, p. 27.

En definitiva, el cristianismo llegó a la Península Ibérica por diversos caminos y diferentes medios⁸³, pudiendo admitirse ascendientes itálicos, orientales-griegos, hebreos y africanos, pues no parecen ser planteamientos excluyentes. Para decantarnos por cualquiera de las hipótesis expuestas, tal como ya dijimos al principio, no poseemos datos suficientemente fiables y concluyentes; no resulta factible atribuir un origen concreto, único, al cristianismo hispano.

Pero ciñéndonos a *Baetica*, el ámbito que principalmente nos ocupa, podemos considerar que ya en época apostólica habría en ella presencia de cristianos venidos probablemente de Roma, y que muchas iglesias del sur peninsular tuvieron su origen en las juderías, presentando características organizativas propias de la cristiandad norteafricana⁸⁴, pues habrían surgido a partir de misiones venidas de África, o cuando menos en fechas muy tempranas se habrían organizado totalmente a semejanza de la particular forma de la Iglesia africana⁸⁵.

Finalmente, abundando en la respuesta al interrogante sobre “cuándo” llegó el cristianismo a *Baetica*, García Moreno apunta que la propia densidad territorial y jerarquización interna de las comunidades cristianas meridionales en el primer cuarto del siglo IV son ya en sí mismas indicios de que los cristianos llevaban allí bastante tiempo⁸⁶.

En este sentido, podemos igualmente añadir algunas consideraciones de El H. Helal Ouriachen, quien afirma que *Baetica* fue una de las matrices de la expansión del cristianismo en la *Hispania* del siglo I, que las comunidades cristianas experimentaron un precoz desarrollo urbano desde el siglo II, alcanzando una madura organización eclesiástica ya a comienzos del siglo IV, como pone de manifiesto la celebración del sínodo iliberritano, y, por último,

⁸³ R. GONZÁLEZ SALINERO, Reseña Hispania Sacra 56 (2004): M. Sotomayor, *Discípulos de la historia... op. cit.*, p. 788.

⁸⁴ L. A. GARCÍA MORENO, “Los orígenes del cristianismo en la Bética... *op. cit.*”, p. 53.

⁸⁵ *Id.*, p. 65.

⁸⁶ *Ibidem.*

que, a pesar de determinadas injerencias itálicas, la Iglesia bética tuvo una evolución independiente y local entre los siglos III y VI⁸⁷.

2. Iglesias locales e Iglesia universal preconstantinianas: persecuciones, *Ecclesia Martyrum*

A lo largo de los siglos III y IV coexistieron diferentes formas de entender y vivir el cristianismo⁸⁸. La iglesia preconstantiniana (306-337) o prenicena (325) de los años centrales del siglo III se basaba en un preciso modelo jerárquico en torno a la figura hegemónica del obispo⁸⁹. Las iglesias

⁸⁷ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 116. *cf.* J. DANIELOU, “El cristianismo como religión misionera”, *El Crisol del Cristianismo. Advenimiento de una nueva Era. Historia de la Civilizaciones*, Vitoria, 1993, p. 278. A. N. SHERWIN WHITE, “El gobierno romano y la Iglesia cristiana”, *El Crisol del Cristianismo. Advenimiento de una nueva Era. Historia de la Civilizaciones*, Vitoria, 1993, pp. 216 y ss.

⁸⁸ M. SOTOMAYOR, “Influencia de la Iglesia de Cartago en las Iglesias Hispanas (a propósito de un artículo de J. M. Blázquez)”, *Gerión*, nº 7, 1989, p. 277: “No creo que en nuestros días exista ningún historiador que conciba *Hispania*, ni mucho menos el cristianismo, como un bloque unitario”.

⁸⁹ M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, p. 37 y n. 51: “La consolidación del llamado episcopado monárquico se definió a lo largo del siglo II; en las epístolas de Ignacio de Antioquía (ca. 100 -130) se establecen los tres principales órdenes del clero y se atribuye al obispo una superior excelencia espiritual”. A. PADILLA, *La provincia romana de...*, *op. cit.*, pp. 74-75: “... es evidente que en la segunda mitad del siglo III existían ya, como sabemos por Cipriano (*Epist.*, 67) comunidades cristianas jerárquicamente organizadas en el interior de *Hispania* y quizá con anterioridad en la Bética [...]. Cuando el cristianismo se extendió por el Imperio, los cristianos se organizaron, siguiendo usos romanos que eran los suyos, en *collegia tenuiorum*. Estos *collegia religionis causa* –fueran cristianos o no– como en el resto de las asociaciones de cualquier tipo (*θέασοι, ἔρανοι, collegia*) reproducían la organización municipal en sus puntos esenciales: estatutos, administradores, caja común, lugares de reunión y de entierro, etc. La administración podía recaer en una *γερονσία* o *προεδρία* compuesta de ancianos (*πρεσβύτεροι*) y casi todos contaban con un inspector (*ἐπιμελητής, ἐπίσκοπος*) o dos, cuya figura hemos contemplado en las comunidades esenias. Los puestos más altos eran ocupados por los presidentes (*ἄρχοντες, ἐπιστάται, magistri, ἱερεῖς, ἀρχιερεῖς*), que en comunidades pequeñas podían concentrar las funciones de intendentes, tesoreros (*arcarii*,

locales, comunidades jerarquizadas, se ocupaban tanto de la unificación de posturas en su seno, como de fortalecer la todavía precaria unidad dogmática y disciplinar entre todas ellas, es decir lograr el afianzamiento de la Iglesia universal, entendida como el cuerpo místico de Cristo, del cual todas formaban parte⁹⁰.

En aquellos tiempos, era práctica habitual que las iglesias locales tomaran contacto entre sí para solventar problemas internos o realizar consultas acerca de cuestiones doctrinales o disciplinares. Una vez resuelto el asunto, la vida eclesial volvía a su desarrollo local⁹¹. En este contexto, dos iglesias locales ejercieron su hegemonía, las de Roma y Cartago.

Por otra parte, al tratar de definir los rasgos esenciales de las iglesias béticas preconstantinianas (306-337) o prenicenas (325), debemos tener en consideración que sus tempranas manifestaciones de vida eclesial se insertan en un contexto histórico sumamente complejo: a lo largo de los siglos III y IV, el Imperio Romano experimentó una serie de cambios estructurales, que no han de interpretarse en términos de decadencia, cuyas primeras manifestaciones se observan ya a fines del siglo II⁹². Este panorama condicionó

ταμίαι) y secretarios (*tabularii, notarii, γραμματεῖς*). Esta organización común a tantas asociaciones populares quedaba netamente influenciada por el principio de autoridad inherente al cristianismo, de forma que los elementos democráticos no prevalecían sobre los monárquicos y autoritarios. Desde mediados del siglo II las asociaciones cristianas conformaban monarquías episcopales, con un clero estable, un culto regulado y una disciplina impuesta desde arriba. La unidad de los *collegia* cristianos se fundaba en la identidad de creencias y prácticas religiosas y esta cohesión permitió que el principio de autoridad se desarrollara...”.

⁹⁰ *Id.* pp. 37 y 38: el interés por la unidad universal no parece corresponder con la realidad de unas comunidades cristianas recién fundadas, sino con la de una fase más avanzada del cristianismo en las ciudades; por esta razón, la cronología de la expansión del cristianismo en Occidente debe ser adelantada hasta la segunda mitad del siglo II.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, pp. 33-34 y n. 38; A. CEPAS, *Crisis y continuidad en la Hispania del siglo III*, Madrid, 1997. J. ARCE, “El siglo III d.C.: Los preludios de la transformación de Hispania”, *Hispania. El legado de Roma (La Lonja – Zaragoza, septiembre-noviembre 1998)*, Zaragoza, 1998, pp. 353-361. El proceso de transición que caracterizó el siglo III, fue el comienzo de las grandes transformaciones que se

la política religiosa del Estado romano tardío hacia los cristianos⁹³, quienes por su deslealtad al Imperio fueron sometidos a persecución en distintos momentos de la época preconstantiniana.

Del hecho de las persecuciones no debemos deducir un panorama de enfrentamiento sistemático y continuo entre la Iglesia y el Estado romano; según se expresa en las epístolas paulinas, la Iglesia de los primeros tiempos reconoció la legitimidad del poder del Estado⁹⁴. Ni tampoco vislumbrar un paisaje social de lucha abierta entre cristianos y paganos en la etapa anterior a la tolerancia religiosa. Sobre todo, las relaciones entre las élites paganas y cristianas discurrieron generalmente de un modo natural⁹⁵. No obstante, es indudable que a la deslealtad de los cristianos por su negativa a prestar los honores y el culto debidos al emperador y a los dioses oficiales, se unía su distanciamiento de las celebraciones populares en la ciudad –*ludi* y espectáculos–, lo que generaba un clima de animadversión. Los cristianos aceptaron el poder político imperial y obedecieron al emperador como gobernante, pero les resultaba absolutamente inconcebible concederle honores de carácter divino⁹⁶.

Para aproximarnos lo más objetivamente posible a la realidad de estas persecuciones, debemos tratar los hechos partiendo de la consideración de que

manifestaron en la Península Ibérica a partir del siglo IV. Síntomas de inestabilidad en la Hispania del siglo II: el alzamiento de *Cornelius Priscianus*, *legatus Augusti pro praetore* de la Citerior, en 145; las incursiones de los *mauri* en la Bética, en época de Marco Aurelio; la revuelta de Materno, en 186; o la repercusión económica de las penalizaciones y confiscaciones derivadas de la usurpación de *Clodius Albinus* en Occidente (193-197).

⁹³ M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, pp. 26-40.

⁹⁴ PABLO, Rm. 13, 1-7; I Tim. 2, 1-3; Tit. 3, 1-3. Pablo reconoció la legitimidad del poder temporal, e instó al cumplimiento de deberes cívicos, como el pago de impuestos, por ejemplo.

⁹⁵ La existencia de lazos familiares, sociales y culturales propiciaron una convivencia pacífica en la mayoría de los casos. *cf.* R. MACMULLEN, *Cristianizing the Roman Empire (A.D. 100 – 400)* New Haven-Londres, Yale University Press, 1984, p. 119. C. MUNIER, *L'Église dans l'Empire romain (IIe – IIIe siècles). Église et cité*. G. LE BRAS y J. GAUDEMET (Dirs.), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*. Tomo II. Vol. III. París: Éditions Cujas – Centre National de la Recherche Scientifique, 1979, pp. 107 y 26.

⁹⁶ M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, p. 45.

entre paganos y cristianos se produjo fundamentalmente un choque de mentalidades. Por un lado, los romanos concebían la religión oficial como un instrumento político, mediante el cual los gobernantes podían mantener el orden establecido y conservar las riendas del poder en sus manos. Se trataba de un *ius divinum*, es decir un conjunto de leyes estatales concernientes a “lo sagrado”, a la adecuada y armoniosa relación de los hombres con los dioses que propicia la *concordia* y posibilita el mantenimiento de la *Pax Deorum*, así como infunde en los individuos el sentimiento de unidad y pertenencia al Imperio⁹⁷.

La religión romana era una religión social y litúrgica, es decir practicada por los ciudadanos en tanto que miembros de una comunidad, mediante la realización de una serie de actos cultuales rigurosamente organizados⁹⁸. Por otro lado, se trataba de una religión transigente con el resto de creencias, integrándolas en su panteón y no excluyéndolas.⁹⁹ Dicha transigencia resultaba una postura lógica y práctica para la gestión de tan vasto Imperio, que aglutinaba a diferentes etnias, lenguas y religiones. La única condición que exigían los romanos a los pueblos bajo su dominio era el respeto a los cultos oficiales tradicionales y al esencial ordenamiento jurídico del Estado, de tal modo que no se pudiese en riesgo la mencionada *Pax Deorum*.

Así, ante la negativa (*obstinatio*) de los cristianos a realizar sacrificios públicos a los dioses oficiales, entre ellos al emperador, el Estado romano decidió recurrir a las persecuciones, pues consideraban que dicha actitud ponía en peligro a la comunidad y constituía un acto de deslealtad, de traición a Roma.

Entre tal mentalidad político-religiosa romana y la cristiana se abría un abismo: con anterioridad al gobierno de Decio, parece ser que la negativa de los cristianos a practicar sacrificios públicos a los dioses de Roma, por ejemplo las ceremonias asociadas al culto imperial, no fue el motivo único y determinante de las persecuciones, sino que la razón principal de las mismas

⁹⁷ *Id.*, p. 46.

⁹⁸ Cf. J. SCHEID, *La religión en Roma*, Madrid, 1991, p. 15.

⁹⁹ Cf. J. BAYET, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, 1984, p. 287.

radicaba en el propio *nomen christianum* y la idea que encierra¹⁰⁰: para los romanos, los cristianos veneraban a un hombre que se hacía llamar “rey de los judíos”, pero que fue crucificado por orden de un gobernador de Judea, como criminal político; el exclusivismo monoteísta de los cristianos les impedía de forma radical la lealtad hacia el Estado romano¹⁰¹.

Al no rendir culto a los dioses del Imperio, los cristianos eran considerados ateos por los romanos. Como consecuencia de sus prácticas ocultas y nocturnas, el cristianismo era visto como una superstición maléfica producto del fanatismo; igualmente, debido a la errónea interpretación de sus ideas y costumbres, lo tenían por un proceder cultural vinculado a la comisión de delitos (*flagitia*): magia negra, infanticidios, canibalismo, orgías sexuales, etc.¹⁰²

Respecto a lo que podríamos considerar el “fundamento jurídico” de las persecuciones, la “base jurídica” a partir de la cual un Estado como el romano, dotado de un cuerpo legal avanzado, trató de frenar al cristianismo, hemos de decir que en el estado actual de la cuestión no es posible precisar dichos principios legales, pues los procesos represivos que conocemos se

¹⁰⁰ Así lo expresó PLINIO EL JOVEN, *Epistulae* X 96-97, a Trajano. R. AGUIRRE, “La persecución en el cristianismo primitivo”, ponencia pronunciada por el autor en el I Congreso Trinitario: Fe, cautiverio y liberación, celebrado en Granada, del 6 al 8 de octubre de 1995, en *Revista Latinoamericana de Teología*, vol. 13, nº 37, 1996, p. 19: “La persecución será “por Jesús”, “por su nombre”. No se los acusa de ningún delito o comportamiento delictivo, sino solamente de ser diferentes, de ser cristianos”. A. N. SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*, Oxford, 1966, p. 696, afirma que: “Cuando la práctica de una secta estaba prohibida [...] la acusación del *nomen*, es decir, de la pertenencia a un grupo de culto, era suficiente para asegurar la condena”.

¹⁰¹ M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, pp. 45-46.

¹⁰² R. TEJA, “El cristianismo y el Imperio romano”, en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del cristianismo*, I. *El mundo antiguo*, Madrid, 2003, pp. 293-297. M. SORDI, *Los cristianos y el Imperio romano*, Madrid, 1988, p. 38. J. CONTRERAS, *Diccionario de la religión romana*, Madrid, 1992, p. 190. A. N. SHERWIN-WHITE, “¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos? Una corrección”, en M. I. FINLEY (ed.), *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1981, pp. 275-279.

caracterizan por su falta de coherencia entre sí y por su ambigüedad¹⁰³. De la historiografía especializada generada por historiadores y juristas sobre el particular, podemos inferir, muy en síntesis, tres teorías acerca de las bases legales en que se apoyarían las acusaciones contra los cristianos: que existiese una legislación especial o procedimiento específico para estos casos en concreto¹⁰⁴; que se sustentasen los procesos en el *Ius coercionis* (derecho de coacción), mediante el cual los magistrados eran competentes para adoptar medidas represivas en pos de la preservación del orden público¹⁰⁵; y finalmente, que el basamento legal lo conformase el *communi iure criminali* (derecho penal común)¹⁰⁶.

La mayoría de las fuentes literarias sobre las persecuciones romanas a los cristianos no resultan demasiado fiables, proceden de autores cristianos y presentan generalmente un carácter subjetivo y apologético que dificulta al historiador la aproximación objetiva a los hechos¹⁰⁷.

¹⁰³ SAINTE CROIX, “¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?”, en M. I. FINLEY (ed.), *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1981 pp. 233-273. *Id.*, “¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos? Una réplica”, en M. I. FINLEY (ed.), *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1981, p. 241.

¹⁰⁴ L. SOLIDORO, “Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei cristiani”, en VV. AA, *Cristiani nell'impero romano: giornate di studio, S. Leucio del Sannio, Benevento*, Napoli, 2002, p. 135. SAINTE CROIX, “¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos? Una réplica”, en M. I. FINLEY (ed.), *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1981, p. 247. M. SORDI, M., *Los cristianos y el Imperio romano*, Madrid, 1988, p. 28. J. CUESTA, “Los pogroms anticristianos de Lyon (177) y Alejandría (249). Un estudio comparativo”, *Antigüedad, Religiones y Sociedades (ARYS)*, nº 11, 2013, pp. 313-336.

¹⁰⁵ SAINTE CROIX, “¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos? Una réplica”, en M. I. Finley (ed.), *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1981, p. 243. L. SOLIDORO, “Sul fondamento giuridico delle persecuzioni...”, *op. cit.*, pp. 135-137.

¹⁰⁶ L. SOLIDORO, “Sul fondamento giuridico delle persecuzioni...”, *op. cit.*, pp. 137-141. P. ALLARD, *Diez lecciones sobre el martirio*, 2012.

¹⁰⁷ Autores cristianos: Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Diogneto, Tertuliano, Minucio Félix, Octavius, Clemente de Alejandría, Orígenes, Hipólito de Roma, S. Cipriano, Lactancio, Sulpicio Severo, Eusebio de Cesarea, Taciano, Dionisio de Alejandría. Apologetas. Actas y Pasiones de los mártires. Cf. G. E. M. DE STE. CROIX, “Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?”, *Una revista de estudios históricos*, 1963, pp. 6-38: recoge textos

También contamos, aunque en menor medida, con información derivada de autores paganos, a través de cuyos textos y de las respuestas de los apologetas conocemos diversos aspectos de la realidad de los cristianos perseguidos¹⁰⁸. Así mismo, autores como Plinio el Joven, Tácito y Suetonio, cuyas obras, aunque apenas se refieren al cristianismo, encierran interés de cara al conocimiento de las persecuciones romanas a los cristianos¹⁰⁹.

Para algunos especialistas, es probable que las primeras noticias sobre la actitud represora del poder imperial romano hacia los cristianos se sitúen en tiempos de Claudio (41-54)¹¹⁰, y se integrarían en el contexto de la expulsión de Roma de los judíos alborotadores, que, siguiendo a un tal *Chresto* – *impulsore Chresto*– provocaron disturbios, agitaciones y levantamientos. Resulta muy improbable que por aquel tiempo el Emperador distinguiese a los cristianos del resto de los judíos, que los identificase como un grupo aparte¹¹¹.

apologéticos cristianos de los siglos I-III. *Id.*, en M. I. FINLEY (ed.), *Estudios sobre Historia Antigua*, trad. R. López Domech, Akal, Madrid, 1981 (= London, 1974), p. 237. J. MOREAU, *La persécution du Christianisme dans l'Empire Romain*, 3 ed. Bruselas 1964. B. LLORCA, *Historia de la Iglesia Católica*, I, Edad Antigua, 4 ed. Madrid 1964, pp. 160-194 y 271-307. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, p. 40.

¹⁰⁸ Autores paganos: Luciano de Samosata, *De fine peregrini*; Celso, *La Verdadera Palabra*, que conocemos a través del *Contra Celso* de Orígenes; Porfirio, *Adversus Christianos*. Aunque con noticias vagas, Apuleyo, Aelio Aristides y Casio Dion.

¹⁰⁹ PLINIO EL JOVEN, *Epistula*, X, dirigida al emperador Trajano durante su estancia en Bitinia como Legado imperial; TÁCITO, *Annales* (Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón); y SÜETONIO, *De vita Caesarum*.

¹¹⁰ R. TEJA, “El cristianismo y el Imperio romano”, en M. SOTOMAYOR y J. FERNÁNDEZ UBIÑA (eds.), *Historia del cristianismo*, I. *El mundo antiguo*, Madrid, 2003, pp. 293-297.

¹¹¹ SÜETONIO, *De vita Caesarum: Divus Claudius*, 25, 4. Según esta noticia, podría deducirse, por un lado, que el tal Chresto era una persona que se encontraba en Roma, quizá un extremista alborotador. Y, por otro, como piensan la mayoría de los investigadores, que Suetonio confundió a Cristo con Chresto y, en realidad, se estaría refiriendo a disturbios ocurridos en la sinagoga entre judíos “seguidores de Cristo” –*impulsore Chresto*–, para quienes Jesucristo era El Mesías, y aquellos otros que no aceptaban la condición mesiánica de Jesús. Cf. J. ENGBERG, *Impulsore Chresto: opposition to Christianity in the Roman Empire 50-250 AD*, Frankfurt am Main, 2007, p. 100. S. BENKO, *Pagan Rome and the early Christians*, London, 1985 pp. 1-39. De cualquier manera, parece muy poco probable que la medida citada

Algo parecido podría decirse para los años del reinado de Nerón (54-68) y concretamente respecto a lo referido por Tácito¹¹² en relación con el incendio de Roma (64), pues difícilmente podemos pensar que el Emperador diferenciase ya a los cristianos de los judíos¹¹³. Por el contrario, J. Monserrat considera que al comienzo del gobierno de Nerón, los cristianos se hacían notar ya en Roma pues formaban un grupo bastante numeroso, aunque al mismo tiempo estaban marginados de la sinagoga, por lo que no podían beneficiarse de los privilegios que disfrutaban los judíos en lo que se refiere al derecho de asociación y reunión¹¹⁴. Sobre la represión neroniana a los cristianos nos hablan, además del ya citado pasaje de Tácito, Tertuliano, que fue el primero en considerar a Nerón como primer perseguidor de los cristianos, Suetonio, Lactancio, Sulpicio Severo y Eusebio de Cesarea¹¹⁵; de la afirmación de Tertuliano, parte el fechar en el año 64 la mal llamada “primera persecución contra los cristianos”. Posiblemente, esta represión de Nerón a los cristianos no pasó de ser un episodio breve, ocasional y circunscrito a Roma, en el que murieron los apóstoles Pedro y Pablo¹¹⁶.

–expulsión de judíos de Roma– estuviese dirigida hacia los cristianos, a los que el emperador Claudio difícilmente identificaría como un grupo diferenciado del resto de los judíos. Cf. R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano: una aproximación crítica*, Madrid, 2005, p. 44. J. M. BLÁZQUEZ, “Los orígenes de la Iglesia de Roma y el martirio de Pedro y Pablo”, *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 18, 2003, pp. 25-33: “Chresto era un nombre muy frecuente entre los libertos”.

¹¹² TÁCITO, *Annal.* XV, 44, 2-5: el 19 de julio de 64 un incendio arrasó Roma; Nerón, ante la agitación popular, culpó del mismo a los cristianos.

¹¹³ R. TEJA, “El cristianismo y el Imperio..., *op. cit.*, p. 295: considera extraño que Nerón estuviese ya en el año 64 en condiciones de diferenciar a los cristianos de los judíos.

¹¹⁴ J. MONSERRAT TORRENTS, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*, Barcelona, 1989, pp. 122-123. Id., *El desafío Cristiano. Las razones del perseguidor*, Madrid, 1992, pp. 250 y ss.

¹¹⁵ Tertuliano, *Apologeticum*; Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* II, 25, 4; Lactancio, *Sobre la manera en que los perseguidores murieron* II; Sulpicio Severo, *Chronica* II, 28; Suetonio, *La vida de los doce césares*, Vida de Claudio, 25; Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* II, 25, 5.

¹¹⁶ R. TEJA, “El cristianismo y el Imperio..., *op. cit.*, p. 295.

Durante su gobierno, Domiciano (81-96) trató de impulsar la religión romana y especialmente el culto al emperador¹¹⁷, al que los cristianos se negaron siempre, incurriendo en la acusación de ateísmo. El último de los Flavios aparece como un personaje despiadado y falto de escrúpulos en autores paganos como Tácito, Suetonio o Casio Dion, y como un perseguidor sistemático y cruel en autores cristianos como Eusebio de Cesarea o Lactancio. En este sentido hay que indicar que no solo persiguió a los cristianos, sino a todo grupo que contraviniese sus designios.

Para el reinado de Trajano (98-117) contamos con documentación muy interesante. Se trata de la correspondencia entre Plinio el Joven y el emperador¹¹⁸. El primero, durante su estancia en la provincia de Ponto-Bitinia como *legatus Augusti pro praetore*, escribe al emperador consultándole sobre el modo de proceder en los procesos contra los cristianos y éste le contesta. De la respuesta (*rescripto*) de Trajano¹¹⁹ se deduce que no existía en aquel tiempo una normativa general a la que atenerse¹²⁰, pero que los cristianos no debían ser perseguidos para enjuiciarlos –*conquirendi non sunt*, prohibición de perseguir

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ PLINIO EL JOVEN, *Epistolario*, Libro X, 96 y 97. cf. N. SANTOS, *Cristianismo y sociedad pagana en el imperio romano durante el siglo II*, Oviedo, Universidad de Oviedo 1998, p. 36. Respecto a la fecha de esta relación epistolar, cf. R. GONZÁLEZ, (2005) *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano: una aproximación crítica*, Madrid, 2005, p. 25: tres posibilidades 109-111; 110-112; 111-113.

¹¹⁹ Cf. N. SANTOS, “Plinio, Trajano y los cristianos”, *Helmántica*, 32, 1981, pp. 391-409, *passim*.

¹²⁰ Cf. G. E. M. DE STE. CROIX, “Las persecuciones. El choque del cristianismo con el gobierno imperial romano” en A. Toynbee (ed.), *El crisol del cristianismo: advenimiento de una nueva era*, Barcelona, 1971, pp. 331-363. M. L. ASTARITA, M.L. (2002) “I Cristiani nell'epistolario di Plinio il Giovane”, en VV.AA, *Cristiani nell'impero romano: giornate di studio*, S. Leucio del Sannio, Benevento, Napoli, 2002, p. 69. L. SOLIDORO, “Sul fondamento giuridico delle persecuzioni...”, *op. cit.*, p. 147. R. TEJA, “El cristianismo y el Imperio...”, *op. cit.*, p. 296.

de oficio¹²¹, ni se debían aceptar acusaciones anónimas, sino denuncias formales, en cuyo caso, si los denunciados eran culpables de pertenencia a la secta cristiana (*nomen christianum*), debían ser castigados, pero si negaban ser cristianos y mostraban pruebas de que no lo eran al adorar a los dioses, entonces debían ser perdonados. Parece ser que esta epístola imperial sirvió de referencia a los emperadores romanos durante el siglo y medio siguiente aproximadamente, aunque las indicaciones de Trajano no dejan de ser ambiguas¹²².

Adriano (117-138) es presentado en algunas fuentes, caso de la Historia Augusta, como un Emperador proclive al cristianismo; no obstante, los criterios en que basó su política hacia los cristianos fueron los mismos que los de su antecesor Trajano¹²³.

El gobierno de Antonino Pío (138-161), en lo que al aspecto religioso se refiere, se caracterizó básicamente por el continuismo respecto de las líneas seguidas por sus dos inmediatos predecesores. Tal política no tuvo especial incidencia en el devenir de los cristianos, a pesar de que durante el reinado de este emperador recibieron un renovado impulso las tradiciones religiosas paganas¹²⁴.

Bajo los últimos Antoninos, Marco Aurelio (161-180) y Cómodo (180-192), se dieron circunstancias que, tras finalizar el período de corregencia Marco Aurelio-Lucio Vero (161-169), condujeron a un endurecimiento de la postura del poder imperial respecto al cristianismo. Muy probablemente, esta severa política anticristiana se aplicó como respuesta a la problemática

¹²¹ C. GONZÁLEZ ROMÁN, “Problemas sociales y política religiosa. A propósito de los rescriptos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos”, *Memorias de Historia Antigua*, 5, 1981, p. 230.

¹²² R. TEJA, “El cristianismo y el Imperio...”, *op. cit.*, p. 296.

¹²³ Cf. R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las persecuciones contra los cristianos...*, *op. cit.*, p. 51. C. MARTÍNEZ, *¿Por qué fueron perseguidos los cristianos? Un estado de la cuestión*, TFG, Área de Historia Antigua, Dpto. Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza, 2015, p. 22.

¹²⁴ Cf. C. MARTÍNEZ, *¿Por qué fueron perseguidos...*, *op. cit.*, p. 23.

suscitada en el seno de las comunidades cristianas por el movimiento montanista, surgido posiblemente en Frigia en torno a 160, de la mano de un tal Montano¹²⁵. Este movimiento trató de “reavivar” la realidad profética pneumática¹²⁶ y el aspecto escatológico¹²⁷ de la fe cristiana, y la difusión de sus fanáticos postulados, que implicaban un radical rechazo del Estado romano en sí, así como del culto a sus dioses oficiales y, en concreto, del culto al emperador, etc., propugnando por el contrario el más absoluto aislamiento social de los cristianos, la pureza individual, el ayuno, el profundo ascetismo, etc. llevaron al poder imperial a considerar, sin ningún género de duda, que en tales circunstancias el cristianismo constituía un verdadero problema político, más allá de religioso¹²⁸.

A partir de la dinastía severa y más concretamente desde el gobierno de Septimio Severo (193-211) experimentó un fuerte impulso la causa de la unidad religiosa del Imperio romano, así como el deseo de fomentar la paz mediante la consecución de una armonía derivada del sincretismo religioso. Este emperador trató de limitar la propagación del cristianismo, que se negaba a ceder al sincretismo, procediendo con rigor contra los cristianos y prefigurando las peculiaridades fundamentales de la política a seguir contra ellos¹²⁹. En esta línea podrían contemplarse el *decretum* (200-202) del mencionado emperador norteafricano contra el proselitismo cristiano y judío, y

¹²⁵ Sobre este movimiento *vid.* W. TABBERNEE, *Prophets and Gravestones: an Imaginative History of Montanists and Other Early Christians*, Baker Academic, Ada, 2009, *passim*.

¹²⁶ De *πνεῦμα* (pneuma) = aire/espíritu. Concepto teológico cristiano referido a una realidad espiritual (pneumática) suprema: *Spiritus Sanctus*/Espíritu Santo, la Tercera Persona de la Santísima Trinidad; también *παράκλητον* (*paráklēton*)/Paráclito = “Aquel que es invocado”. Montano, en estado de éxtasis afirmaba recibir revelaciones del Espíritu Santo, del Paráclito.

¹²⁷ Para los montanistas, estaba próximo el fin del mundo, el fin de los tiempos, el fin del historia, la *παρουσία*/*parousía*/*parusía* (= advenimiento, llegada), la Segunda venida de Cristo a la Tierra.

¹²⁸ *Cf.* N. SANTOS, “Plinio, Trajano y...”, *op. cit.*, p. 210. M. SORDI, M., *Los cristianos y el Imperio...*, *op. cit.*, p. 13. C. MARTÍNEZ, *¿Por qué fueron perseguidos...*, *op. cit.*, pp. 24-27.

¹²⁹ *Id.*, p. 28. Y con referencia a Hispania: *cf.* A. CEPAS, *Crisis y continuidad en la Hispania del siglo III*, Madrid, 1997. J. ARCE, “El siglo III d.C.: Los preludios de la transformación de Hispania”, *Hispania. El legado de Roma*, Zaragoza, 1998, pp. 353-361.

la *constitutio antoniniana* (212-213) del hijo del anterior, Caracalla (211-217), a partir de la cual se trataba entre otros fines de afianzar el sentimiento de pertenencia a la comunidad romana entre los nuevos ciudadanos romanos¹³⁰.

Tras un período de relativa tranquilidad para los cristianos, gracias a las actitudes tolerantes de Alejandro Severo (222-235), Gordiano III (238-244) y, especialmente, de Filipo “el Árabe” (244-249)¹³¹, la situación de ilegalidad en que se encontraba el cristianismo se puso claramente de manifiesto en las persecuciones sistemáticas ordenadas contra los cristianos por los emperadores Decio (249-251), Valeriano (253-260) y Diocleciano (284-305). La persecución de Decio duró algo menos de un año (250-251), la de Valeriano – con su hijo Galieno como coemperador – no llegó a tres (257-259) y la de Diocleciano y sus colegas dos años (303-305) en la parte occidental del Imperio¹³².

Entre 258 y 303 ó, más concretamente, desde la publicación en 261 por Galieno de un edicto de tolerancia hasta el inicio de la persecución de Diocleciano, se sitúa un período de aproximadamente cuarenta años conocido como Pequeña Paz de la Iglesia, que se inició tras el reconocimiento del cristianismo como religión¹³³. Durante ese tiempo, las iglesias locales crecieron cuantitativa y cualitativamente, localizándose preferentemente en ciudades comerciales o en lugares de tránsito próximos a vías de comunicación¹³⁴, y se preocuparon por profundizar y afianzar la todavía precaria unidad dogmática y disciplinar de la Iglesia Universal, que tendió a estructurarse como una

¹³⁰ cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, p. 29 y n. 40.

¹³¹ Aunque no está clara la relación de Filipo con el cristianismo, algunas fuentes lo consideran el primer emperador romano en favorecer a los cristianos: EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica*, VI, 34. cf. H. A. POHLSANDER, "Philip the Arab and Christianity", *Historia* 29 (1980), pp. 463-473.

¹³² Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, p. 30. G. E. M. DE STE. CROIX, “Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?”, en M. I. FINLEY (ed.), *Estudios sobre Historia Antigua*, trad. R. López Domech, Akal, Madrid, 1981 (= London, 1974), pp. 234-235.

¹³³ R. A. MARKUS, *Christianity in the Roman World*, London, 1974, p. 70.

¹³⁴ R. THOUVENOT, *Essai sur le province romaine de Bétique*, París, 1940, pp. 321-322.

comunidad ortodoxa y jerarquizada¹³⁵. Las comunidades cristianas de la Península Ibérica se beneficiarían de esta *indulgentia principis*¹³⁶. Los grupos cristianos béticos se asentaron principalmente en tierras del interior, mientras era menor su presencia en los ámbitos costeros¹³⁷, circunstancia que quedó reflejada en la asistencia al Concilio de *Iliberri*¹³⁸.

Volviendo a la cuestión de las persecuciones y según anteriormente indicamos, a diferencia de otras provincias de las *Hispaniae*, para *Baetica* carecemos de información sobre la incidencia de las persecuciones de Decio (249-251) y Valeriano (253-260). No así en lo referente a la persecución de Diocleciano (284-305), la llamada “Gran Persecución” (303-305), de cuyas consecuencias en territorio bético y concretamente en *Corduba* sí poseemos noticias, de las que más adelante hablaremos. Esta “Gran Persecución” debió tener fuerte incidencia en *Baetica*: bastantes individuos resultaron víctimas de la aplicación del edicto del año 304, en virtud del cual todos los cristianos debían cumplir con la obligación de ofrecer sacrificios a los dioses, bajo pena de muerte si no lo hacían; nos han llegado los nombres de mártires, algunos de ellos cordobeses¹³⁹.

Las medidas persecutorias generales emitidas contra los cristianos a mediados y en la segunda mitad del siglo III no tuvieron una aplicación uniforme, sino que ésta varió según los territorios. Y es que, a pesar de darse

¹³⁵ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 117-118. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, pp. 42-44.

¹³⁶ M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, p.54. cf. N.SANTOS, “Galieno y la paz de la Iglesia”, *Hispania Antiqua*, XIX, 1995, pp. 281 – 297.

¹³⁷ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 118: “En la costa mediterránea, *Accinipo*, *Drona*, *Malaca* y *Selgavinia*; en el valle del Genil, *Astigi*, *Epagrum* e *Iliberri*; en el valle del Guadalquivir, *Ategua*, *Carbula*, *Corduba*, *Epora*, *Hispalis*, *Iliturgi*, *Ossigi*, *Solia*, *Tucci* y *Ulia*; en la vía *Corduba-Iliberri*, *Ategua*, *Ucubi*, *Ipsca*, *Iponuba* y *Sosontigi*; en la vía *Obulco-Ulia-Astigi*, las ciudades del área oriental del antiguo *conventus astigitanus*; en la vía *Astigi-Malaca*, *Barba Singilia*, *Iluro* y otros núcleos; y en la vía *Hispalis-Malaca*, *Urso* y otras ciudades”.

¹³⁸ *Id.* y n. 50 y 51.

¹³⁹ A. PADILLA, *La provincia romana de...*, *op. cit.*, p. 73.

instrucciones imperiales específicas al respecto, la ejecución de las mismas recayó principalmente en los gobernadores provinciales, dejando a su criterio el mayor o menor rigor o severidad con que llevar a cabo la acción represiva. Estos magistrados gozaron de amplios poderes, emanados de su *imperium*, en virtud del cual, en estos procesos legales contra los cristianos podían hacer uso del derecho de *cognitio*¹⁴⁰.

Aunque la tradición nos habla de un gran número de cristianos ejecutados o martirizados en estas persecuciones, dando lugar al surgimiento de la *Ecclesia Martyrum*, la realidad fue distinta: entre los años centrales del siglo III y la instauración, entrado el siglo IV, de la *Pax Christi* por Constantino I¹⁴¹ hubo mártires sin duda, sobre todo entre los miembros del clero y nobles laicos¹⁴², pero en general en un número significativamente

¹⁴⁰ D. ROGERS, *Enciclopedia Jurídica*, 2020, *cognitio*: en derecho romano, la potestad de un magistrado, que lo facultaba para intervenir en los aspectos procesales de un pleito. Al igual que la *jurisdictio* (= poder de que está investido el juez para declarar el derecho, en respuesta a una situación de hecho que le ha sido sometida), la *cognitio* se fundamenta en el *imperium* de los magistrados romanos. A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire, 284-602. A social, economic and administrative survey*, Oxford, 1986, pp. 499-522: "...it was probably one of the reasons why Diocletian increased the number and decreased the size of provinces". Sobre la *cognitio extra ordinem* y un análisis desde la óptica jurídica del procedimiento criminal contra los cristianos: G. E. M. de Ste. CROIX, "Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?", *Una Revista de Estudios Históricos*, 1963, pp. 6-38; referencias a las páginas de este trabajo en M. WHITBY (ed.), *Persecución cristiana, martirio y ortodoxia*, Oxford, 2006, pp. 241-248.

¹⁴¹ Juvenco recurre en esta expresión al léxico político de tradición augustea (*pax Augusti*): *Iuuenius, Euangeliorum libri quattuor.*, IV, 806-812: *Haec mihi pax Christi tribuit, pax haec mihi saeculi / quam fouet indulgens terrae regnator apertae / Constantinus, adest cui gratia digna merenti, / qui solus regum sacri sibi nominis horret / imponi pondus, quo iustis dignior actis / aeternam capiat diuina in saecula uitam / per Dominum lucis Christum, qui in saecula regnat.* (traducción de E. Moreno Resano) cf. E. MORENO, "El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época", *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 22/2013, p. 93.

¹⁴² Mártires documentados en la *Baetica*: Félix (*Hispalis*), Crispin y Treptes (*Astigi*), Acisclo, Zoilo, Fausto, Jenaro y Marcial (*Corduba*); Justa y Rufina (*Hispalis*) no se consideran mártires. Además se constatan en: *Emerita, Toletum, Complutum, Legio, Calagurris, Caesaraugusta, Barcino, Tarraco* y *Valentia*. cf., E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, op. cit., pp. 115-117 y nn. 37 y 38.

inferior al que indica la referida tradición, exagerada y con fines fundamentalmente propagandísticos¹⁴³; existieron también un considerable número de apóstatas¹⁴⁴ –interesaban más al Estado que los mártires–¹⁴⁵, así como otros que sobornaron a los funcionarios romanos para obtener el certificado de haber consumado el sacrificio¹⁴⁶. Además de la recuperación del culto pagano con la conservación de la *Pax Deorum* y los consiguientes beneficios para el pueblo romano, las persecuciones no pretendían la extinción física del cristianismo, sino su contundente derrota moral. Por otro lado, las persecuciones tenían también una vertiente económica, encerraban una estrategia financiera enfocada al saneamiento de las arcas imperiales mediante la apropiación del –todavía escaso– patrimonio de la Iglesia y de los beneficios obtenidos por ésta de la economía sumergida¹⁴⁷. Tras las persecuciones nació la *Ecclesia Martyrum*, pero desde entrada la primera mitad del siglo IV, no existiendo ya condiciones adversas al cristianismo, el martirio, que tanto proselitismo había estimulado, cedió su predominio a la figura del hombre santo¹⁴⁸.

¹⁴³ Cf. V. SAXER, *Morts, Martyrs, Reliques en Afrique Chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Agustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, 1980, pp. 233-235

¹⁴⁴ W. LEADBETTER, "Imperial Policy and the Christian in the Late Third Century" en M. DILLON (ed.), *Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches*, Amsterdam, 1996, pp. 245 y ss.

¹⁴⁵ Cf. P. CASTILLO MALDONADO, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*. Granada: Universidad de Granada, 1999, pp. 236 y ss.

¹⁴⁶ Cf. R. SELINGER, *The mid-third century persecutions of Decius and Valerian*. Frankfurt am Main, 2002, pp. 137-155.

¹⁴⁷ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 116 y nn. 32 y 33.

¹⁴⁸ *Id.*, p. 117 y n. 43; M. VALLEJO, "De los mártires en tiempos de paz: Aspectos del culto a los santos en el Oriente Tardoantiguo", en L.A. GARCÍA M. *et alii* (eds.) *Santos, obispos y reliquias*, Actas III Encuentro Int. Hispania en la Antigüedad Tardía (Alcalá de Henares, 1998), Alcalá de Henares, 2003, p. 342.

3. Constantino I, *totius orbis imperator: Pax Christi, Ecclesia Triumpham*, predominio de la teología

En la, dilatada en el tiempo, relación de Constantino I con el cristianismo incidieron muy diversos factores: de tipo personal, familiar, cultural, religioso y, por supuesto, político. En la actualidad, y tras la extensa producción bibliográfica generada sobre su controvertida figura y el mayor o menor peso específico que tuvo en el devenir de la Historia de Roma, aún permanece abierta en cierta medida la llamada “cuestión constantiniana”. La polémica en torno a la actitud del emperador hacia el cristianismo arrancó ya en la Antigüedad: su acercamiento a la nueva fe recibió el beneplácito de los autores cristianos, excepción hecha de Jerónimo de Estridón¹⁴⁹; mientras que por su parte los paganos rechazaron su “conversión”¹⁵⁰.

E. Moreno Resano define clara y sintéticamente la trayectoria seguida por Constantino I en su relación con el cristianismo, en la cual distingue varias fases en las que su actitud fue adoptando diversas formas¹⁵¹: entre 306 y 312, caracterizada por el respeto y observancia de los cultos tradicionales; entre 312 y 314 una breve etapa en la que se sentía bajo la protección de un dios henoteísta, sin nombre conocido; entre 314 y 324, fase en la que Cristo era su personal divinidad protectora; entre 324 y 337, una cuarta época en la que manifestó su adhesión al cristianismo, hasta recibir el bautismo en fecha próxima a su muerte en 337. Para Constantino I el cristianismo fue una religión utilitaria y más eficaz que la religión pública tradicional en su protección y amparo en la vida, la política y la guerra¹⁵².

De las etapas que E. Moreno distingue en la evolución de la relación de Constantino I con el cristianismo, las que más nos interesan aquí son las dos

¹⁴⁹ *Hieron. Strid., Chron., CCLXXVIII Olymp. XXXI.*

¹⁵⁰ *Iulian. Caes., Or., X (Caes.), 38 (336ab); Liban., Or. XXX, 6; Zos., II, 29.*

¹⁵¹ E. MORENO, “Constantino y su relación personal con el cristianismo: de la piedad tradicional a la conversión”, *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones*, 18, 2013, p. 178 y n. 14.

¹⁵² *Id.*, p. 175 y 200.

últimas, que en conjunto abarcan veintitrés años, desde 314 a 337. Con anterioridad, en 313, Constantino se reunió con Licinio en *Mediolanum* y ambos adoptaron una serie de decisiones de gran importancia, entre las cuales estaba, siguiendo la línea marcada por Galerio en 311¹⁵³, la de conceder la libertad religiosa a todos los ciudadanos del Imperio, incluidos los cristianos, así como proceder a la devolución tanto a las comunidades cristianas como a sus fieles de las propiedades que les hubiesen sido confiscadas en la última persecución (Tratado de Milán). Quizá a partir de este hecho podríamos considerar que Constantino –no así Licinio¹⁵⁴– estaba dando los primeros pasos hacia la elección de la fe cristiana como religión del Estado¹⁵⁵. En tal sentido pudo influir el que contara, desde 312, con el asesoramiento en materia religiosa de Osio, obispo de *Corduba*, del cual más adelante hablaremos. De cualquier manera, independientemente de la mayor o menor cercanía personal al cristianismo que tuviera Constantino en aquellos momentos, existían razones de corte pragmático que aconsejaban al emperador mantener buenas relaciones con los cristianos¹⁵⁶. Consiguientemente, comenzó a dispensar un trato privilegiado a estos, y con motivo de la celebración del Concilio de *Arelate* (314) se declaró siervo de Dios en una carta oficial. Años después, en 324, cuando obtuvo la victoria sobre Licinio en *Crhysopolis* y se consolidó como *totius orbis imperator*, proclamó su fe en el único y supremo Dios de los cristianos en diversos textos oficiales¹⁵⁷. Juvenco, un presbítero que estuvo

¹⁵³ Nos referimos al Edicto de Tolerancia de Nicomedia, promulgado por Galerio en 311 y firmado por él, en su propio nombre, y en nombre de Constantino y Licinio. Lactancio recogió el texto del citado edicto, *Lactantius, De Mortibus Persecutorum* 34, 35.

¹⁵⁴ E. MORENO, “Constantino y su relación personal...”, *op. cit.*, p. 187: “Licinio tenía sus particulares razones para aplicar el tratado: su corte se iba a establecer en Nicomedia y estaba interesado en tener buenas relaciones tanto con el personal palatino, cuyos miembros cristianos habían sufrido las medidas de Diocleciano, como con la población de la ciudad, donde había muchos afectados por las leyes persecutorias”.

¹⁵⁵ A. PADILLA, *La provincia romana de...*, *op. cit.*, p. 85.

¹⁵⁶ *Id.*, pp. 87-88

¹⁵⁷ *Id.*, p. 200. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, Madrid, 1973, p. 289: Constantino “...redujo a un solo cuerpo el imperio romano, como antes había sido; sometiendo

presente en el Concilio de *Iliberri*, nos dice que la *Pax Christi* y los *Tempora Christiana* dieron comienzo precisamente en ese año 324¹⁵⁸. Un año después se celebró el primer y trascendente Concilio de Nicea (325), convocado por Constantino I o quizá, con el decidido apoyo del emperador desde luego, por el entonces influyente Osio¹⁵⁹, obispo de *Corduba* ya citado y sobre cuya figura e interés para el tema que nos ocupa trataremos más adelante. El sínodo niceo, sobre el que también volveremos, persiguió la unidad de las distintas iglesias cristianas, que no disponían de una ortodoxia primigenia, sino de una fe interpretada de formas sustancialmente variadas, por lo que se trató fundamentalmente de unificar las distintas posturas cristológicas surgidas¹⁶⁰. En esta línea, se impuso la tendencia favorecida por la política constantiniana: habían fraguado el catolicismo y su doctrina, ahora la ortodoxa –considerando heréticas al resto de posturas–, y se dio un paso decisivo en la vinculación entre la Iglesia y el Estado¹⁶¹.

En efecto, a partir de Constantino I *imperium* y *sacerdotium*, *leges* y *canones* se constituyeron como factores fundamentales en el proyecto de alianza entre el Estado romano y la Iglesia católica. Aunque, según B. Biondi, cuyo parecer no suscribimos totalmente, en cuanto a la relación *imperium-sacerdotium* = Estado-Iglesia, puede constatarse en los escritos de los Padres de la Iglesia que Constantino no consideró a la Iglesia como un *instrumentum regni*, ni tampoco sus sucesores, sino que fue la Iglesia la que utilizó al Imperio como *instrumentum fidei*, es decir un instrumento determinado por Dios para lograr el triunfo universal del cristianismo; el Estado llegaba donde no llegaba la Iglesia, de ahí la necesaria interacción entre sus leyes y la ley de Dios (*leges*

a su paz a todo el orbe de la tierra que se extiende desde el nacimiento del sol hasta los últimos límites del Occidente...”.

¹⁵⁸ *Juvencus, Evangeliorum libri quattuor*, 4, 806-812

¹⁵⁹ S. FERNÁNDEZ, “Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Ossius?”, *The Journal of Theological Studies*, 71 (2020), pp. 196–211

¹⁶⁰ *Cf.*, E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 124.

¹⁶¹ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV”, *Gerión*, 2000, n^o 18, pp. 439-473, *passim*.

y *canones*)¹⁶². De todas maneras, la realidad fue que con Constantino I se inició el paulatino proceso de conformación de un *ius singulare ecclesiasticum*, que culminó con la dinastía teodosiana y contribuyó decisivamente a la consolidación material de la Iglesia católica¹⁶³.

Otro aspecto a considerar en el avance social de la Iglesia católica fue la promulgación por Costantino I, en 318, de la ley de la *audientia episcopalis*, que confería autoridad judicial a los obispos, haciéndose ésta extensiva a laicos y eclesiásticos¹⁶⁴. Esta concesión junto con la *manumissio in ecclesia* y el prestigio del que ya gozaban en sus ciudades dieron paso a la obtención de la potestad civil por los obispos, a la que siguieron otras prerrogativas, como la posibilidad de optar a determinados cargos del gobierno de la ciudad (por ejemplo, el *defensor civitatis*, entre otros)¹⁶⁵.

Finalmente, debemos hacer hincapié en que el período constantiniano, muy especialmente desde el Concilio de Nicea (325), dio paso al dominio de la Teología, lo que llevó aparejado un cambio trascendental *in fide christiana, in vita christiana et in ordinatione ecclesiastica*. Hasta Nicea, la fe se fundamentaba estrictamente en el Nuevo Testamento, cuyo Canon estaba ya en uso a finales del siglo II (Fragmento Muratoriano)¹⁶⁶, cualquier cristiano se esforzaba en no vivir al “modo mundano” y las diversas iglesias cristianas eran básicamente independientes. Tras Nicea, una elaboración teológica, el Credo, se añadió a la original fe de base neotestamentaria, iniciándose así el dominio de la teología –cristología, patrística, cánones sinodales–, a la que se confirió más importancia que a la forma de vivir cristiana –en la fe, la esperanza y la caridad–; los cristianos comenzaron a adoptar un estilo de vida más mundano;

¹⁶² B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano I*, Milán, 1962, p. 212. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, pp. 82-83 y n. 253: “la Iglesia sólo pidió la separación entre el reino de Dios y el reino del César frente a los emperadores heréticos”.

¹⁶³ M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, p. 85.

¹⁶⁴ B. BIONDI, *Il diritto...*, *op. cit.*, pp. 436-439 y 453-461.

¹⁶⁵ M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, p. 87.

¹⁶⁶ Cf. B.M. METZGER, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford University Press, 1997.

y la organización de la Iglesia como institución mutó, cada iglesia se constituyó en diócesis, que dependía jerárquicamente de su correspondiente sede metropolitana, la cátedra episcopal de Roma empezó a imponer su autoridad sobre todas ellas, y en la cima del poder, el emperador¹⁶⁷.

4. La Iglesia postconstantiniana hasta Teodosio I: *Constitutio Cunctos Populos*

A pesar de que el catolicismo constantiniano se impuso, con gran esfuerzo, controlando el culto y la cristianización “como medio de coacción estatal frente a las herejías”¹⁶⁸, tras Nicea, la disputa por la ortodoxia continuó y la evolución teológico-eclesiástica sufrió las consecuencias de políticas religiosas estatales divergentes¹⁶⁹. Con la muerte de Constantino I (337), el catolicismo experimentó una merma en su autoridad política. Así, Constancio II en 346 confirió máximas potestades a la religiosidad arriana, estableciendo ésta una nueva ortodoxia cristológica y procediendo a depurar las sedes episcopales¹⁷⁰; como en otros lugares, en *Baetica* muchos obispos acataron preceptos como el *homoousios*¹⁷¹ para preservar su posición social y económica¹⁷². Por el contrario, otros prelados afectos a Nicea opusieron

¹⁶⁷ Y. LEVERATTO, *L'epoca post-costantiniana il dominio della teologia*, Ebook, 2016.

¹⁶⁸ Cf., E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 125.

¹⁶⁹ M. NIETO CUMPLIDO., “La Iglesia de Córdoba... *op. cit.*”, p. 18.

¹⁷⁰ M. SIMONETTI, *La crisi arriana nel IV secolo*, Roma, 1975, p.445 y n. 32. cf. V. ESCRIBANO, “Obispos, herejes y leyes”, en L. HERNÁNDEZ, J. ALVAR (eds.), *XXVII Congreso Internacional de GIREA-ARYS IX*, Valladolid, 2002, p. 557.

¹⁷¹ *Homoousios* = “de la misma esencia”, término teológico cristiano expresado en el Credo de Nicea para definir a Jesús (Dios Hijo) como “igual en ser” o “mismo en esencia” que Dios Padre. Después, también se aplicó al Espíritu Santo, “mismo en esencia” que Padre e Hijo. Esta concepción trinitaria de Dios es dogma fundamental en el cristianismo niceo, el catolicismo.

¹⁷² M. SIMONETTI, “La crisi arriana e l’inizio della riflessione teologica in Spagna”, *Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma, 1974, pp. 127 y ss.

resistencia en distintos lugares del imperio, entre ellos las *Hispaniae*¹⁷³. De cualquier manera, la iglesia arriana se impuso en las sedes episcopales¹⁷⁴. Entre 359 y 378 se sucedieron: el concilio constanciano de Rimini, el gobierno tolerante de Juliano, la fase filoarriana de Valente y el reinado proniceno de Valentiniano, el cual volvió a la defensa de la *religio catholicae sacntio*, continuada por Graciano, Máximo y la dinastía teodosiana¹⁷⁵.

De esta forma, la ortodoxia católica derrotó al arrianismo y se consolidó plenamente frente a los vaivenes heréticos, de los que ya no brotaron nuevos movimientos con suficiente capacidad para contrarrestar la cristianización católica del imperio. El gobierno de Teodosio I (379-395) y su *Constitutio Cunctos Populos* (Edicto de Tesalónica) (380) que convirtió al cristianismo católico en religión oficial del Estado, redujo a las herejías a la clandestinidad.

Entonces, en ciudades de *Baetica* y *Lusitania*, *Corduba* entre ellas y con destacado protagonismo, apareció el movimiento priscilianista de la mano del propio Prisciliano y de miembros de los *ordines clericorum et laicorum* –se extendió en general por las *Hispaniae*, así *Gallaecia* o *Tarraconensis* (vid. *infra* pp. 187 y ss.)–, el cual rechazaba el alejamiento de la Iglesia nicena de los valores primigenios del cristianismo, pero falto de discrepancias doctrinales no adoptó un carácter herético. No obstante, su deseo cismático preocupó a la generalidad del catolicismo imperial, según puede verse en el apoyo a las sedes católicas hispanas por parte de la Iglesia de Roma, en la celebración del Concilio *Caesaraugustano*, en la denuncia de Higinio, obispo de *Corduba* y, finalmente, en la ejecución de Prisciliano. El priscilianismo, entre 380 y 386, quedó reducido aunque no del todo, quedaban pequeños reductos priscilianistas

¹⁷³ Cf. G. BRAVO, “Minorías disidentes en Occidente tardorromano: sobre la teoría del conflicto, de nuevo”, en G. BRAVO, R. GONZÁLEZ (eds.), *Minorías y sectas en el Mundo romano*, Madrid, 2006, p. 114. A. ALBA, “El cisma luciferiano”, en G. BRAVO, R. GONZÁLEZ (eds.), *Minorías y sectas en el Mundo romano*, Madrid, 2006, pp. 190-191.

¹⁷⁴ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Conflicto arriano y compromiso político en el episcopado latino del Bajo Imperio”, en M. MORFAKIDIS, M. ALGANZA (eds.), *La religión en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia moderna*, Granada, 1997, pp. 221 y ss.

¹⁷⁵ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 125 y 126.

en *Gallaecia*, *Tarraconensis* y, en menor número en *Baetica*, pero ya no suponían ningún riesgo para la Iglesia católica, la bética en particular¹⁷⁶.

5. Iglesia, poder y ordenación territorial

Llegados a este punto, cuando aún de forma tangencial hemos podido observar la evolución de la compleja relación Iglesia-Estado hasta la preeminencia del cristianismo católico bajo Teodosio I, cabe preguntarse cuáles fueron las características que definieron el ejercicio eclesiástico del poder adquirido, es decir preguntarse por el uso del poder por parte de la Iglesia. En este sentido, M. Mondini considera que el uso que del poder hace la Iglesia, la forma en que lo ejerce, refleja las prácticas y formas del poder observables en la sociedad en general, en un momento histórico determinado¹⁷⁷.

La Iglesia primigenia, como institución, para cumplir su objetivo de cambiar la realidad en que se hallaba inmersa, requería capacidad de actuación, lo que solo era factible si tenía una cuota de poder; referencia a ello encontramos en escritos de la Iglesia primitiva, así en los Hechos de los Apóstoles¹⁷⁸.

En un principio, la Iglesia, cuando aún era un conjunto de pequeñas comunidades, fue poniendo en práctica sus propias formas en lo que al ejercicio del poder atañe¹⁷⁹, como por ejemplo la fórmula que indica Cipriano de Cartago para la elección de la máxima autoridad eclesial, los obispos: “[...]”

¹⁷⁶ *Id.*, p. 126 y nn. 20-32.

¹⁷⁷ M. MONDINI, “La Iglesia y el uso del poder en los Siglos III y IV”, *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007, pp. 1-2.

¹⁷⁸ *Hechos de los Apóstoles* (1, 8), palabras finales de Jesús: “... pero recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo...”.

¹⁷⁹ M. MONDINI, “La Iglesia y el uso del poder...”, *op. cit.*, pp. 1-2: considera esas formas como “ideas revolucionarias”.

las ordenaciones episcopales se han de hacer con el conocimiento del pueblo que asiste, para que, estando presente el pueblo, se descubran los crímenes de los malos o se hagan públicos los méritos de los buenos, y la ordenación sea justa y legítima por haberse hecho con el voto y juicio de todos”¹⁸⁰. E igualmente, dice Cipriano: “[...] hay que observar diligentemente lo que es tradición divina y práctica apostólica y mantener lo que mantenemos nosotros y se mantiene en casi todas las provincias; a saber: para celebrar las ordenaciones rectamente, los obispos vecinos de la provincia acuden al pueblo en que se ordena un nuevo obispo; éste se elige en presencia del pueblo, que conoce a fondo la vida de cada uno de sus miembros y sabe de su conducta porque los ha tratado”¹⁸¹. En las iglesias primitivas y en virtud de un concepto unipersonal del poder eclesiástico (carácter monárquico del episcopado), cada comunidad/ciudad sólo podía contar con un obispo¹⁸².

Como apuntaba M. Mondini y afirma J. Vilella: la historia del cristianismo antiguo está vinculada orgánicamente a la del Imperio romano, en el que nació, se desarrolló y convirtió en institución, fraguándose entre ambos

¹⁸⁰ CIPRIANO, *Epistulae*, 67, 4. ed. J. CAMPOS, *Obras de San Cipriano. Edición bilingüe. Tratados. Cartas*, Madrid, 1964.

¹⁸¹ *Id.*, 67, 5. R. TEJA, “*Populus et plebs?* La participación del pueblo en las elecciones episcopales del cristianismo primitivo (siglos II-III)”, en G. URSO (cur.), *Popolo e potere nel mondo Antico*, Pisa, 2005, pp. 233-247. F. JACQUES, *Le privilège de liberté. Politique impériale et autonomie municipale dans les cités de l’Occident romain (161-244)*, Roma-París, 1984. Apéndice 2: Le role du peuple dans l’église Chrétienne d’après la correspondance de S. Cyprien, pp. 426-424. J. M. TORRES PRIETO, “Las elecciones episcopales y el *cursus honorum*”, en S. ACERBI, M. MARCOS y J. M. TORRES (eds.), *El obispo en la antigüedad tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Madrid, 2016, pp. 273-288. J. C. MAGALHAES DE OLIVEIRA, “Le peuple et le gouvernement des cités (IVe-VIe siècles)”, *Antiquité Tardive. Revue Internationale d’histoire et d’archéologie (IVe-VIIIe S.)* 26, 2018. En pp. 23-49, en pp. 29-30: trata de la elección episcopal del sucesor de San Agustín (propuesto por el mismo Agustín).

¹⁸² Cf. G. BARONE-ADESI, “L’urbanizzazione episcopale nella legislazione tardoimperiale”, en E. REBILLARD, CL. SOTINEL, *L’évêque dans la cité du IVe au Ve siècle*, Roma, 1988, pp. 49-58.

una relación cada vez más unívoca, recíproca¹⁸³. Partiendo de la concepción del poder como poder monárquico, a lo largo de los siglos III y IV se fue produciendo un progresivo cambio esencial en la realidad pública de la Iglesia, en lo que a las formas en que ejercía el poder que iba adquiriendo se refiere. De tal modo que, dejando atrás el tiempo de las pequeñas comunidades de creyentes, se convirtió en una multitudinaria organización que comprendía e influía en todas las facetas de la vida de quienes a ella pertenecían¹⁸⁴, así como pasó a integrar la estrategia del Imperio Romano, al desempeñar como iglesia episcopal monárquica el papel de “cemento del imperio”¹⁸⁵. El poder eclesiástico reflejaba ya su asunción del modo de ejercer el poder propio del Imperio.

Pero esta última aseveración requiere ser matizada, pues la Iglesia ha presentado diferentes características en las diferentes regiones del Imperio y distintos modos de relacionarse con el Estado romano según las distintas ubicaciones geográficas; además atiende a un doble juego de poder, por un lado, frente al poder político dominante, y por otro, frente al mantenimiento de su propia unidad interna¹⁸⁶. Las principales regiones geográficas ilustrativas de tal devenir –en función de la documentación llegada hasta nosotros relativa a la actividad eclesiástica primitiva en ellas desarrollada– serían: “las provincias romanas de África del Norte, Numidia, Egipto, Antioquía y la sede imperial”¹⁸⁷.

Para una época tan temprana como los siglos III y IV carecemos de documentación que nos informe acerca de la evolución de la relación Iglesia-poder en las *Hispaniae* y, en concreto, *Baetica*, así como sobre su implantación

¹⁸³ J. VILELLA, “Las primacías eclesiásticas en *Hispania* durante el siglo IV”, *Actas Coloquio Internacional "Paciano y la Hispania cristiana del siglo IV"*, Barcelona del 8 al 9 de marzo y Lyon del 28 al 30 de octubre de 1996, p. 269.

¹⁸⁴ M. MONDINI, “La Iglesia y el uso del poder...”, *op. cit.*, p. 2.

¹⁸⁵ M. MONDINI, “La Iglesia y el uso del poder...”, *op. cit.*, p. 2, y nota 2: J. L. GONZÁLEZ, *Historia del cristianismo*, Miami, 1994, p. 170.

¹⁸⁶ *Id.*, p. 13.

¹⁸⁷ *Id.*, p. 14. sede imperial, Constantinopla.

y ordenación territorial. Desde el punto de vista institucional y organizativo, las primeras comunidades cristianas en las *Hispaniae* y *Baetica* debieron estar poco desarrolladas, de modo que no tendrían un impacto territorial significativo. Funcionarían en régimen local y autónomo de carácter urbano y no reconocerían la autoridad de un lugar sobre otro. Solo extralimitarían su localismo y se interrelacionarían ocasionalmente, como en el caso de la elección de un obispo, por ejemplo¹⁸⁸. En este sentido, las indicaciones recogidas en la ya mencionada Carta 67 de Cipriano, dirigidas específicamente a las iglesias de *Legio-Asturica* y *Emerita*, podrían hacerse extensivas a otras comunidades cristianas de las *Hispaniae*, caso de *Baetica*, acercándonos en todas ellas al conocimiento de los procesos de nacimiento y constitución de una sede episcopal, así como del sistema de elección de un obispo, pilar esencial del poder monárquico eclesiástico¹⁸⁹.

Si aceptamos el determinante influjo del cristianismo norteafricano en el cristianismo hispánico y muy especialmente bético (*vid. supra*, pp. 31 y ss.), además de la referida Carta de Cipriano, obispo de *Carthago*, contamos con algún testimonio procedente igualmente del Norte de África que quizá nos permita deducir algunas realidades relativas al presumible carácter del poder en el seno de las comunidades cristianas hispanas o béticas entre mediados del siglo III y los primeros veinticinco años del siglo IV. Nos referimos a las obras de Tertuliano (c.160-c.220), presbítero de Cartago y maestro de Cipriano (c. 200-258), que nos ayudan a comprender la forma en que la Iglesia ejerció el poder en la provincia África del Norte¹⁹⁰ y quizá, por extensión en *Hispaniae* y específicamente *Baetica*. Los textos de Tertuliano nos muestran una iglesia

¹⁸⁸ Cf. P. UBRIC, “La organización de la Iglesia hispana en los siglos IV y V”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 2019, p. 43.

¹⁸⁹ P. C. DÍAZ, “Sedes episcopales y organización administrativa en la cuenca del Duero (siglos IV-VII)”, en S. CASTELLANOS, I. MARTÍN (eds.), *De Roma a los bárbaros. Poder central y horizontes locales en la cuenca del Duero*, León, 2008, p. 123.

¹⁹⁰ M. MONDINI, “La Iglesia y el uso del poder..., *op. cit.*, p. 14: los textos de Tertuliano y Cipriano nos muestran una defensa de la iglesia oficial norteafricana contra paganos, herejes y las posibles injerencias de la filosofía en la concepción cristiana, así como, para mantener el orden en el seno de dicha iglesia, una estricta organización interna de la misma

oficial cartaginesa preocupada por su defensa frente a los paganos, los herejes y las posibles injerencias de la filosofía en la concepción doctrinal cristiana, así como por el mantenimiento de un orden riguroso en el seno de dicha iglesia, una estricta organización interna de la misma, distinguiendo entre cristianos recientes y cristianos experimentados, entre el clericales y laicos, entre obispos y sacerdotes, entre mujeres y hombres; etc.¹⁹¹.

Más adelante, en los comienzos del siglo IV, cuando las comunidades cristianas aumentaron y creció también el número de sus miembros, la realidad eclesiástica se hizo más compleja, ya no bastaba el ámbito interno y autónomo para resolver los problemas y se hizo necesaria otra instancia que tomara las decisiones conjuntas y solventara las divergencias, una instancia dotada de autoridad comúnmente aceptada: el concilio; así, el concilio de *Iliberri* (*vid. supra*, pp. 24 y ss. *et infra* pp. 141 y ss.), en el que treinta y siete comunidades cristianas hispanas se reunieron para abordar la problemática relativa a su regulación y funcionamiento¹⁹².

Con el apoyo al cristianismo considerado ortodoxo por parte de Constantino I (306-337)¹⁹³, se inició el proceso de transformación del Imperio pagano en Imperio cristiano. Se pusieron las bases para la progresiva conformación de una Iglesia sólidamente institucionalizada y con una poderosa jerarquía episcopal¹⁹⁴. Se comenzó a legislar a favor de los cristianos – especialmente de los eclesiásticos–, ciertas prácticas cristianas tradicionales alcanzaron categoría de ley¹⁹⁵ y al constituirse como estamento público privilegiado el episcopado –considerados los obispos “como una especie de magistrados al servicio imperial”¹⁹⁶– se establecieron disposiciones de carácter

¹⁹¹ E. PAGELS, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, 1982, p. 85.

¹⁹² P. UBRIC, “La organización de la Iglesia... *op. cit.*”, p. 44.

¹⁹³ Sobre política eclesiástica de Constantino I, *vid. P. SINISCALCO, Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Roma-Bari 1983, pp. 157-199.

¹⁹⁴ P. UBRIC, “La organización de la Iglesia... *op. cit.*”, p. 45.

¹⁹⁵ P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'empire romain (311- 476)*, Roma 1927, *passim*.

¹⁹⁶ J. VILELLA, “Las primacías eclesiásticas... *op. cit.*”, pp. 269-270.

organizativo, de lo que dan prueba algunos aspectos reglamentados en el concilio de Nicea (325)¹⁹⁷.

Y por lo que a la organización territorial eclesiástica se refiere, en la Iglesia constantiniana posnicea dicho ordenamiento se configuró a semejanza del ordenamiento civil. Entre quienes más influencia tuvieron en este diseño estaba Osio, obispo de *Corduba*¹⁹⁸. En este contexto se desarrolló el proceso de creación de la estructura diocesana –las diócesis–. Para ello, se hizo necesaria la incorporación del principio de territorialidad a la condición intrínseca o naturaleza propia de la figura episcopal; es decir, el obispo pasó de ser el jerarca de una comunidad de fieles a ser la máxima autoridad religiosa de la ciudad-sede episcopal¹⁹⁹ y su *territorium*, es decir, de la *dioecesis*²⁰⁰, un territorio perfectamente delimitado²⁰¹. Trataremos más adelante sobre la definición de la *dioecesis cordubensis*.

E igualmente, se procedió al establecimiento y reglamentación de las llamadas circunscripciones y sedes metropolitanas, en las que se agrupa a los obispos de una provincia bajo la autoridad del obispo de la capital provincial, denominado metropolitano, haciendo coincidir básicamente la ordenación territorial eclesiástica con la civil, de tal modo que en una misma ciudad convergen la capitalidad civil y la eclesiástica. Así mismo, se definieron y reglamentaron las funciones y potestades del metropolitano²⁰². En época prenicena existieron ya agrupamientos eclesiásticos más o menos consolidados y con características variadas según zonas, que indican una embrionaria

¹⁹⁷ *Ibidem*

¹⁹⁸ P. UBRIC, “La organización de la Iglesia... *op. cit.*”, p. 45.

¹⁹⁹ *Vid.* F. SALVADOR, “La función religiosa de las ciudades meridionales de la Hispania Tardoantigua”, *Florentia Iliberritana* 7, 1996, pp. 333-341.

²⁰⁰ *Id.*, p.50: “Otro de los términos que suele tener una acepción similar a *dioecesis* en la documentación de la época, *parrochia*, se encuentra en las fuentes hispanas, con diversas acepciones a partir del siglo VI, antes no”.

²⁰¹ P. C. DÍAZ, “Sedes episcopales y organización administrativa en la cuenca del Duero (siglos IV-VII)”, en S. CASTELLANOS, I. MARTÍN (eds.), *De Roma a los bárbaros. Poder central y horizontes locales en la cuenca del Duero*, León, 2008, p. 123.

²⁰² *Id.*, p. 270.

organización y jerarquización. El interés de los cánones niceos a que nos referimos radica en que en ellos encontramos el primer testimonio explícito que poseemos sobre la figura del metropolitano, así como de la identificación entre las circunscripciones civil y eclesiástica²⁰³. A partir de Constantino I, desde el concilio de Nicea sobre todo, la Iglesia adquirió una nueva dimensión pública y oficial y, consiguientemente, procedió al diseño y reglamentación de su ordenación territorial. Para tal fin, la organización provincial romana era el marco adecuado sobre el que asentarse, abundando así en la identificación Iglesia-Imperio²⁰⁴.

¿Qué podemos decir sobre el metropolitano de *Baetica*? En primer lugar, si tomamos en consideración los primeros datos que poseemos sobre los metropolitanos y las provincias hispanas, se puede concluir que posiblemente la realidad vinculante civil-metropolitana no se encontraba aún sólidamente asentada en el siglo IV y buena parte del V. Durante ese tiempo, en las iglesias hispanas parece ser que primó más la antigüedad de ordenación y la experiencia en el cargo de los obispos –por ejemplo, la ocupación de la *prima cathedra*–, que la supremacía provincial²⁰⁵. En segundo lugar, tenemos muy poca información relativa a *Baetica*. Pudiera resultar significativo el hecho de

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ *Id.*, p. 271: “Sin embargo, la pura y simple convergencia entre circunscripciones civiles y eclesiásticas también implicaba –particularmente después de la gran reforma territorial realizada por Diocleciano– grandes cambios y desmembraciones respecto a algunas agrupaciones que estaban funcionando desde hacía tiempo. En el fondo, el conjunto de los cánones niceos pone de manifiesto que se adopta una solución de compromiso a caballo entre la plena adaptación al mapa vigente –considerada necesaria– y el mantenimiento de colegialidades antiguas, consagradas por una venerable tradición”, y n. 5: G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, Paris 1947, pp. 293-314. V. H. Leclercq, "Divisions administratives et ecclésiastiques", *DACL* IV, 1, Paris 1920, c. 1212-1219. V. Saxer, "La mission: L'organisation de l'Église au IIIe siècle", en *Historie du Christianisme* II J.M. Mayeur, Ch. y L. Pietri, A. Vauchez, M. Vernard (dir.), París, 1995, pp. 63-68.

²⁰⁵ P. UBRIC, “La organización de la Iglesia... *op. cit.*, p. 57. Sobre la cuestión metropolitana y provincial en *Hispaniae* en los siglos IV y V, *Id.*, pp. 45 y ss.

que el primer concilio²⁰⁶ celebrado en esta provincia en los siglos IV y V no tuviese lugar en la capital provincial, *Corduba*, sino en *Iliberri*, en los primeros años del siglo IV. Dicho concilio fue presidido por Felix de *Acci*, con toda probabilidad el más antiguo de los obispos asistentes. Osio, obispo de *Corduba*, firmó las actas en segundo lugar. Todo indica que el criterio de antigüedad se impuso –igual que podríamos deducir para el caso de otros concilios celebrados en la Península Ibérica–²⁰⁷, lo que pudiera obedecer al origen norteafricano de la mayoría de las iglesias béticas, pues en la tradición africana la primacía residía en el prelado más antiguo²⁰⁸. Esta circunstancia dificultaría o lentificaría quizá la constitución de una sede metropolitana en *Baetica*, al menos hasta mediados del siglo IV, cuando, según plantea L. A. García Moreno, en *Corduba* y en correspondencia con su capitalidad civil, el obispo Osio, poco tiempo antes de morir (357), consiguió erigir dicha sede metropolitana, que cerca de siglo y medio más tarde, aproximadamente, pasaría a *Hispalis*²⁰⁹. En cuanto a la sede metropolitana hispalense, no conocemos la fecha de su establecimiento, pero como también considera García Moreno, tuvo que ser con posterioridad al 483 y con el decisivo apoyo de la Monarquía goda²¹⁰.

²⁰⁶ En 350 y convocado por Osio se celebró otro concilio, esta vez en *Corduba*, del que apenas poseemos información (*vid. infra*: Osio).

²⁰⁷ P. UBRIC, “La organización de la Iglesia... *op. cit.*, p. 57.

²⁰⁸ L. A. GARCÍA MORENO, “Los orígenes del cristianismo en..., *op. cit.*, p. 72. *Id.*, pp. 63 y ss.: sobre el canon 58 del concilio de *Iliberri* y la *prima cathedra*.

²⁰⁹ *Id.*, p. 72.

²¹⁰ L. A. GARCÍA MORENO, “Los orígenes del cristianismo..., *op. cit.*, p. 75: “No sabemos la fecha exacta cuando los obispos de Sevilla se denominaron oficialmente metropolitanos, tan sólo que tuvo que ser con posterioridad al 483, cuando todavía Felix III prefería omitir ese honor en su alabanza del obispo Zenón”. Felix III, papa; Zenón, obispo de *Hispalis*, *Id.*, p. 74: “que no era metropolitano indiscutible pero que de hecho ejercía unas prerrogativas propias de esa dignidad”; *Ibid*: “Lo lógico es que [...] Zenón contara también con el esencial apoyo de las tropas godas y su comandante. Por lo que es lógico que este último deseara que el obispo de su principal plaza en esas tierras extremas tuviera una jurisdicción eclesiástica no limitada a la diócesis hispalense, cuando menos la dignidad de metropolitano de la Bética”.

6. Ortodoxia y heterodoxia

Cabe suponer que las primeras comunidades cristianas asentadas en *Baetica* se debieron ver naturalmente inmersas en la compleja realidad que envolvió al cristianismo posapostólico preconstantiniano (siglos II y III). Éste carecía de lo que podríamos definir como una ortodoxia original, de tal modo que existían diversas interpretaciones de la fe cristiana, lo que provocó el nacimiento de diversas facciones religiosas cada una de las cuales se consideraban legitimadas para interpretar el mensaje de Jesús: marcionitas, maniqueos, gnósticos, milenaristas, montanistas, adopcionistas, monarquianos, e incluso el judeocristianismo considerado como heterodoxia...²¹¹. Pero por lo que al cristianismo en *Baetica* se refiere, no poseemos documentación que nos informe acerca de la mayor o menor incidencia que estos u otros movimientos pudieron tener en él durante el período preconstantiniano.

A partir de la política procrisiana de Constantino I (306-337) y del nacimiento de la Iglesia católica nicea (325), se definió una ortodoxia cristiana politizada –junto con la noción imperial de *religio*– y con vocación universal (católica). Esta Iglesia inició desde entonces la elaboración de un *corpus* doctrinal basado en las normas de las comunidades cristianas preconstantinianas, especialmente en el *kerigma* Apostólico (anuncio, proclamación; mensaje de los apóstoles)²¹² y en la *Regula fidei* del canon del Nuevo Testamento²¹³. A todo ello se añadió en el sínodo de Nicea (325), en el que los jefes episcopales asistentes no representaban a la totalidad de las tendencias cristianas sino fundamentalmente a la única de ellas favorecida por la política constantiniana, un elemento fundamental en la definición del catolicismo: el dogma de la Santísima Trinidad. Todo este *corpus* doctrinal fue

²¹¹ Cf. J. M. NIETO, *Historia antigua del cristianismo*, Madrid, 2019, pp. 135-144. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 124, n. 2.

²¹² E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 124. El *kerigma* Apostólico es el mensaje dado por los Apóstoles al mundo; *Hechos de los Apóstoles*, 2, 14-42.

²¹³ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 124. M. MENDOZA, “La «regula fidei» en la teología de San Agustín”, *Estudio Agustiniano*, 27, 1992, pp. 31-32.

progresivamente adquiriendo carácter oficial, hasta lograr imponerse institucional y autoritariamente a través de los dictámenes teológicos de la Iglesia imperial²¹⁴.

No obstante, las disputas cristológicas continuaron y a la ortodoxia católica, representada por el poder de la Iglesia de Roma, le surgieron movimientos rivales tan relevantes como el arrianismo, el nestorianismo (ulteriormente difisismo), el donatismo, el monofisismo, el priscilianismo y el pelagianismo, que provocaron fuertes disputas en el seno de la comunidad eclesiástica²¹⁵.

En medio de este convulso devenir, la doctrina católica perdió su lograda autoridad política en 346, año en que el emperador Constancio II (337-361) otorgó el máximo poder religioso oficial a la religiosidad arriana, a partir de lo cual el movimiento arriano estableció una nueva ortodoxia cristológica. Igualmente, se procedió a la depuración de las sedes episcopales y, aunque algunos obispos nicenos se resistieron –en concreto en *Hispaniae*–, la Iglesia arriana se hizo con el control de las mismas. Posteriormente, entre 359 y 378, tuvieron lugar el Concilio de Rímini (359) que se decantó a favor del arrianismo, el gobierno de Juliano II (361-363)²¹⁶ y tras los breves meses del gobierno de Joviano (363-364) las etapas de Valentiniano I (364-375), proniceno, y Valente (364-378), filoarriano. Valentiniano I recuperó la defensa del cristianismo católico, siendo seguido en esta línea de actuación político-religiosa por Graciano (375-383), Máximo (383-388) y Teodosio I (379-395). Este último con su *Constitutio Cunctos Populos* (Edicto de Tesalónica, 380) convirtió al cristianismo católico en religión oficial del Estado; la ortodoxia

²¹⁴ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 125.

²¹⁵ A. NARRO, “Reseña, J. M. NIETO, *Historia antigua...*, *op. cit.*”, *Studia Philologica Valentina* vol. 21, n. s. 18, 2019, pp. 245-262.

²¹⁶ Juliano se declaró pagano y neoplatónico e intentó restaurar el paganismo en el Imperio romano; renegó del cristianismo en cualquiera de sus vertientes, lo que le valió el calificativo de “Apóstata”.

nicea se alió, pues, “con el poder político para acabar con todo intento heterodoxo de desestabilizar la autoridad de la Gran Iglesia”²¹⁷.

Poco tiempo antes del comienzo del gobierno de Teodosio I (379-395), Prisciliano (aprox. 340-385) inició la difusión de su doctrina cristiana de carácter ascético en los territorios de *Lusitania* y *Baetica*, en donde nobles del *ordo clericorum et laicorum* no aceptaban el alejamiento de la Iglesia católica de los primigenios valores cristianos. Entre 380 y 385 (ejecución de Prisciliano en *Augusta Treverorum*), el priscilianismo fue reprimido, aunque por lo que a *Hispaniae* concierne pervivió debilitado en zonas de *Gallaecia* y *Tarraconensis* y algo menos aún en *Baetica*, en la que este movimiento no parecía constituir ya riesgo alguno para la Iglesia católica aquí establecida²¹⁸.

Más adelante en el presente trabajo analizaremos más detenida y pormenorizadamente la cuestión de los movimientos considerados heréticos y su incidencia en *Baetica* y *Corduba*, junto con el papel desempeñado al respecto por dos destacados miembros del episcopologio *cordubensis*: la figura del influyente *episcopus* Osio y la de su sucesor en el *episcopatus* Higinió.

Como conclusión, digamos que no hubo una Iglesia oficial que aglutinase todas las prácticas religiosas en torno a un único centro episcopal. La Iglesia imperial fue la que fijó una única interpretación religiosa y los restantes credos no oficiales fueron calificados de heréticos, la cristianización se desarrolló bajo la ortodoxia del catolicismo constantiniano y, después, del arrianismo constanciano, pero tal proceso no llegó a tener suficiente estabilidad como para mantener una progresión constante²¹⁹. Esta realidad circunstancial supuso un importante obstáculo en el proceso de cambio que, no solo desde el punto de vista religioso, sino también ideológico, social y político perseguía el cristianismo, así como una lentificación del ritmo de construcción de la *civitas christiana*.

²¹⁷ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 125-126. J. M. NIETO, *Historia antigua...*, *op. cit.*, p. 144.

²¹⁸ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 126-127.

²¹⁹ *Id.*, p. 128 y nn. 43 y 44.

Este último punto, aplicado a *Corduba*, lo trataremos detenida y pormenorizadamente en el cap. VI de nuestro trabajo: Cristianización del espacio urbano: hacia la *civitas christiana*.

Cap. II: El cristianismo en *Corduba*: primeros testimonios²²⁰

Tal como ya vimos (*supra* cap. I), ni en las antiguas tradiciones sobre los orígenes del cristianismo hispano, recogidas en la patrística y que indican la presencia de cristianos en *Hispania* para época apostólica –predicación de Santiago, viaje de San Pablo y labor evangelizadora de los siete “Varones Apostólicos”–, ni en ninguno de los tres textos más antiguos relativos a la presencia de cristianos en la Península Ibérica –San Ireneo, *Contra los herejes* (entre 182 y 188), Tertuliano, *Contra los judíos* (inicios siglo III) y la carta 67 de San Cipriano (254-255)–, ni en los documentos que nos informan sobre las persecuciones a los cristianos en las *Hispaniae*, ordenadas por los emperadores Decio (249-250) y Valeriano (258), se hace mención alguna a la provincia *Baetica* o a ciudades de la misma, caso de *Corduba*, su capital.

La primera noticia sobre la presencia del cristianismo en *Baetica* y en *Corduba* en concreto, entre otras muchas localidades, la encontramos en las actas del Concilio de *Iliberri*, que pudo tener lugar entre 300 y 302²²¹. En esta asamblea sinodal se halló presente Osio, obispo de *Corduba*, cuya consagración episcopal, según San Atanasio, fue por los años 290-295²²². Tales circunstancias confirman que entre fines del siglo III y comienzos del IV existían ya en *Baetica* y lógicamente en *Corduba* comunidades cristianas

²²⁰ Para el desarrollo de este apartado, nos basamos en parte en la ponencia elaborada junto a otros autores: R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, pp. 85-88.

²²¹ Cf. M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España...”, *op. cit.*, pp. 86-89. *Id.*, “Sobre la fecha del Concilio”, en M. SOTOMAYOR y J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *El concilio de Elvira... op. cit.*, pp. 137 y ss. L. A. GARCÍA MORENO, “Los orígenes del cristianismo en la Bética...”, *op. cit.*, p. 54, nota 2. J. ORLANDIS, D. RAMOS-LISSÓN, *Historia de los Concilios de la España... op. cit.*, pp. 27-30. A. PADILLA, *La provincia romana... op. cit.*, p. 74 y n. 473.

²²² S. ATANASIO, *Historia Arianorum*, 42: *Patrologia Graeca* 25, 741. [J. P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (París 1857-1886)], llevaba ya, al menos, 60 años de episcopado cuando se intrigió contra él en la corte de Constancio II (357).

altamente organizadas y consecuentemente por largo tiempo aquí asentadas, caso de la comunidad episcopal cordubense²²³.

Pero no contamos con datos que permitan situar con mayor precisión el momento de la llegada del cristianismo a *Corduba*. Aun así, resulta razonable suponer que si en otras ciudades de *Hispania*, como por ejemplo en *Augusta Emerita*, capital de *Lusitania*, ya había penetrado en la primera mitad del siglo III –testimonio de San Cipriano o las noticias relacionadas con las persecuciones de Decio y Valeriano–, por esas mismas o parecidas fechas habría llegado también a *Corduba*, capital de *Baetica*²²⁴. Es más, dada la compleja organización eclesial presumible en y entre las comunidades cristianas béticas para los últimos años del siglo III o los primeros del IV –consagración episcopal de Osio y actas del Concilio de *Iliberrí*–, no parece arriesgado considerar que el cristianismo hubiese recalado en las tierras del sur de la Península Ibérica, en *Corduba* por ejemplo, bastante tiempo atrás, quizá desde época apostólica²²⁵.

En el intento de establecer una cronología, siquiera aproximada, para la llegada del cristianismo a *Corduba*, contamos con un documento que, a nuestro juicio, debemos tener en consideración. Se trata de una inscripción de carácter funerario localizada en Córdoba²²⁶, en el trascurso de una excavación realizada en 2007 en un solar sito en la Ronda del Marrubial, zona nororiental de *Corduba*, donde se documentó una necrópolis de inhumación cuya cronología va desde finales de la tercera centuria hasta comienzos de la octava, aunque la

²²³ M. NIETO CUMPLIDO., “La Iglesia de Córdoba. De los orígenes a la muerte del obispo Higinio (384)”, en M. NIETO CUMPLIDO (coord.), *Historia de las Diócesis españolas. Iglesias de Córdoba y Jaén* (BAC, Madrid-Córdoba 2003), p. 13.

²²⁴ Sobre la llegada del cristianismo a Córdoba, M. NIETO CUMPLIDO., “La Iglesia de Córdoba... *op. cit.*”, pp. 12-13.

²²⁵ L. A. GARCÍA MORENO, “Los orígenes del cristianismo en la Bética... *op. cit.*”, pp. 53-56.

²²⁶ *AE* 2016, 759 (= *AE* 2015, 592; *HEp* 2014/15, 299; *HEpOL* 33036); *HEp* 2016-2017, 343. S. ORTEGA PASCUAL, “Nueva lectura e interpretación de este *carmen* hallado en Córdoba, en la Ronda del Marrubial” 2016, pp. 321-323, nº 4.1.1, fig. 8 (fotografía); *AE* 2016, 759 (*AE* 2015, 592; *HEp* 2014/15, 299; *HEpOL* 33036), en I. VELÁZQUEZ, M. R. HERNANDO (eds.), *Hispania Epigraphica* 2016-2017 (*HEp* 2016-2017), 343 pp. 212-213.

adscripción cristiana de este cementerio sólo es segura a partir de los siglos IV-V. Consiste en una placa de mármol –42,5 × (44) × 2,8 cm.– con inscripción latina de tipo funerario –es un *carmen epigraphicum*–, encontrada fuera de su contexto original al haber sido reutilizada en el lateral de la tumba de un recién nacido. La placa tiene los bordes biselados y no presenta molduras ni ningún tipo de iconografía²²⁷. El campo epigráfico está devastado y el texto está compuesto por siete líneas. La pieza ha perdido todo el lado derecho, lo que afecta a su lectura, sobre todo a las dos últimas líneas²²⁸.

Respecto al contenido del poema, resulta difícil lograr una interpretación satisfactoria. Más allá de que se trata de la prematura muerte del niño *Cermatius*, solo cabe plantear hipótesis más o menos acertadas o verosímiles, que por ahora son difícilmente demostrables²²⁹. Por nuestra parte, consideramos las lecturas e interpretación más acertadas de este epígrafe las planteadas por A. Ventura y S. Ortega²³⁰. Siguiendo la proposición de A. Ventura, que subscribimos:

²²⁷ El estudio que presentamos de este epígrafe es una ampliación del que sobre el mismo incluimos en el trabajo: R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, p. 86.

²²⁸ Para información más detallada sobre la mencionada intervención arqueológica y las características formales, paleográficas y comentario métrico del documento epigráfico, remitimos a: E. CERRATO, “El epígrafe funerario de *Cermatius*: ¿Un testimonio arqueológico del primer cristianismo cordobés?”, en D. VAQUERIZO, J. A. GARRIGUET y A. LEÓN (eds.) *Ciudad y territorio: transformaciones materiales e ideológicas entre la época tardoantigua y el altomedioevo (Monografías de Arqueología Cordobesa, nº 20)*, Córdoba, 2014, pp. 105–120, en el que da cuenta del Informe (inédito) de M. MORALES, director de la Actuación Arqueológica Preventiva, así como del TFG (2012) de S. ORTEGA, “*Ronda del Marrubial, esquina Poeta Solís. Un nuevo sector funerario en el área nororiental de Corduba*”, dirigido por el Prof. D. VAQUERIZO. J. DEL HOYO, C. FERNÁNDEZ, E. CERRATO, “*Cermatius, requiescat in pace? Relectura y nueva interpretación de un *carmen epigraphicum* procedente de Córdoba*”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 194 (2015), pp. 91–96.

²²⁹ J. DEL HOYO, C. FERNÁNDEZ, E. CERRATO, “*Cermatius, requiescat...*, *op. cit.*, p. 94.

²³⁰ Agradecemos al profesor A. Ventura Villanueva la deferencia de habérmolas ofrecido para incluirla en la ponencia: R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio: una ciudad en transición”, en A. D. REYES (ed.), *Actas del*

Lectura:

1. *Cermati vitam ius sem*[per?---]
2. *quem Dominus iussit nasc* [ere?---]
3. *qui · vixit · annis · VIII (octo) duo et* [---]
4. *o · felice · genus · qui · per · t* [---]
5. *luxuriae · tantum · plenus* [---]
6. *natum gaudentem · +++* [---]
7. *in quem · nos · sp*[eramus ?---]

Línea 2: quizás *nasc*[ondere---] (enterrar, morir)

Línea 6: 1ª +: *P, B* ó *R*; 2ª +: *I* ó *E*; 3ª +: ?

Interpretación:

Como decíamos, “se trata de un *carmen epigraphicum*, cuyo texto presenta un vocabulario y una sensibilidad que difieren de las composiciones en prosa; todo indica la intención de su autor de elaborar una composición poética”²³¹.

“La datación de este documento, fines del siglo II o comienzos del III, se basa en los rasgos paleográficos y en el uso del *singulum nomen Cermatius*, no atestiguado en inscripciones hispanas, pero sí en África proconsular”²³². “Está conformado por *Cermatus* más el sufijo *-ius* y podría hacer referencia a

Congreso Internacional sobre Osio de Córdoba: El siglo de Osio de Córdoba (Córdoba, 2013), B. A. C., Madrid, 2015, pp. 55 ss. y 86-88. Igualmente, nuestro agradecimiento por permitirnos la consulta de su TFG inédito a S. ORTEGA PASCUAL, *Ronda del Marrubial esquina Poeta Solís. Un nuevo sector funerario en el área nororiental de Corduba*, Trabajo Fin de Máster, dirigido por el profesor D. VAQUERIZO, UCO, Córdoba, 2012.

²³¹ R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, p. 87. S. ORTEGA PASCUAL, *Ronda del Marrubial esquina... op. cit.*, p. 92.

²³² R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, p. 87 n. 104: concretamente en un epígrafe localizado en *Sicca Veneria* (El Kef, Túnez) y fechado en el siglo II (*CIL VIII*, 16212).

un topónimo de la propia Roma, el *mons Cermatus*. En la nomenclatura romana tardía es habitual el uso de sufijos, sobre todo durante el Bajo Imperio y en los casos de nombres poco frecuentes. En concreto las acuñaciones en -*ius*, para la formación de nuevos *cognomina*, fueron una característica distintiva de la primera nomenclatura cristiana; las primeras de dichas acuñaciones han sido datadas precisamente a fines del siglo II o principios del III²³³.

Por otra parte, “la expresión que aparece en la línea 2: *quem Dominus iussit nasc[ere?]* u [*ondere?*] presenta similitudes con la antifona del antiguo *ordo defunctorum* cristiano “*Tu iussisti nasci me Domine*”²³⁴. Asimismo, “el término *Dominus* es usado como referencia al Dios cristiano en otras inscripciones hispanas, como por ejemplo la que sobre *tegula* fue hallada en la necrópolis de La Boatella (Valencia), fechada entre los siglos III y IV”²³⁵.

Finalmente, “el último verso, *in quem nos spe[ramus?...]*, sugiere una declaración de esperanza en la resurrección cristiana; los paralelos más cercanos proceden de la necrópolis paleocristiana de *Tarraco*”²³⁶.

Aun cuando en esta inscripción no aparece ninguna fórmula que identifique claramente el credo cristiano, como pudieran ser “la datación según la Era Hispánica, los apelativos *famulus/-a Dei/Christi*, expresiones del tipo *recessit in pace* o la presencia de elementos figurativos como los crismones, etc., parece claro que en ella se alude al Dios cristiano y a la esperanza en la resurrección. Debemos tener en cuenta, además, que en los primeros siglos de su andadura histórica los cristianos continuaron los usos funerarios paganos,

²³³ R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, p. 87. S. ORTEGA PASCUAL, *Ronda del Marrubial esquina... op. cit.*, p. 90.

²³⁴ S. ORTEGA PASCUAL, *Ronda del Marrubial esquina... op. cit.*, p. 91.

²³⁵ *CIL* II²/14, 35. R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, p. 87.

²³⁶ R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, pp. 87-88. S. ORTEGA PASCUAL, *op. cit.*, p. 92.

así como su tradición epigráfica; también, que el formulario específico paleocristiano no se había desarrollado aún para esta época”²³⁷ .

Por tanto, estimamos que este epígrafe, por la datación propuesta –fines del siglo II o inicios del III– y si, en efecto, “las características que ofrece su contenido textual presentan posibles connotaciones cristianas, pudiera constituir, por el momento, el primer testimonio de la presencia del cristianismo en *Corduba*”²³⁸ .

Otra lectura e interpretación de este *carmen epigraphicum*, con bastantes similitudes con la anterior, es la que, como decíamos, nos ofrece S. Ortega²³⁹:

*Cermati vitam iussem[us] /quem dominus iussit nasc[i] /3qvi · vixit
annis VIII duob[us mensis - - -] /o · felice genus qui · per+[- - -] /
luxuriae tantum plenus[- - -] /6natum gaudentem ++[- - -] / in quem
nos spe[ramus - - -]*

Según S. Ortega, *Dominus* es la palabra que mayor controversia genera en este texto, apuntando que dicho término usado como referencia al Dios cristiano figura en otras inscripciones hispanas: así en una sobre *tegula* de La Boatella (Valencia, *CIL* II²/14, 359), fechable entre los siglos III y V d.C.²⁴⁰. Igualmente, considera este autor que la expresión *quem dominus iussit nasci...*, en la segunda línea, presenta similitud con “la antífona del antiguo *ordo defunctorum* cristiano *Tu iussisti nasci me Domine*, que se cantaba mientras el cadáver era colocado en el interior de la iglesia”²⁴¹, y que “el último verso, *In*

²³⁷ S. ORTEGA PASCUAL, *op. cit.*, p. 92. R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, p. 88.

²³⁸ R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, p. 88.

²³⁹ S. ORTEGA PASCUAL, “Nueva lectura e interpretación de este carmen hallado en Córdoba, en la Ronda de Marrubial” 2016, pp. 321-323, nº 4.1.1, fig. 8 (fotografía); *AE* 2016, 759 (*AE* 2015, 592; *HEp* 2014/15, 299; *HEpOL* 33036), en I. VELÁZQUEZ, M. R. HERNANDO (eds.), *Hispania Epigraphica* 2016-2017 (*HEp* 2016-2017), 343 pp. 212-213.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ibidem*.

quem nos spe[(ramus)...], sugiere una declaración de esperanza en la resurrección cristiana; los ejemplos más cercanos proceden de la necrópolis paleocristiana de Tarraco (por ejemplo, ICERV 220 y 221)²⁴². Finalmente indica S. Ortega que “a pesar de que no aparece ninguna fórmula estereotipada que identifique el credo cristiano, como, por ejemplo, la datación en era hispánica, los apelativos *famulus*, *-a Dei/Christi*, expresiones del tipo *recessit in pace*, crismones, etc., podría existir alusión al dios cristiano y a la esperanza en la resurrección (vv. 2 y 7 respectivamente)”, sin olvidar que, en los primeros tiempos, los cristianos siguieron los usos funerarios paganos con sus hábitos epigráficos, y que el formulario paleocristiano específico aún estaba por desarrollar. Por sus caracteres paleográficos, Ortega fecha este epígrafe en torno a comienzos del siglo III d. C.²⁴³

Una interpretación sustancialmente diferente de esta inscripción la encontramos en el estudio que de ella han hecho J. del Hoyo, C. Fernández y E. Cerrato²⁴⁴. Dichos autores catalogan el epígrafe como *Carmen epigraphicum* (hexámetros, con la excepción de la línea 3) y lo datan, en función de los rasgos paleográficos, en el último tercio del siglo II o comienzos del III²⁴⁵.

Lectura²⁴⁶:

*Cermati vitam iussi m[---]
quem dominus iussit nasc[---]
qui · vixit · annis VIII duo et [---]
o · felice · genus qui · per · t[---]*

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ M. MORALES, J. DEL HOYO, C. FERNÁNDEZ, E. CERRATO, “*Cermatius, requiescat in pace?* Relectura y nueva interpretación..., *op. cit., passim*.

²⁴⁵ *Id.*, pp. 92 y 95.

²⁴⁶ *Id.*, p. 92.

5 *luxuriae tantum plenus* [---]

natum gaudentem +++[---]

in quem · nos · sp[eramus ?---]

J. del Hoyo, C. Fernández y E. Cerrato encuentran en esta inscripción algunos elementos y características que pueden esgrimirse como argumentos en contra su interpretación en clave cristiana: “En primer lugar, la absoluta ausencia de iconografía, de la que alguien podría objetar que se reservó para la parte final de los renglones, cosa poco probable dada la *ordinatio* del epígrafe. Bien es cierto, como se indica en el citado trabajo, que tanto los crismones como otros símbolos cristianos tardan en generalizarse, siendo natural su ausencia en esta inscripción que no supera la mitad del siglo III. Pero, si bien los primeros cristianos no se identificaban como tales ni alardeaban de su confesión religiosa, sí recurrían a determinados signos externos o elementos decorativos”; “Se echan en falta asimismo fórmulas típicamente cristianas que desde los primeros tiempos se sumaron a la tradición literaria de los *CLE* y que, poco a poco, fueron conformando una nueva tipología, de carácter más narrativo, con fuerte incremento de los rasgos biográficos del difunto, dentro de la línea propagandística y ejemplarizante de la comunidad cristiana. Fórmulas propias del enterramiento y del descanso, al principio un simple *in pace*, al que se le fue añadiendo el verbo (*requiescit*, *requievit*, etc.). Tampoco aparece consignada la fecha del día de la muerte, rasgo introducido por los cristianos, que convivió al principio con la edad del difunto, para acabar por desplazarla del todo, de acuerdo a la creencia cristiana de que el día de la muerte comienza la verdadera vida del cristiano”; “Tampoco la *ordinatio* parece confirmar el carácter cristiano de la pieza; ni la buena calidad formal de su resultado final frente al acabado descuidado de las cristianas, ni su cronología temprana”²⁴⁷.

Por otro lado, para J. del Hoyo, C. Fernández y E. Cerrato “el texto conservado podría llevarnos a pensar en un dedicante (tal vez la madre) que

²⁴⁷ *Id.*, pp. 94-95.

dispuso que a través del epitafio se guardase memoria de la vida del joven *Cermatius*, muerto a una edad muy temprana (entre 8 y 10 años). Son múltiples, de hecho, las propuestas de restitución tras la <M> del borde derecho (*cf. supra*) que pueden avalar esta idea y apoyarla con buenos paralelos. El *dominus* del v. 2 podría hacer referencia a su amo, que dispondría que el joven naciera en determinadas circunstancias o con tales cualidades. Tras la indicación de la edad, el v. 4 inicia el elogio del difunto, haciendo referencia a sus cualidades perdurables a través del tiempo, según las restituciones propuestas *supra*, o a su genealogía dichosa a causa de su dueño (*cf.*, también a comienzo de hexámetro, *CLE* 454,9: *o felice patrem, qui non vidit tale dolorem*); y continuando con mensajes de placeres y gozos (*luxuriae, gaudentem*), tampoco exentos de paralelos (*CLE* 512,6: *luxuria semper fruitus cum caris amicis*); concluyendo con algún mensaje de esperanza, frustrada por la muerte prematura, o relacionada con su memoria”²⁴⁸.

Por último, M. Morales, J. del Hoyo, C. Fernández y E. Cerrato afirman: “No deja de ser tentador, a la luz de sus palabras o secuencias, pensar que pudiera tratarse de un epígrafe cristiano [...]. Tal interpretación se basa principalmente en la palabra *dominus* (v. 2), que podría referirse al Dios de los cristianos, y que daría pie para entender en clave de cristianismo algunas de sus secuencias con paralelos en la liturgia altomedieval; en concreto, el v. 7, *in quem nos speramus*], con algún paralelo cristiano que se ofrece en el mencionado trabajo²⁴⁹ y que relaciona el texto con la esperanza en la resurrección”²⁵⁰. Y añaden: “De ser cristiana, sería no sólo el primer documento de la península, adelantándose en casi doscientos años a los de Mérida o Tarragona, sino del Imperio romano”²⁵¹.

²⁴⁸ *Id.*, p. 95.

²⁴⁹ Se refieren los autores al trabajo de E. CERRATO, “El epígrafe funerario de *Cermatius*... *op. cit.*”

²⁵⁰ J. DEL HOYO, C. FERNÁNDEZ, E. CERRATO, “*Cermatius, requiescat in pace?* Relectura y nueva interpretación..., *op. cit.*, p. 94.

²⁵¹ *Id.*, p. 95 y notas 19, 20 y 21, con las referencias a Mérida, Tarragona y al Imperio romano: La primera inscripción cristiana de Mérida está fechada por la era hispánica en el año 381: J. L. RAMÍREZ, P. MATEOS, *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida*, Mérida, 2000.

Nuestra postura respecto a este *carmen epigraphicum* ya fue expuesta, así como la similitud de la misma con el planteamiento de S. Ortega. Aún conscientes de la dificultad que implica llegar a una interpretación satisfactoria del documento, estimamos más convincente su adscripción cristiana. Si así fuese, sería el primer testimonio de la presencia de cristianos en *Corduba* y, como afirman J. del Hoyo, C. Fernández y E. Cerrato: “De ser cristiana, sería no sólo el primer documento de la península, adelantándose en casi doscientos años a los de Mérida o Tarragona, sino del Imperio romano”²⁵².

G. ALFÖLDY, *Die römische Inschriften von Tarraco*, Berlin, 1976, p. 994: epitafio de *Marturia*, datado en 396 d.C. F. GROSSI, *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma, 1920. J. JANSSENS, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma, 1981.

²⁵² J. DEL HOYO, C. FERNÁNDEZ, E. CERRATO, “*Cermtius*, ... *op. cit.*”, p. 95.

Cap. III: El cristianismo en la sociedad de *Baetica*: paganismo y judaísmo en *Corduba*; resistencias y pervivencias

Ante la escasez de fuentes que nos informen sobre la realidad social del primer cristianismo *cordubensis* y, más concretamente, acerca de su relación con el predominante paganismo y el muy inferior numéricamente pero bien instalado judaísmo, planteamos en este apartado una serie de consideraciones de carácter general que entendemos pudieran ser aplicables a la sociedad bética y cordubense de los siglos II, III y IV. No obstante y como es lógico, haremos hincapié en las escasas pero significativas realidades sociales documentadas específicamente para *Baetica* y *Corduba*, en lo que a las dinámicas pagana y judía respecto al minoritario elemento cristiano se refiere.

1. Paganismo²⁵³

A lo largo del siglo III la sociedad romana vivió profundas transformaciones en su orientación moral y espiritual. El sistema de valores antiguo no servía ya como pauta de conducta, “[...] el *mos maiorum* como regla moral, la ética política en un sentido de entrega inquebrantable a la *res publica*, la fidelidad a las antiguas tradiciones religiosas de Roma y el culto imperial como instrumento ideológico dejaron de ser suficientes para ofrecer orientación espiritual y moral a una sociedad atormentada, desconcertada y cambiante [...]”²⁵⁴. El paganismo desde las postrimerías del siglo II inició un proceso de degradación irreversible²⁵⁵, comenzó a perder la capacidad de responder a las necesidades psicológicas de aquella sociedad y, tras un largo y

²⁵³ Sobre nuestro criterio acerca de la cuestión paganismo-cristianismo, *vid. supra*: Antecedentes y objetivos específicos.

²⁵⁴ G. ALFÖLDY, *Nueva Historia Social... op. cit.*, 243. R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, pp. 88 y ss.

²⁵⁵ J. BAYET, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, 1984, pp. 246 y ss.; pp. 278 y ss.

paulatino declive, entrado el siglo VII, no era ya “sino un fenómeno disperso y residual”²⁵⁶, aunque no hubiese desaparecido *stricto sensu*. En estas circunstancias, las religiones orientales místicas, especialmente el mitraísmo, y el cristianismo, ofrecieron alivio y remedio, satisficieron las necesidades teológicas, morales y emocionales en mayor profundidad que la religión tradicional romana²⁵⁷ y, además, “por su capacidad de contentar por igual a los diversos estratos sociales, proporcionaron un nuevo marco social en el que sentirse seguros”²⁵⁸.

Pero hemos de tener en cuenta dos circunstancias: que, como ya apuntamos²⁵⁹, las transformaciones religiosas, que desde el siglo III condicionaron el declive del paganismo romano altoimperial y avanzado el siglo IV el predominio del monoteísmo cristiano, son muy complejas y se encuentran mal documentadas; y que este cambio de paradigma religioso no obedeció a la irrupción de otras religiones, fundamentalmente del cristianismo, sino a las modificaciones estructurales que se fueron produciendo en el seno del paganismo durante este período²⁶⁰.

De todos modos, a partir de mediados de la tercera centuria, desde el agravamiento de la crisis política –interior y exterior– y económica del Imperio, se hizo patente el sustancial avance del cristianismo tanto sobre la religión tradicional romana como sobre las religiones místicas²⁶¹. El Imperio Romano sólo podía ser rescatado de su caótica situación mediante la realización de una profunda reforma de sus estructuras sociales, políticas, económicas y religiosas; y quizá, pudo ser un mérito de Constantino I el

²⁵⁶ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 129 y 132.

²⁵⁷ G. ALFÖLDY, *Nueva Historia Social...* *op. cit.*, 244.

²⁵⁸ R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, p. 85.

²⁵⁹ *Vid. supra*: Antecedentes y objetivos específicos.

²⁶⁰ J. C. LÓPEZ-GÓMEZ, J. ALVAR, “Hacia un cambio de paradigma: manifestaciones religiosas en la Hispania del siglo III”, *Hispania Sacra*, LXXIII, 2021, p. 19.

²⁶¹ G. ALFÖLDY, *Nueva Historia Social...* *op. cit.*, 244.

haberse percatado de esto²⁶². A raíz de su gobierno, “el cristianismo se erigió en la alternativa ideológica de un Imperio que estaba buscando una nueva identidad”²⁶³, produciéndose la legalización de la Iglesia cuando la cristianización de la sociedad aún discurría despacio y el paganismo no había llegado, ni mucho menos, a su fin. Posteriormente, el gobierno de Juliano II “el Apóstata” frenó la política filocristiana de la dinastía constantiniana, basándose en los misterios orientales –¿quizá podría considerarse aquí la presencia del mitraísmo en *Baetica: Egabrum e Iliberri?*–, y probablemente con la finalidad de restituir la organización financiera del politeísmo, pero este interludio juliano no pasó de ser una quimera, pues el cristianismo recuperó el preeminente lugar que Constantino le había otorgado, e incluso la situación del paganismo se agravó a partir de la época teodosiana, cuando el cristianismo pasó a ser la religión oficial del Estado y se produjo la institucionalización de la Iglesia católica²⁶⁴.

La legalización o institucionalización de la Iglesia no implicó el fin del paganismo²⁶⁵; en todo caso, el inicio de su paulatina despolitización, de su progresiva desvinculación de la esfera política del imperio²⁶⁶. Así, la resistencia que ofreció el elemento pagano, en especial la reacción de un amplio sector de las élites locales que no se resignaban a perder su posición de dominio sobre las instituciones de la administración municipal e interfirieron de forma activa en el avance de la implantación urbana del cristianismo²⁶⁷.

²⁶² *Id.*, 246

²⁶³ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 129-130

²⁶⁴ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 130-131.

²⁶⁵ *Id.*, p. 129. M. R. SALZMAN, *On Roman Time: the Codex Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, 1990, p. 209. C. MATSON, *Constantine and the Christian Empire*, 2004, p. 90. R. VAN DAM, “The many conversions of the emperor Constantine”, K. MILLE, A. GRAFTON (eds.), *Conversion in the late antiquity and the early Middle Ages: seeing and believing*, Raechester, 2003, pp. 127 y ss.

²⁶⁶ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 129.

²⁶⁷ J. ARCE, “Los cambios en la administración imperial y provincial en el emperador Fl. Cl. Juliano (362-363)”, *Hispania Antiqua* 6, 1976, pp. 212-214. *Id.*, *El último siglo de la España romana*, Madrid, 1982, p. 61.

Dicha resistencia pagana fue mayor en los ambientes rurales, en los que a fines del siglo IV la penetración del cristianismo era aún muy débil²⁶⁸. En este sentido, parece ser que en el caso de *Baetica* se dio una temprana cristianización rural a comienzos del referido siglo, pero este incipiente proceso se interrumpió muy pronto y hasta entrado el siglo VI no se observa con claridad el avance de la cristianización en el mundo rural²⁶⁹.

A la *Baetica* cabe aplicar lo hasta aquí dicho con carácter general, pero al tratar de analizar específicamente el caso bético para la época que nos ocupa, lo primero que observamos es la escasez de fuentes de todo tipo. Es en las actas conciliares de *Iliberri* y en el *Codex Theodosianus* donde encontramos testimonios que nos informan sobre el particular. A ellos podemos añadir algunos datos de carácter arqueológico, que más adelante analizaremos²⁷⁰.

En función de esta exigua documentación, R. Montalbán²⁷¹ distingue dos fases en el desarrollo de la relación cristianos-paganos en el Sur de la Península Ibérica: una primera, que iría desde la llegada del cristianismo hasta el gobierno de Teodosio I (379-395), caracterizada básicamente por la coexistencia pacífica entre ambos; y una segunda, desde la época teodosiana hasta la presencia musulmana a principios del siglo VIII, durante la cual se llevó a cabo la persecución religiosa de toda creencia diferente o desviada del

²⁶⁸ Cf. P. MARTÍN, 1990, p. 320. Son prueba, por ejemplo, los mosaicos: J. M. BLÁZQUEZ, “Mosaicos hispanos de la época de las invasiones bárbaras. Problemas estéticos” *Antigüedad y Cristianismo* 3, Murcia, 1986, P. 470. F. J. GÓMEZ, “Paganismo y cristianismo en la Hispania del siglo IV d. C.”, *Hispania Antiqua*, 24, 2000, pp. 26 y ss. *Id.*, “El mosaico mitológico tardorromano en la Hispania del siglo V d. C.: estudio e interpretación” *Scripta Antiqua in Honorem A. Montenegro Duque et J. M. Blázquez Martínez*, Valladolid, 2002, pp. 793 y ss. A. PADILLA, *La provincia romana... op. cit.*, p. 76.

²⁶⁹ Cf. A. RODRÍGUEZ, “La eclosión del cristianismo en la Hispania de Teodosio. Dos nuevos testimonios epigráficos”, en C. PÉREZ, R. TEJA (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio* (Segovia, 1995), vol. II, Salamanca, 1997, p. 649.

²⁷⁰ *Vid. infra* capítulo V: Cristianización del espacio urbano: hacia la *civitas christiana*.

²⁷¹ Sobre esta temática *vid.* R. MONTALBÁN, “‘Contra los paganos’. El conflicto cristiano-pagano en la Bética tardoantigua”, *Revista ITÁLICA* Vol. 1, nº 2, 2016, pp. 223-239.

cristianismo. Entendemos que en las creencias diferentes entrarían paganos y judíos y en las desviadas las herejías.

Según R. Montalbán, un testimonio explícito como definidor de la primera fase mencionada lo encontramos en las actas del concilio de *Iliberri*, de algunos de cuyos cánones puede extraerse una imagen del cristianismo bético de los primeros años del siglo IV²⁷². En efecto, en dichas actas se observa que los cristianos aún no han marcado con claridad la frontera en la convivencia con los paganos, con los que seguían compartiendo formas de vida y costumbres. Así, por ejemplo, algunos cristianos seguían ofreciendo sacrificios a los dioses paganos en sus templos (cs. 1 y 59), otros desempeñaban funciones sacerdotales (cs. 2 y 3), o ejercían magistraturas procurando no realizar sacrificios a las divinidades paganas (cs. 55 y 56), etc.

La relación cristianos-paganos, como puede comprobarse también en otros cánones iliberritanos, se desarrollaba en un clima de paz, de tolerancia, de coexistencia armónica, hasta el punto de que, aunque esos matrimonios estaban prohibidos, eran prácticas condenadas (cs. 15, 16 y 17), había mujeres cristianas que se casaban con paganos. Pero, a nuestro modo de ver, más allá de lo que observamos en el contenido de estos cánones, parece apreciarse una situación de confusión, de indefinición de la sociedad de la época en su conjunto. Una sociedad heterogénea en la que entre un paganismo en declive y un cristianismo todavía casi incipiente, nadie “toma las riendas” de la situación, o dicho de otra forma, no existe una ideología lo suficientemente sólida y sólidamente instalada como para constituirse en guía o rectora de esta compleja sociedad. De ahí que muchos paganos que se cristianizaban, lo hacían posiblemente sin tener las ideas suficientemente claras, valorando, por ejemplo, la figura de Cristo como si se tratase de una más de la larga serie de divinidades existentes, es decir, sin asumir, por desconocimiento de causa, el excluyente sentido monoteísta cristiano. Otros quizá, sencillamente se cristianizaban por interés, por lo beneficios que pudiera reportarles el ser cristianos, sin necesariamente abandonar sus acostumbradas prácticas paganas, o una parte de ellas, en especial las de tipo supersticioso.

²⁷² *Id.*, pp. 226 y 227.

Estas consideraciones, con ser acertadas, no deben conducirnos a una visión panorámica “idílica” de la heterogénea y compleja sociedad de aquel entonces, y concretamente de la sociedad *cordubensis* que nos ocupa. En ella, el componente pagano debía ser, para las fechas en que nos movemos (siglos III y IV), porcentualmente mucho más elevado que cualquier otro, incluido lógicamente el cristiano. Y tal circunstancia implicaba su predominio social, económico, político y cultural. El paganismo, durante los siglos mencionados, estaba aún muy vivo, tanto en el medio urbano como, sobre todo, en el rural, en donde, a diferencia del urbano, el cristianismo apenas tenía presencia. La propia tradición cultural romano-pagana, según antes comentábamos, impregnaba al cristianismo, así, por ejemplo, las mismas autoridades eclesiásticas lo ponen de manifiesto cuando trataban de evitar que sus fieles incurrieran en prácticas supersticiosas paganas, como la de encender cirios en los cementerios para no alterar a los espíritus (c. 34), o condenaban la creencia en la magia y sus prácticas, como el asesinato por *maleficium* (c. 6); o marcaban limitaciones litúrgicas de los energúmenos, poseídos por espíritus inmundos (cs. 29 y 37)²⁷³.

El cristianismo carecía aún de la suficiente fuerza social, económica y política para hacer frente e imponerse al elemento pagano. La jerarquía cristiana estaba entonces centrada fundamentalmente en conferir cohesión a su comunidad frente a cualquier otra, partiendo de la conformación de una identidad propia y única. Algunos grupos cristianos procuraron construir una línea moral férrea propia y, de entre ellos, surgieron también sectores fanáticos, que movidos por una fe irracional propugnaban el uso de la violencia contra los paganos²⁷⁴. Grupos que no habían olvidado, y quizá de ahí su extremismo radical, que desde el año 64 (Nerón) hasta el 363 (Juliano) y durante los gobiernos intermedios de Domiciano, Trajano, Marco Aurelio, Septimio

²⁷³ *Id.*, p. 227.

²⁷⁴ F. J. LOMAS, “Del concilio de Elvira al II Concilio Hispalense”, en R. MARTÍNEZ y E. GRIJALVO (coords.), *Del Coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, Sevilla, 2005, pp. 243-244. R. MONTALBÁN, “‘Contra los paganos’. El conflicto... *op. cit.*”, p. 227.

Severo, Maximino, Decio, Valeriano y Diocleciano, los cristianos sufrieron persecución²⁷⁵.

Como vemos, la realidad de la relación paganismo-cristianismo o viceversa en *Baetica* –como en otras provincias del Imperio– a lo largo de los siglos III y IV era bastante compleja²⁷⁶. Un punto de inflexión en su evolución lo encontramos en los finales del siglo IV, en el gobierno de Teodosio I y la promulgación de la *Constitutio Cunctos Populos* (Edicto de Tesalónica, 380). A partir de aquí se iniciaría la segunda fase del conflicto cristiano-pagano que para las tierras surpeninsulares propone R. Montalbán, según el cual, la circunstancias generadas por las decisiones del citado emperador aportaron “a la religión cristiana y a la institución eclesiástica, el blindaje político necesario para ascender en la hegemonía del panorama religioso, sociopolítico y económico; y lanzarse a la persecución física y material de toda creencia diferente o desviada del cristianismo”²⁷⁷. De ello tenemos confirmación en el *Codex Theodosianus*, en el que solo dos de las leyes relativas a este tema aluden a *Hispaniae*: prohibición de sacrificios (*C. Th.*, XVI, 10,15) y expulsión de grupos gnósticos-maniqueos (*C. Th.*, XVI, 2, 3, 5)²⁷⁸.

En este sentido, se ha planteado la existencia de una persecución temprana –recién entrado el siglo IV– a los paganos en el sur de la Península

²⁷⁵ LACTANCIO (c.245-c.325) en su *De mortibus persecutorum*, passim, escrita entre 318 y 321, recuerda a los cristianos las persecuciones sufridas y el desgraciado destino de los emperadores que las ordenaron, castigados por la justicia divina: sobre todo se detiene en la época tetrárquica y en una dura crítica a Diocleciano.

²⁷⁶ En el Sur peninsular se prolongó, con altibajos, hasta el comienzo del siglo VIII.

²⁷⁷ R. MONTALBÁN, “‘Contra los paganos’. El conflicto... *op. cit.*, p. 227.

²⁷⁸ *Id.*, pp. 227-229. Cf. K. DESCHNER, *Historia criminal del cristianismo. Vol. 2. La época patristica y la consolidación del primado de Roma*, Barcelona, 1991, pp. 85 y ss. J. M. TORRES, “La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos”, *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, Vol. 3, nº 1, 2007, pp. 6-8. R. SANZ, “Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península Ibérica”, *Ilu*, nº 0, 1995, p. 244. E. MUÑIZ, “El declive del templo pagano y la agonía de la tradición”, *ARYS*, nº 2, 1999, p. 246.

Ibérica²⁷⁹, que quedaría atestiguada por el contenido de algunos de los cánones (40, 41, 59 y 60) del concilio de Elvira²⁸⁰. A nuestro entender, no cabe interpretar como persecución a los paganos ninguna de las prescripciones canónicas contenidas en las actas del referido sínodo iliberritano, pues dichas prescripciones van dirigidas exclusivamente a los cristianos y afectan a sus normas de comportamiento en lo moral y lo litúrgico, así como al ámbito de sus relaciones con el entorno social externo a la comunidad cristiana, principalmente paganos y judíos. En modo alguno se dirigen a los paganos o a los judíos, ni contra los paganos o contra los judíos²⁸¹, luego consideramos que no puede hablarse de persecución a los paganos, como se hace en el planteamiento citado. Basta comprobar lo que indican los cánones anteriormente apuntados, para negar cualquier relación de los mismos con el desarrollo de una persecución a los paganos²⁸²:

c. 40: “*Ne de id quod idolotitum est fideles accipiant. Prohiberi placuit, ut, cum rationes suas accipiunt possessores, quicquid ad idolum datum fuerit, accepto non ferant; si post interdictum fecerint, per quinquennii spatia temporum a communione esse arcendos*”;

c. 41: “*Ut prohibeant domini idola colere seruis. Admoneri placuit fideles ut in quantum possun, prohibeant ne idola in domibus suis*

²⁷⁹ *Baetica*, África y Siria muestran una temprana e incipiente cristianización rural a comienzos del siglo IV. No obstante, en *Baetica* ese avance de la implantación cristiana se vio pronto interrumpido hasta la llegada del siglo VI, cf. A. RODRÍGUEZ, 1997, p. 694. G. RIPOLL, I. VELÁZQUEZ, “Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la *Hispania* de la Antigüedad Tardía”, en P. PERGOLA (ed.), *Alle origini della parrochia rurale (IV-VII sec.)*, *Atti della Giornata tematica dei Seminari di Archeologia cristiana (Rome, 1998)*, Città del Vaticano, 1999, p. 104

²⁸⁰ R. MONTALBÁN, “‘Contra los paganos’. El conflicto... *op. cit.*, p. 231.

²⁸¹ M. SOTOMAYOR, J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *El Concilio de Elvira y...*, *op. cit.*, pp. 7-9.

²⁸² *Colección Canónica Hispana*, ed. G. MARTÍNEZ, F. RODRÍGUEZ, Madrid, 1984, pp. 233-268; J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 70-77.

habeant. Si uero uim metuunt seruorum, uel se ipsos puros conseruent; si non fecerint, alieni ab ecclesia habeantur”;

c. 59: *“Prohibendum ne quis Christianus, ut gentilis, ad idolum capitolii causa sacrificandi ascendat et uideat. Quod si fecerit, pari crimine teneatur. Si fuerit fidelis, post decem annos acta paenitentia recipiatur”;*

c. 60: *“De his qui destruentes idola occiduntur. Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quatenus in euangelio scriptum non est nec inuenietur sub apostolis umquam factum, placuit in numero eum non recipi martyrum”.*

Varios cánones de las actas de Elvira contienen, en efecto, prescripciones de intolerancia respecto a ritos paganos y judíos, pero solamente como normas de regulación interna de los cristianos en el proceso de adaptación social de la Iglesia a la realidad del contacto con las mencionadas confesiones, pagana y judía. Los cristianos trataban de definir sus señas de identidad y las fronteras entre ellos y los no cristianos²⁸³.

Por otra parte, estos cánones iberitanos constituyeron un adelanto a muchas de las prescripciones –las fechables desde Constantino I– que contenían los *decreta imperatorum* recogidos en el *Corpus iuris civilis*²⁸⁴, destinadas a ordenar la convivencia entre cristianos, paganos, judíos y herejes, tras el reconocimiento oficial del cristianismo y que se consolidaron en el *Codex Theodosianus*²⁸⁵. De cualquier manera, las fuentes muestran que existía un fuerte enfrentamiento entre cristianos y paganos²⁸⁶.

En cuanto a posibles huellas materiales de persecución a los paganos en *Baetica* a lo largo del siglo IV, podemos tener en cuenta por un lado, el registro

²⁸³ J. MARTÍNEZ, “*Utrum infidelium ritus...*, *op. cit.*, pp. 10 y ss.

²⁸⁴ C. M. GALLISET (ed., *opera et cura*), *Corpus juris civilis Academicum Parisiense. In quo Justiniani Institutiones, digesta, sive pandectae, codex, authenticae, seu novellae constitutiones, et edicta*. París, 1853 (1836, 2^a). Compilación de textos legales y jurisprudencia de época imperial (117-565) realizada por orden de Justiniano I (527-565).

²⁸⁵ J. MARTÍNEZ, “*Utrum infidelium ritus...*, *op. cit.*, pp. 10 y ss.

²⁸⁶ R. MONTALBÁN, ““Contra los paganos”. El conflicto... *op. cit.*, p. 227.

arqueológico de la actuación sobre sus templos, de lo cual tenemos también referencia en algunas disposiciones de carácter general recogidas en el *Codex Theodosianus*²⁸⁷, y por otro, la epigrafía religiosa²⁸⁸. Respecto a la destrucción de templos paganos en *Hispaniae*²⁸⁹, el único caso documentado arqueológicamente que poseemos para la época que estudiamos procede precisamente de *Baetica*, y más concretamente de *Corduba*, en donde a finales del siglo III o principios del IV se comenzó a desmontar parte de las estructuras del complejo sacro que se ubicaba en la que hoy es la calle Claudio Marcelo: el pavimento y algunas de las columnas del pórtico que rodeaba la plaza en torno al templo, posiblemente destinado al culto imperial; y ya hacia la segunda mitad del siglo IV, el área de este templo se encontraba totalmente transformada, ocupada por edificios domésticos en cuya construcción se utilizaron materiales procedentes del expolio del propio templo²⁹⁰.

Pero para estas fechas, aunque dejan de practicarse muchos cultos paganos, aún no podemos dar por finalizado el paganismo²⁹¹. En este proceso

²⁸⁷ Vid. *supra* notas 277 y 278.

²⁸⁸ Cf. J. C. LÓPEZ-GÓMEZ, *El desvanecimiento del politeísmo romano...*, *op. cit.*: de especial interés para nuestro trabajo, *vid. cap. 5*, El desvanecimiento de la religión administrada en la *Provincia Ulterior Baetica*, pp. 284-345, con incidencia en el caso de *Colonia Patricia Corduba*, pp. 292-310; igualmente, *vid. cap. 8*, El desvanecimiento del politeísmo romano en Hispania: Transformaciones religiosas en el siglo III, pp. 434-490; y *cap. 9*, Conclusiones, pp. 491-497. Sobre la documentación arqueológica y epigráfica, *vid. infra* capítulo V: Cristianización del espacio urbano: hacia la *civitas christiana*.

²⁸⁹ R. SANZ, "Aristocracias paganas en Hispania Tardía (siglos V-VII)", *Gerión*, Vol. Extra 2007, p. 452: ley de 399 del emperador Honorio (*C. Th.*, XVI, 10, 15) dirigida a Macrobio *vicario Hispaniarum et Procliano vicario quinque provinciarum* encomendaba la prohibición de los sacrificios en los templos, pero trataba de impedir la violencia pública y la rapiña de los edificios de culto que dañaba los intereses del estado y afectaba a las personas que velaban por su cuidado.

²⁹⁰ Cf. J. L. JIMÉNEZ, D. RUIZ, "Resultados de la excavación arqueológica en el solar de la calle María Cristina en Córdoba, situado a espaldas del templo romano", *Anales de Arqueología Cordobesa* 5, 1994, pp. 119-153. P. MARFIL, "Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III", *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, n° 23, 2000, p. 119.

²⁹¹ J. C. LÓPEZ-GÓMEZ, J. ALVAR, "Hacia un cambio de paradigma...", *op. cit.*, p. 25: "La ausencia de fuentes dificulta analizar las formas de interacción entre el politeísmo

de transformación religiosa y, como veremos también urbanística, la incidencia del cristianismo no fue determinante hasta entrado el siglo V, siendo posible que un politeísmo transformado favoreciese el auge del cristianismo²⁹².

La religión administrada se fue desvaneciendo: a partir de la segunda mitad del siglo III y durante el siglo IV los potentados centraron su interés en sus lujosas *villae* rurales, que entonces proliferaron –de las que buenos ejemplos se han documentado en *Baetica*²⁹³–, y en los ámbitos urbanos dejaron de invertir en la religión como medio de cohesión social, abandonando los

transformado y el cristianismo creciente. Es probable, de hecho, que la nueva situación del politeísmo hubiera favorecido el auge del cristianismo”. J. ALVAR, “Les chrétiens et les cultes à mystères dans les provinces hispaniques. Question de responsabilité et apport de l’archéologie”, en M. F. BASLEZ (ed.). *Chrétien persécuteurs: destructions, exclusions, violences religieuses au IVe siècle*, Paris: Bibliothèque Histoire, 2014, pp. 361-394. P. BROWN: “El historiador de la Iglesia tardorromana está en constante peligro de decidir el momento pertinente para la clausura del paganismo”, “St. Augustine’s attitude to religious coercion” *Journal of Roman Studies* 54, 1964, p. 109.

²⁹² J. C. LÓPEZ-GÓMEZ, J. ALVAR, “Hacia un cambio de paradigma..., *op. cit.*, p. 25.

²⁹³ Sobre *villae* romanas en Hispania: A. CHAVARRIA, *El final de las "villae" en "Hispania" (siglos IV-VII)*, Turnhout, 2007. M. C. FERNÁNDEZ CASTRO, *Villas romanas en España*, Madrid, 1982. D. FERNÁNDEZ GALIANO, *Las villas hispano-romanas*, Madrid, 1992. J. G. GORGES, *Les villas hispano-romaines. Inventaire et problematique archéologiques*, Paris, 1979. Y para *Baetica* en concreto: L. BAENA DEL ALCÁZAR, “Los programas de decoración escultórica en las "villae" de la Bética” *Mainake* 29, 2007 (Tema monográfico: Tiempos de púrpura: Málaga antigua y antigüedades hispanas II), pp. 203-313. J. BELTRÁN FORTES, “Una introducción al estudio de los sistemas constructivos de las ‘villae’ béticas” *Mainake* 29, 2007 (Tema monográfico: Tiempos de púrpura: Málaga antigua y antigüedades hispanas II) pp. 183-202. J. R. CARRILLO DÍAZ-PINÉS, “Técnicas constructivas en las villas romanas de Andalucía”, *Anales de Arqueología Cordobesa* 3, 1992, pp. 309-340. J. R. CARRILLO DÍAZ-PINÉS, “Los estudios sobre las villas romanas de Andalucía: una revisión historiográfica” *Anales de Arqueología Cordobesa* 4, 1993, pp. 233-257. M. C. FERNÁNDEZ CASTRO, “Aspectos arquitectónicos y musivarios de las villas romanas de Andalucía”, en *Actas I Congreso de Historia de Andalucía (Diciembre de 1976), Fuentes y metodología. Andalucía en la Antigüedad*, Córdoba, 1978, pp. 309-331. A. FORNELL, “La villa canónica según los agrónomos latinos y su constatación arqueológica en Andalucía” *Humanitas* 1, 2001, pp. 1-19. J. M. PABÓN, “Sobre los nombres de villa romana en Andalucía” en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal* III, 1953, pp. 87-165.

magistrados la organización de las prácticas religiosas colectivas; igualmente, cesaron en la práctica redistribuidora del evergetismo²⁹⁴.

Por lo que a las manifestaciones evergéticas se refiere, el profesor E. Melchor²⁹⁵ considera que en las primeras décadas del siglo III los actos evergéticos comenzaron a decrecer y, aunque no es posible fijar con precisión el momento del “hundimiento” de la munificencia cívica, las últimas inscripciones que de ella son muestra y pueden fecharse con cierta exactitud permiten tomar como referencia cronológica el reinado de Caracalla (211-217). A partir de entonces, a pesar de documentarse donaciones aisladas, el evergetismo como práctica social de las oligarquías municipales inició su decadencia hasta desaparecer²⁹⁶. Y en lo que a nuestro trabajo concierne y en palabras de E. Melchor: “[...] el desarrollo del cristianismo poco pudo influir en el declinar del evergetismo, pues éste se encontraba en trance de desaparición a finales del siglo III”²⁹⁷. Indudablemente el evergetismo clásico, el patrocinio de las élites provinciales y municipales sobre los espacios de representación ciudadana, los edificios públicos, las infraestructuras urbanísticas y el bienestar de los ciudadanos como expresión de orgullo cívico, había prácticamente desaparecido en la Antigüedad Tardía. Las transformaciones ideológicas y sociales experimentadas en la vida urbana determinaron tal

²⁹⁴ E. MELCHOR, *El mecenazgo cívico en la Bética. La contribución de los evergetas a la vida municipal*, Córdoba, 1994, pp. 191-195. *Id.*, p. 25, n. 1: “El término evergetismo es un neologismo debido a A. BOULANGER, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d’Asie*, Paris, 1923, p. 25; y a H. I. MARROU, *Histoire de l’Education dans l’Antiquité*, Paris, 1948, p. 405.” *Id.*, p. 32. “Para nosotros, el término latino más próximo al concepto de evergetismo es *Liberalitas*”, y n.30: “Sobre el concepto de *liberalitas* vide: C. E. MANNING, “*Liberalitas. The decline and rehabilitation of a virtue*”, *Greece and Rome*, 32, 1985, pp. 73-82; E. P. FORBIS, *The language of praise in roman honorary inscriptions for italian municipals, A. D. 1-300*, North Carolina, 1988, pp. 49-52. A. NAKAGAWA, *Le virtù degli imperatori e dei personaggi notevoli nelle epigrafi di comunità locali; il caso dell’Italia settentrionale*, Bologna, 2008, pp. 185-188 y 212-222.

²⁹⁵ A quien agradecemos el haber compartido con nosotros sus interesantes reflexiones y orientaciones sobre esta y otras cuestiones.

²⁹⁶ E. MELCHOR, *El mecenazgo cívico en la Bética... op. cit.*, p. 191.

²⁹⁷ *Id.*, p. 195.

proceso de decadencia y desaparición y la consiguiente degradación patrimonial de la *civitas*²⁹⁸.

En lo que al ejercicio del *patronatus* y a la *munificentia* se refiere, a medida que el cristianismo fue avanzando en predicamento y adquiriendo preeminencia social y política, fue prosperando un nuevo modo de munificencia, una nueva forma de patronazgo acorde al enfoque que la ideología cristiana daba a este comportamiento social, entendido entonces como praxis de la virtud de la caridad, como acto de beneficencia hacia los sectores más necesitados de la comunidad. En este sentido, E. Melchor afirma: “El evergetismo no tiene relación alguna con las obras inspiradas por la caridad cristiana. Evergetismo y obras piadosas difieren por su ideología, por sus beneficiarios, por los agentes que realizan el acto caritativo, por las motivaciones de estos agentes, así como por sus conductas. La caridad cristiana supuso una ruptura, al menos en sus orígenes, con la munificencia cívica; pues se dirigía no a la comunidad ciudadana, sino a los grupos sociales necesitados de ayuda. Quien realiza una obra de caridad no tiene motivación cívica o patriótica, no busca marcar su posición social, ni rentabilizar políticamente sus acciones; por el contrario, sus actos buscan hacer méritos ante Dios y miran hacia una realidad ultraterrena. Frente al evergetismo, que solo invierte excedentes, en la práctica caritativa cristiana una persona puede llegar a desprenderse de bienes materiales que no le sobran”²⁹⁹.

El “evergetismo cristiano” fue ejercido por los jefes eclesiásticos, obispos y abades monasteriales principalmente y los actos benéficos se orientaron hacia la atención a los enfermos, a las viudas, a los peregrinos, a los necesitados, a quienes se repartían donativos y limosnas, así como a la construcción de hospitales y edificios de carácter religioso –basílicas, iglesias, cenobios–. Junto a estas actividades munificentes desarrolladas por la aristocracia eclesiástica, se ejerció también la beneficencia por parte de la

²⁹⁸ H. GALLEGU, “*Domina Mea*: mujeres protección y caridad en *Hispania* tardoantigua (ss. V-VII d.C.)”, *ARENAL*, 18,2, 2011, p. 336. Cf. E. MELCHOR, “Consideraciones acerca del origen, motivación y evolución de las conductas evergéticas en *Hispania* romana”. *Studia Historica-Historia Antigua*, XII, 1994, pp. 61-81.

²⁹⁹ E. MELCHOR, *El mecenazgo cívico en la Bética... op. cit.*, p. 30 y nn. 21 y 22.

aristocracia cristiana seglar, aunque en menor medida y con menor incidencia social. La motivación de estos benefactores no era ya política, sino religiosa. No obstante, las obras de caridad no solo atribuían un mérito espiritual a quienes las practicaban, sino también reconocimiento social³⁰⁰.

Por otro lado, ante el desinterés de las oligarquías paganas por la cohesión religiosa y por su propio prestigio, la mayor parte de los habitantes de las ciudades redujeron sus prácticas religiosas al ámbito doméstico o al de las asociaciones y corporaciones. Los escasísimos vestigios de religiosidad pagana documentados más allá del siglo III se localizan en *villae* y santuarios suburbanos³⁰¹. Un detalle epigráfico pone de manifiesto el cambio experimentado en la mentalidad religiosa y social pagana respecto al sistema altoimperial: la ausencia de dedicante en las inscripciones. Tal pormenor nos indica una actividad religiosa esencialmente particular, privada³⁰².

Ya avanzado el siglo IV, sobre todo desde la institucionalización de la Iglesia, frente a este paganismo desestructurado el cristianismo pudo avanzar en su incardinación social urbana, ofreciendo, por su capacidad de penetrar en todos los estratos sociales, un nuevo marco social en el que sentirse seguros³⁰³. Pero no debemos olvidar, como antes dijimos, que la institucionalización de la Iglesia no implicó en absoluto el fin del paganismo.

La implantación y predominio del cristianismo en *Baetica* no significó, al igual que en la totalidad de *Hispaniae*, la erradicación plena de las prácticas paganas. Éstas pervivieron en la esfera privada de algunos nobles y principalmente en el ámbito rural, donde la presencia de la fe cristiana era muy escasa aún a finales del siglo IV³⁰⁴. Aunque el paganismo fue poco a poco

³⁰⁰ H. GALLEGO, “*Domina Mea...*, *op. cit.*, pp. 336-338.

³⁰¹ J. C. LÓPEZ-GÓMEZ, J. ALVAR, “Hacia un cambio de paradigma...”, *op. cit.*, p. 25.

³⁰² *Id.*, p. 26.

³⁰³ *Ibidem.*

³⁰⁴ Dan prueba de ello los restos documentados de mosaicos con representaciones mitológicas y las estructuras cultuales, *cf.*, J. M. BLÁZQUEZ, “Mosaicos hispanos de la época de las invasiones bárbaras. Problemas estéticos”, *Antigüedad y Cristianismo III*, Murcia, 1986, p. 470. S. Ordoñez et alii, “Novedades Arqueológicas de las sedes episcopales de la Bética

presentando una menor intensidad y dejando progresivamente de constituir un grave problema en *Baetica* –como sí lo era aún en el siglo VII en el noroeste peninsular–, la tarea de su erradicación constituyó un fenómeno inconcluso en la Antigüedad Tardía³⁰⁵.

Por último, hemos de considerar la cuestión de aquellas pervivencias paganas que en la historiografía se han definido predominantemente como costumbres populares, a modo de herencia cultural de la religión romana, o como supersticiones³⁰⁶; y habría que añadir también la cuestión del mantenimiento de la veneración a divinidades prerromanas, en lo que se ha calificado como renacimiento de los cultos indígenas³⁰⁷. Filóstrato y Justino ya

Occidental”, *Antiquité tardive: revue internationale d’histoire et d’archéologie*, nº 21, 2013, pp. 346-347. Estas muestras musivarias de los siglos V y VI, son según R. MONTALBÁN, ““Contra los paganos”. El conflicto... *op. cit.*, p. 235: “Para algunos, fruto de mera elección estética, aunque visto lo ocurrido en otros lugares, como la destrucción de pavimentos musivarios en *Corduba*, parece reflejar la tendencia de una nobleza cristiana de carácter religioso ambiguo”. A. PADILLA, *La provincia romana de la Bética (253-422)*”, 1989, p. 76. F. J. GÓMEZ, “Paganismo y cristianismo en la Hispania del siglo IV d.C.”, *Hispania Antiqua*, 24, 2000, pp. 26 y ss. S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardo romana*, Roma, 1951, pp. 121 y ss.

³⁰⁵ R. MONTALBÁN, ““Contra los paganos”. El conflicto... *op. cit.*, pp. 234-235.

³⁰⁶ Así, la idolatría, los sacrificios, las festividades y los espectáculos, *vid.* I. M. SÁNCHEZ, “Pervivencias paganas en la Hispania Tardoantigua (ss. IV-VII): Una aproximación desde la religiosidad popular”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, 17, 2016, pp. 8-30. A. M. VÁZQUEZ, “Pervivencias paganas en la religiosidad popular”, *Centre d’estudis de la plana*, nº 6, Barcelona, 1986, pp. 60-61. M. SALINAS, “Tradicción y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos”, *Antigüedad y Cristianismo VII*, 1990, pp. 237 y ss. J. A. PAZ, “La Antigüedad Tardía”, *Caesaraugusta* 72, 2, 1997, p. 182. F. J. GÓMEZ, “Paganismo y cristianismo...”, *op. cit.*, pp. 26 y ss. O. NUÑEZ, M. CAVADA, *El nacimiento del cristianismo en Gallaecia. Manifestaciones pagano-cristianas en los siglos I y IV*, Orense, 2001, p. 176. E. MUÑIZ, “Hágase mi voluntad. La magia y los dioses domesticados”, *ARYS*, nº 3, 2000, pp. 151-162. R. MONTALBÁN, ““Contra los paganos”. El conflicto... *op. cit.*, pp. 234-237. C. MARTÍNEZ, “Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo”, *Hormos. Ricerche di Storia Antica*, nº 4, 2012, p. 90.

³⁰⁷ En *Baetica*, presencia de exvotos a divinidades paganas y uso de antiguos santuarios rupestres de difícil acceso y destrucción, R. SANZ, “*Cesset superstitio*: la autopsia de un conflicto”, *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania*

hablaban de las supersticiosas gentes del sur peninsular³⁰⁸. La magia, la hechicería, las referidas supersticiones se condenan en algunos cánones del sínodo de *Iliberri*³⁰⁹, y se testimonian para esta época (siglo IV) en las *Hispaniae*: Amiano Marcelino da noticia del castigo impuesto, en 371 y en *Baetica*, al joven *Lollianus* por copiar libros mágicos³¹⁰. En el siglo IV, la confrontación paganismo-cristianismo se inserta en la general crisis ideológica del Imperio³¹¹, en una sociedad carente de iniciativa para la reorganización y con pocas esperanzas terrenas, necesitada de milagros³¹² y la fe en lo sobrenatural constituye un integrante esencial de las creencias cristianas; la veneración a mártires y santos y mártires era una forma de superstición. Se creía y esperaba, en su eficacia³¹³.

tardoantigua, *Gerión*, 2003, vol. 21, Número Extraordinario 7, p. 126. Cf. S. MACKENNA, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938, pp. 50 y ss. A. BORRÁS, “El culto a les pedres i a les columnas. El pilar de Saragossa”, *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispànica (Montserrat, 1978)*, Barcelona, 1982, pp. 283-295. J. M. GONZÁLEZ, “La presencia del culto al dios Endovellicus en el sureste peninsular y su pervivencia en el mundo romano”, en L. HERNÁNDEZ, J. ALVAR (eds.), *XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX*, Valladolid, 2002, pp. 299-303.

³⁰⁸ FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana*, lib. V, cap. 4, y define a los gaditanos como “muy dados a las cosas religiosas”. JUSTINO, *Epítome de las Historias Filípicas de Trogo Pompeyo*, 44, c. 4, sobre la tendencia a la superstición y la creencia en los milagros entre los turdetanos.

³⁰⁹ Cs. 6, 34 y 35.

³¹⁰ AMIANO MARCELINO, *Rerum gestarum libri XXXI (Historiae)*, XXVIII, 1, 26: “*Circa hos dies Lollianus, primae lanuginis adulescens, Lampadi filius ex praefecto, exploratius causam Maximino spectante, convictus codicem noxiarum artium nondum per aetatem firmato consilio, descripsisse, exsulque mittendus (ut sperabatur) patris impulsu, provocavit ad principem, et iussus ad eius comitatum adduci, de fumo (ut aiunt) in flammam, traditus Phalangio (Baetica consulri) cecidit funesti carnificis manu*”.

³¹¹ J. ARCE, “Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el s. IV”, *Príncipe de Viana*, Año 32, nº 124-125, 1971, p. 253.

³¹² E. AUERBACH: *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, Barcelona, 1969, p. 98.

³¹³ J. ARCE, “Conflictos entre paganismo y cristianismo... *op. cit.*”, p. 254.

¿Obedecía esta realidad a razones vinculadas a la posible “incultura” de estos pueblos? ¿Son las grandes masas de población las que sustentaban esta forma de mentalidad? En respuesta a la segunda de estas preguntas, J. Arce afirma: “... parece que los portadores de todo este tipo de ideologías son las grandes masas de población”; y respecto a la primera, cita un texto de Salviano de Marsella: “Los bárbaros carecen de toda cultura; como cristianos, solo conocen su fe de oídas, pues no saben ni leer”³¹⁴; y otro del *Liber ad Damasum episcopum*³¹⁵, atribuido a Prisciliano³¹⁶: “*Qarum tamen sectarum infelicitatem teste deo Christo quia ex fabulis uulgi, non ex aliqua contentionis conlatione cogno...*”; y concluye: “Luego estas herejías las sabía también el pueblo y acaso las practicaba”³¹⁷. Contamos en este sentido con un significativo testimonio de un contemporáneo de la época objeto de nuestro estudio, Gregorio de Nisa (entre 330/335 y 394/400), obispo de la mencionada ciudad (en Capadocia) que añadimos a su nombre, quien escribió en Constantinopla, en 382: “La ciudad está llena de gente que habla de cosas incomprensibles e ininteligibles en todas las calles, en los mercados, en las plazas y en los cruces. Voy a una tienda, pregunto cuánto debo pagar y tengo que escuchar toda una disertación filosófica sobre si el Hijo del Padre es engendrado o no engendrado. Quiero informarme sobre el precio del pan y el panadero me responde: “Es indudable que el Padre es mayor que el hijo”. Después pregunto en las termas si puedo tomar un baño y el dueño intenta demostrarme que está

³¹⁴ SALVIANO, *De Gubernatione Dei*, Lib. IV, 80 y ss.

³¹⁵ *Lib. ad Dam.*, p. 39, 1-5.

³¹⁶ No es absolutamente segura la adjudicación a Prisciliano de los once textos contenidos en un códice de fines del siglo V o principios del VI encontrado por Georg Schepss en la biblioteca de la Universidad de Wurzburg, en 1885; de no ser la autoría de los mismos del propio Prisciliano, lo serían de algún o algunos priscilianistas. Vid. G. SCHEPPS, “*Priscilliani quae supersunt*”. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XVIII*, vol. 18, Viena, Leipzig, 1889, pp. 151-157. F. D’ALESSI, *Letteratura latina. Da Marco Aurelio alla fine dell’impero Romano d’Occidente*, Roma, 2002, Parte IV, 3, pp. 49-57.

³¹⁷ J. ARCE, “Conflictos entre paganismo y cristianismo... *op. cit.*”, p. 254.

fuera de toda duda que el Hijo ha salido de la nada”³¹⁸. A este tenor, quizás Prisciliano no mintió cuando afirmaba que todo aquello lo había oído “*ex fabulis uulgi*”³¹⁹. A la vista de estas realidades, puede deducirse que el cristianismo significó un profundo cambio de mentalidad que afectó a todos los estratos de la sociedad³²⁰, tanto a las grandes familias nobles como a la *plebs christiana*³²¹. Amiano Marcelino la consideraba una *religio simplex et absoluta*³²², y es que los grandes problemas de carácter teológico no eran sólo de interés exclusivo del clero o de las gentes cultas, sino también una cuestión de importancia vital para todo el mundo³²³.

2. Judaísmo

Otro factor de resistencia a la progresión cristiana sobre los ámbitos urbanos fue el judaísmo³²⁴, establecido en *Hispania* desde el siglo I³²⁵ y que

³¹⁸ GREGORIO DE NISA, *Oratio de Deitate Filii et Spiritus Sancti, Patrologia Graeca*, (Migne), 47, p. 557.

³¹⁹ J. ARCE, “Conflictos entre paganismo y cristianismo... *op. cit.*, p. 255, en la nota 66, cita dos trabajos: A. BARBERO, “El priscilianismo ¿herejía o movimiento social?”, *Cuadernos de Historia de España*, 38, 1963, pp. 5 y ss. y A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire, 254-602*, Oxford, 1964, vol. II, pp. 964 y ss.; a partir de ellos, considera Arce que “... estas apasionadas controversias eran en realidad la expresión del sentimiento nacional o movimientos sociales populares”.

³²⁰ S. BOCK, “Los Hunos: tradición e historia”, *Antigüedad y Cristianismo, Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, IX, 1992, pp. 80-81.

³²¹ J. FERNÁNDEZ, *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, Roma 1955, p. 261.

³²² AMIANO MARCELINO, *Rerum gestarum libri XXXI (Historiae)*, XXXI, 16, 18.

³²³ F. G. MAIER, *Las transformaciones en el mundo mediterráneo, siglos III-VIII, Historia Universal siglo XXI*, Madrid, 1976, p. 46.

³²⁴ Cf. R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, pp. 89-90. De entre las dinámicas que determinaron la evolución del judaísmo estuvo el desgajamiento del judeocristianismo, vertiente heterodoxa en el período apostólico y ya generador de conflictos en el seno de la Sinagoga, hasta el punto de imposibilitar la reconciliación. El judeocristianismo procuró el distanciamiento y su

experimentó un importante crecimiento a lo largo de las centurias siguientes, sobre todo en la Bética, y especialmente en el valle del Guadalquivir donde contó con numerosos adeptos durante la Antigüedad Tardía³²⁶. Para el siglo IV la presencia de comunidades hebreas en estas tierras del sur de la Península Ibérica queda bien documentada en los cánones del Concilio de *Iliberri*³²⁷, e igualmente en las obras de dos Padres de la Iglesia: San Jerónimo³²⁸ y el obispo Gregorio de Elvira³²⁹; así como del poeta Aurelio Prudencio Clemente³³⁰. A esto habría que añadir la legislación general antijudía recogida en el *Codex Theodosianus*. Y por lo que al registro arqueológico y epigráfico se refiere, muy poco es lo documentado en las *Hispaniae* para los siglos que nos ocupan (III y IV)³³¹. Como documentos hipotéticamente relacionables con la presencia de judíos en *Corduba*: fechado en el siglo I, contamos con un puteal con texto escrito en donde aparece el nombre de *Thaddaus*³³², para Thouvenot un individuo judío³³³, para Forcellini³³⁴ y García y Bellido³³⁵ un sirio; este último

consolidación como movimiento autónomo con anterioridad al final del tercer cuarto del siglo I, progresando visiblemente en el Mediterráneo a lo largo de los siglos II y III: *vid.* E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 133-138 y notas correspondientes.

³²⁵ Sobre este particular: L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos en la España Antigua*, Madrid, 1978. L. A. GARCÍA MORENO, *Los judíos de la España Antigua*, Madrid 1993.

³²⁶ J. ORLANDIS, *La vida en España en tiempos de los godos* (Madrid 1991), pp. 125-126.

³²⁷ Cuatro de los 81 cánones conservados de las actas iliberritanas hacen referencia a los judíos: XVI, XLIX, L y LXXVII; M. SOTOMAYOR, T. BERDUGO, "El Concilio de Elvira en la Hispania...", *op. cit.*, pp. 13-52. J. S. VIVES, T. MARÍN, G. MARTÍNEZ, *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona-Madrid 1963).

³²⁸ JERÓNIMO, *Ad Isaiam*, LXVI, 20: presencia en *Hispaniae* de importantes familias judías, durante el siglo IV.

³²⁹ GREGORIO DE ELVIRA, *Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*, Texto latino y la traducción J. PASCUAL, *Gregorio de Elvira. Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*, Madrid, 1997: conjunto de sermones a sus feligreses.

³³⁰ AURELIO PRUDENCIO, *Apotheosis*, V, 324-551: polémica contra los judíos en *Hispaniae*, siglo IV, acerca de la divinidad de Jesús de Nazaret.

³³¹ *Vid.* L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos en...*, *op. cit.*, pp. 50 y ss.

³³² *CIL*, II, 2232.

³³³ R. THOUVENOT, *Essai sur...*, *op. cit.*, p. 187.

considera que se trata de un puteal votivo, dedicado por el mencionado personaje a una divinidad que no figura en el citado texto. En un epígrafe, localizado en Córdoba y fechado a mediados del siglo I, aparece el nombre de Marta o Martha, que pudiera ser hebreo, aunque también sirio e incluso indígena de la Península Ibérica³³⁶. Según S. de los Santos, también se documenta epigráficamente en Córdoba el nombre *Barnaetus*, que pudiera ser hebreo³³⁷.

Las élites de los grupos judíos habían alcanzado por entonces un aceptable grado de integración político-jurídica en el seno del Imperio y, en concreto, en las ciudades de las *Hispaniae*³³⁸, de modo que incluso gozaban de

³³⁴ A. FORCELLINI, *Onomasticon*, VI, reimpr., Bolonia, 1940, p. 684.

³³⁵ A. GARCÍA Y BELLIDO, *El distylo sepulcral romano de Iulipa (Zalamea)*, Madrid, 1963, p. 73: siguiendo a E. Hübner, quien en *CIL* II, 2232, escribe: *Cogitavi de puteale sacro ab homine privato dedicato*.

³³⁶ *CIL*, II, 2282, Vid. M. MORALES, *La esclavitud en las colonias romanas de Andalucía*, Granada, 2005, pp. 265-266. H. SOLIN, O. SALOMIES, *Repertorium nominum gentilium et cognominum latinorum*, Hildesheim, 1988, p. 750. J. M. ABASCAL, *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia, 1994, pp. 415-416. M. L. ALBERTOS, *La onomástica personal primitiva de la Hispania Tarraconense Y Bética*, Salamanca, 1966, p. 148.

³³⁷ S. DE LOS SANTOS GENER, *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales (Córdoba)*, IX-X, 1948-1949, p. 56.

³³⁸ Para una fecha muy próxima a las que estudiamos contamos con la Carta-Encíclica del obispo Severo de Menorca, en la que se narra lo sucedido en *Magona* (Mahón) en 418: conversión al cristianismo de toda la comunidad judía de la ciudad, de entre cuyos miembros destacaba un tal Teodoro, rabino y *Pater Patrum* de la Sinagoga y, además, había ocupado importantes cargos en la Curia y había sido incluso *Defensor Civitatis*, siendo considerado por su poder, autoridad y riquezas como Patrono del municipio. Sin duda, esto nos lleva a la consideración, por otra parte lógica en comunidades tan jerarquizadas como es el caso de la judía, de la existencia, en las ciudades donde había juderías, de miembros de la comunidad judía poderosos, por lo general ricos comerciantes o *possessores* de tierras, según se indica en el citado documento, y respetados socialmente por los distintos grupos componentes de aquellas sociedades urbanas heterogéneas.

cierta influencia en los gobiernos locales. Desde esta acomodada posición³³⁹, trataron de marcar las distancias con el cristianismo, divulgando de los cristianos una imagen negativa que contribuyó a recalcar el perfil sectario y subversivo que de ellos se tenía, desde que fueron considerados parte de la rama judía heterodoxa en el Israel del período apostólico, hasta la configuración de la imagen que de ellos se tuvo en el mundo romano, en el que las autoridades terminaron por considerarlos una amenaza pública. Grupos hebreos llegaron, incluso, a convertirse en aliados de las autoridades romanas cuando se produjeron las primeras persecuciones contra los cristianos, antes de la llamada Pequeña Paz de la Iglesia, entre los años 285 y 303³⁴⁰.

La postura de los judíos hacia los cristianos exacerbó la postura antijudía de las iglesias de las *Hispaniae* y *Baetica* en particular³⁴¹, y en las actas del sínodo iliberritano encontramos la primera prueba de ello. Estas actas constituyen el primer documento cristiano de las *Hispaniae* en el que se plasma con claridad el problema existente entre los creyentes de ambas religiones. Los cánones antijudaicos de estas actas son: 16, 49, 50 y 78³⁴². Poco después, la buena posición social de los judíos empezó a verse gradualmente amenazada cuando en 313 se impuso la libertad de culto en el Imperio y Constantino I decidió favorecer a la religión cristiana³⁴³. Estas circunstancias acabaron intensificando las tensiones entre judíos y cristianos, y la intolerancia dominó

³³⁹ Acerca de la situación socioeconómica en general de la población judía de las ciudades béticas, podemos suponer que hubo desde esclavos hasta estos ricos y poderosos bien acomodados, pasando por todos los estratos sociales, y que se ocuparon en diversos oficios o dedicaciones. Vid. L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos en...*, *op. cit.*, pp. 67-68.

³⁴⁰ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 133-38 y 212-213.

³⁴¹ J. M. BLÁZQUEZ, “Recientes aportaciones a la situación de los judíos en la Hispania tardoantigua”, en E. ROMERO (ed.), *Judaísmo hispano. Estudios en honor de J. L. Lacave Riaño*, Madrid, 2003, p. 411.

³⁴² Cánones de Elvira: 16 *De puellis fidelibus, ne infidelibus coniungantur*; 49 *De frugibus fidelium, ne a Iudaeis benedicantur*; 50 *De Christianis qui cum Iudaeis uescuntur*; y 78 *De fidelibus coniugatis si cum Iudaea uel gentile moechauerint*.

³⁴³ J. E. SEAVER, *Persecution of the Jews in the Roman Empire (300-438)*, University of Kansas Publications, 1952, p. 6.

la reacción política de la Iglesia³⁴⁴. A raíz de la promulgación en 380 del rescripto tesalonicense (*Constitutio Cunctos Populos*), que confirmaba al cristianismo como religión oficial del Imperio, la confrontación entre judíos y cristianos se intensificó y el antijudaísmo de la Iglesia se radicalizó, llegando a situaciones violentas –contra las sinagogas y contra las iglesias–³⁴⁵. No obstante, se mantuvo la vitalidad social y económica de los grupos hebreos y su influencia sobre las administraciones locales³⁴⁶, e incluso a fines del siglo IV estos no habían visto debilitado su poder socioeconómico³⁴⁷.

Todo lo dicho implicó el que cada vez fuese más difícil que las comunidades cristiana y judía mantuviesen una coexistencia pacífica. Del contenido de algunos de los cánones de las actas del concilio de *Iliberris* se puede concluir que las comunidades judías peninsulares, y especialmente las béticas, eran numéricamente importantes y bastante influyentes, con gran vitalidad religiosa y afán de proselitismo. Todo ello preocupó a las autoridades eclesiásticas, que observaban como los fieles cristianos sufrían una fuerte presión proveniente de sus vecinos hebreos, al punto que el problema de las judaizaciones debió llegar a revestir una gravedad alarmante para los obispos. La convivencia entre ambas comunidades se daba principalmente en los suburbios, donde los cristianos eran una minoría cultural y los judíos la mayoría dominante³⁴⁸. En *Corduba*, los judíos residieron inicialmente en el entorno suburbial –Campo de la Merced y Santa Marina– de la llamada durante el dominio musulmán Puerta de los Judíos (*Bab al-Yahud*), hoy conocida como Puerta de Osario, que fue abierta por primera vez por los romanos y en ella

³⁴⁴ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 135: “que se había autoproclamado como la *Verus Israel*, concepto ortodoxo del que estaban excluidos de manera teológica y jurídica el judaísmo y las herejías cristológicas” y notas 105, 106 y 107.

³⁴⁵ *Id.*, p. 135 y notas 113-119.

³⁴⁶ L. GARCÍA IGLESIAS, “Los cánones del concilio de Elbira y los judíos”, *Olivo* 3-4, 1977, p. 63. F. J. E. BODDENS, *Establishing boundaries: Christian-Jewish relations in early council texts and the writings of Church Fathers*, Tilburg University, 2008, pp. 29 y ss.

³⁴⁷ R. WILKEN, “Judaism in Roman and Christian Society”, *Journal of Religion*, 47, 1967, p. 328.

³⁴⁸ L. A. GARCÍA MORENO, *Los judíos de la España...*, *op. cit.*, p. 63.

desembocaba el *cardo maximus*, y también en el ángulo suroccidental del *pomerium*³⁴⁹; dentro y fuera, por tanto, del recinto amurallado³⁵⁰.

La definición espiritual de la ciudad judía, aún siendo equiparable a la que contemplaban las mitologías griega y romana y la teología patrística, nunca alcanzó, desde una óptica política, una dimensión física, excepción hecha de la proyección de los barrios judíos, que por diversos condicionantes tendieron a situarse en zonas marginales o suburbanas de las ciudades paganas o cristianas; igual sucedía con los cementerios hebreos. Además, las áreas en que se establecían los judíos, las juderías, presentaban una clara uniformidad estructural, sin que ni siquiera la sinagoga, el único edificio público, lugar de oración, administración, educación y beneficencia, destacase arquitectónicamente³⁵¹. El paisaje generado por los judíos en las ciudades en que se asentaban a lo largo de los siglos I, II y III, fue muy discreto. El aumento demográfico experimentado por las comunidades hebreas en el primer tercio del siglo IV, generó una expansión edilicia, con la construcción de nuevas sinagogas. Tal circunstancia, unida a la normativa protectora de dichas sinagogas legislada por Valentiniano I (364-375), que las situaba jurídicamente al mismo nivel que las basílicas cristianas, alarmó a la Iglesia. Por el contrario, los edificios sinagogaes se encontraron indefensos frente a la política filocristiana de Teodosio I (379-395), de ahí que sufriesen numerosos acosos en los últimos veinticinco años del siglo IV y la primera mitad del V³⁵².

³⁴⁹ J. L. LACAVE, *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid, 1992, pp. 358 y ss.

³⁵⁰ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, 213.

³⁵¹ *Id.*, p. 211.

³⁵² E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, 211. Hechos, 9. 19-20; 29; 13. 5-14; 16. 14; 17. 1; 28. 17. *CTh.*, 16. 8. 12 (397); 8. 20-21 (412).

Cap. IV: *Ecclesia cordubensis*

1. Geografía eclesiástica: sede y territorio

Tras las reformas administrativas de Augusto (*Hispania*, 27 a.C.), con antelación a la posible fecha de llegada del cristianismo al territorio *cordubensis*, *Colonia Patricia* se erigió en capital de la provincia romana de *Baetica* y capital del *conventus Cordubensis*, una de las cuatro circunscripciones administrativas intraprovinciales béticas (*conventus iuridicus*), junto a los *conventus Astigitanus*, *Hispalensis* y *Gaditanus*. Respecto a la jurisdicción eclesiástica, la comunidad cristiana asentada en *Colonia Patricia* mantuvo desde los primeros momentos la condición de sede episcopal. A lo largo del siglo III, la expansión territorial de las sedes episcopales béticas se fue desarrollando paulatinamente, siguiendo un criterio geopolítico, mediante la agrupación progresiva de comunidades cristianas ubicadas en una zona más o menos circundante a la sede episcopal. La extensión de las competencias del obispo sobre territorios en torno a su sede dio lugar a la creación de distritos episcopales que se denominaron diócesis. Por lo que hoy sabemos, las diócesis béticas debieron adoptar los territorios conventuales romanos, por lo que la *dioecesis Cordubensis* debió ocupar *grosso modo* el mismo espacio que el preexistente *conventus Cordubensis*³⁵³.

Dicho *conventus Cordubensis* abarcó, en síntesis, los siguientes territorios³⁵⁴: hacia el norte de *Corduba*, la capital conventual, se extendió por Sierra Morena (Plin., *NH*, III, 1, 7) y una gran porción del territorio comprendido dentro del *conventus Cordubensis*, perteneció al sistema montañoso conocido en las fuentes antiguas como *Mons Marianus*, zona de conexión entre el valle del Guadalquivir y la Meseta-Extremadura. Hacia el noreste se prolongó por la altiplanicie de los Pedroches, comarca natural bien

³⁵³ Cf. M. NIETO CUMPLIDO, “La Iglesia de Córdoba... *op. cit.*”, pp. 6-8.

³⁵⁴ J. F. RODRÍGUEZ, “*Corduba*, el *Mons Marianus* y el *conventus Cordubensis*”, *Conimbriga* LVIII, 2019, pp. 195-196.

diferenciada. Al oeste quedaba la región conocida en las fuentes antiguas como *Baeturia*, lugar de paso entre la Bética y la Lusitania que se expandía hasta el *Anas* haciendo frontera allí con la provincia de Lusitania (Estrab., 3, 2, 3; Plin., *NH*, 3, 13-14). Esa extensa demarcación se dividía en dos subregiones, la *Baeturia* céltica al oeste, y la túrdula al este (Estrab., 3, 1, 6; Plin., *NH*, 4, 112-113). La parte étnicamente túrdula se integró en el *conventus Cordubensis*. En la parte meridional lindante con el valle del río *Baetis* se sitúa la denominada Sierra de Córdoba, cercana a *Corduba* y abierta a los caminos fluviales y terrestres que recorrían el valle del Guadalquivir, pues la distribución de la red viaria fue un factor esencial en el diseño del mapa conventual de la Bética. El *conventus* no se extendió mucho al sur del río Guadalquivir (*Baetis*).

La zona meridional de la actual diócesis de Córdoba se situaba entonces dentro de lo que fue el *conventus Astigitanus*, asiento de tres sedes episcopales: *Ipagro*, *Egabrum* e *Iliberri*³⁵⁵.

Por otra parte, esta asociación *conventus Cordubensis-dioecesis Cordubensis* pudiera confirmarse por la circunstancia de que de entre las sedes episcopales citadas en las actas del Concilio de *Iliberri*, así como en el *Provinciale Visigothicum*³⁵⁶, solo la sede de *Corduba* se asentaba dentro de los límites del *conventus Cordubensis*³⁵⁷. En términos generales, toda iglesia asentada en una capital extendía su territorio diocesano tomando con referencia la ordenación territorial civil³⁵⁸. En relación con esta forma de ordenación jurisdiccional-territorial eclesiástica cabría considerar el criterio sobre la organización pastoral que Osio, obispo de *Corduba*, manifestó en el Concilio

³⁵⁵ Cf. M. NIETO CUMPLIDO, “La Iglesia de Córdoba... *op. cit.*, p. 7.

³⁵⁶ *Provinciale Visigothicum seu nomina Hispanarum sedium*, en *Centre Traditio Litterarum Occidentalium* 175, pp. 421-427.

³⁵⁷ Cf. M. NIETO CUMPLIDO, “La Iglesia de Córdoba... *op. cit.*, p. 7. M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España...”, *op. cit.*, pp. 90-93.

³⁵⁸ Cf. L. DUCHESNE, *Los seis primeros siglos de las Iglesia*, I, Barcelona, 1910, p. 425.

de *Serdica* (343): “no es lícito ordenar, sin más, un obispo en las aldeas o pequeñas ciudades donde es suficiente un solo presbítero”³⁵⁹.

Por último, en relación con la geografía y jerarquización de la Iglesia de *Baetica*, abordaremos la cuestión de su sede metropolitana. A este respecto, el jesuita, teólogo e historiador Juan de Mariana (1536-1624) consideró que tal sede radicó en Sevilla: “*En España hubo antiguamente cinco arzobispos, que unas veces se llamaban metropolitanos y otras primados con diverso nombre, pero el sentido es el mismo. Éstos son el tarraconense, el bracarense, el de Mérida, el de Sevilla y el de Toledo*”³⁶⁰.

La posibilidad de que se situase en *Corduba*, “en los primeros cuatro siglos de la Iglesia”, fue el padre Martín de Roa quien la planteó quizá por primera vez, argumentando que el gobierno jerárquico de la Iglesia se estableció conforme el civil que tenían los romanos y *Corduba* era capital conventual y provincial de la *Ulterior* o *Baetica*³⁶¹. A M. de Roa le siguió en este planteamiento J. Gómez Bravo, quien escribe: “*El Padre Martin de Roa en su Erudito tratado del Principado de Cordoba cap. 10 trató el punto de haver sido Metropolitana la Iglesia de Cordoba en los primeros quatro siglos de la*

³⁵⁹ Cf. C. H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima I*, Oxford, 1899, p. 501 (trad. de M. SOTOMAYOR).

³⁶⁰ J. DE MARIANA (1536-1624), *Historia General de España*, t. I, cap. XIX, 4ª ed., J. Martínez Romeo, Madrid, 1780, p. 501 (1ª ed., 1592, 2ª, 1605, 3ª, 1623).

³⁶¹ Cf. M. DE ROA FRANCÉS, *De Cordubae in Hispania Betica principatu*, 1617, cap. 3, 4 y 10; el padre M. de Roa (Córdoba, circa 1560-Montilla 1637) fue un sacerdote jesuita, teólogo e historiador, que mantuvo una polémica con el también sacerdote e historiador Rodrigo Caro (Utrera, 1573-Sevilla, 1647) acerca de la capitalidad de Córdoba y Sevilla. Caro intentó desmontar los argumentos expuestos por De Roa en su citado opúsculo latino, para afirmar la primacía de Sevilla, en su *Antigüedades, y Principado de la ilustrísima Ciudad de Sevilla. Y Chorographía de su Convento jurídico o antigua Chancillería* (1634). El Cabildo de Córdoba pidió a De Roa que tradujera su obra del latín al castellano para defender mejor la causa de la ciudad y de ahí resultó su *Antiguo principado de Córdoba en la Hispania Ulterior, o Andaluz* (1636), en donde amplió documentalmente el original latino en que se basó. Caro contestó con su *Respuesta a algunas cosas que el Padre Martín de Roa escribió en su libro del Principado de Córdoba*, que, con casi absoluta seguridad, no llegó a ser conocida por De Roa, pues falleció el 5 de abril de 1637.

Iglesia. El fundamento es, que el gobierno Gerarquico de la Iglesia se estableció conforme al Civil, que tenían los Romanos...” [...] “Que Cordoba fuese Ciudad Metropoli en la Betica, prueba lata, y eruditamente el Padre Roa citado cap. 3. 4. porque el gobierno Civil de la Betica estuvo en quatro Ciudades, donde pusieron los Romanos Convento Juridico, ó Chancillerias, donde recurrían las otras Ciudades, y Pueblos sujetos a cada Convento. Estas fueron Cordoba, Ezija, Sevilla y Cádiz, y asi todas quatro fueron Cabeza, ó Metròpoli en la Betica. Demás de estas Metropolis, ó Ciudades Matrices particulares, había otra, que era la Metropoli de toda la Betica, donde residía el Pretor, Consul, Proconsul, Vicario o Gobernador, que imbiaba el Senado, ó Emperador para el gobierno. Esta Ciudad propriamente era la Metropoli de la Provincia: porque a ella recurrían de todas partes para el gobierno, y administración de justicia: y en la Betica, ó España Ulterior lo fue Cordoba; como en la España Citerior lo era Tarragona”. [...] “...si en los quatro primeros siglos hubo Metropolitanos en España, fué el Obispo de Cordoba uno de ellos. Esto se confirma con la practica de Osio; pues como escribe el Presbytero Marcelino, declaró herege a Potamio, Obispo de Lisboa, y le depuso, y arrojó de la Iglesia. Asimismo convocó en Cordoba un Concilio de los Obispos de España, en que confirmó la Fé establecida en los Concilios Niceno, y Sardicense, como se lee en el antiguo Synodico: todo esto es propio de un Metropolitano; y asi lo fue Osio de Cordoba. Ni satisface decir, que en esto procedió Osio, como Legado de San Julio Papa: porque esto es voluntario, y no tiene fundamento; pues aunque Osio fue Legado Apostolico para los Concilios Niceno, y Sardicense, no lo fue para otros Concilios, como se conoce por el Concilio de Gangris, á que asistió, y no le presidió por no ser Legado: y asi no hay fundamento para presumir, que convocó el Concilio de Cordoba, como Legado Apostolico, sino como mas antiguo Metropolitano de España”. [...] “Esto supuesto procede el argumento de haver sido Osio Metropolitano: porque Osio convocó, y presidió el Concilio de Córdoba: Qua propter Cordubae Episcopus Sanctissimus Osius Synodum divinam, et Sanctam Episcoporum sua in Civitate congregans divinitus expositam illustravit doctrinam. Dice el Lybello Synodico. Vestigio tan claro de haver

Metropolitano, que no se hallará en otro Obispo de España semejante expresión por los quatro primeros siglos de la Iglesia”³⁶².

Un criterio contrario al del padre M. de Roa y J. Gómez Bravo, en lo tocante a considerar sede metropolitana eclesiástica a Córdoba durante los cuatro primeros siglos, es el de E. Flórez: “3 *Con motivo de esta Epistola han intentado algunos esforzar el concepto de que Cordoba fue Metropoli Ecclesiastica, según lo havia sido en lo Civil: y que por tanto se dice en la mencionada Carta per Cordubensem Provinciam: aludiendo a lo mismo al haver juntado Osio un Concilio, y que declaró herege à Potamio, Obispo de Lisboa, y le excluyò de la Iglesia. 4 Mas no alcanza esto para el fin: porque no es cierto que Cordoba, fuesse después de Augusto la Capital de la Betica, compitiendo Sevilla aquel honor, como digimos en el Tomo 9. Pag. 66. y Sevilla tiene à su favor el hallarse con Metropoli Ecclesiastica permanente: lo que la favorece para arguir la Civil, como en Tarragona, y en Merida. Cordoba no era Metropoli Ecclesiastica en el principio de los Godos, ni después: siendo assi que mantuvo con gloria la dignidad Episcopal. Y decir, que perdió el honor Metropolitano por el Obispo herege Higinio, no tiene autoridad: porque no es culpa de la Sede la personal de un Prelado, como se vè en los sucesos de otras. 5 El nombre de Provincia Cordubense en la Decretal mencionada, es uno de los vicios del formador, al modo que se atrevió a escribir Provincia Toletana en la Carta atribuida a San Antero, en cuyo tiempo no havia ni aun Provincia Carthaginense, ni fue Toledo Metropoli en doscientos años; y cuando lo fue, nunca diò titulo à la Provincia, pues no se intituló Toledana, sino Carthaginense, como consta por los documentos antiguos [...]. 6 Osio pudo juntar Concilio, sin que Cordoba fuesse Metropoli permanente, solo con la circunstancia de ser Obispo mas antiguo, según los muchos años de consagración que tenia después de haver vuelto del Oriente: pues por entonces no tenemos pruebas de otra razón de Metropolis, mas que las desultorias en virtud de la mayor antigüedad de los Obispos. Vease el Tom. 4. trat.2. cap. 5. 7 La acción de deponer à un Obispo de Lisboa (aunque fuesse*

³⁶² Vid. *infra* n. 440: J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los obispos de Córdoba...*, *op. cit.*, cap. II, pp. 6-10. Sobre el Libelo Sinódico *vid.* A.H. BERAULT-BERCASTEL, *Historia General de la Iglesia*, Traducción del francés de E. Díaz Iglesias Castañeda, Madrid, 1852, t. 1, p. 223.

verdadera) no pudo convenir à Osio por ser Metropolitana su Iglesia: siendo cierto que Lisboa era de Provincia diversa. Ni es especie en que debemos insistir, por ser del Presbytero Marcelino, Luciferiano, propuesta en el Libelo que presentò à Theodosio, de que hablarèmos después”³⁶³.

Sin embargo, sobre el Libelo Sinódico y el concilio de Córdoba, el padre E. Flórez coincide con lo hasta aquí expuesto: *“Concluido el sínodo Sardicense, se volvió Osio a Córdoba, donde congregó, según el Libelo sinódico, un concilio en que ilustró la doctrina divina, condenando a los que habían sido condenados en el Sardicense y admitiendo a los que allí fueron admitidos. A este concilio le nombra santo y divino el autor del libelo, y a Osio le da el dictado de santísimo: “Quapropter Cordubae Episcopus Sanctissimus Osius, Synodum Divinam et Sanctam Episcoporum sua in Civitate convocans divinitus expositam illustravit doctrinam, condemnans eosdem quos - Sardicensis abdicverat Synodus, et quos ea absolverat, recipiens,...” [...] “Este sinódico es un insigne monumento de la antigüedad, según reconoce Fabricio en el tomo XI de su Biblioteca griega, página 185, donde lo reimprime después de otras ediciones, a fin de que sea más familiar. Se formó en el siglo IX, pero con mucho esmero, según afirma Allacio, citado por Fabricio: Synodycon accuratissime confectum temporibus Photij. Allí, pues, se expresa que Osio tuvo concilio en Córdoba, y como no añade individualidades ni constan por otro documento, tampoco nosotros podemos referirlas. Por el gran padre San Atanasio puede, sin embargo, confirmarse este sínodo, pues menciona que se tuvieron algunos en la Galia, en España y en Roma, condenando en ellos a Ursacio, Valente y otros, como expresa en el tomo I, Epist. ad Epictetum, página 582: Nunc quoque diversis conciliis per Galiam, et Hispanias, et magnae Romae celebratis... Auxentium dico Mediolanensem, Ursacium, Valentem, et Gaium a Pannonia, communi calculo unius spiritus incitatu, anathematepercuserunt. Entre otros concilios debe ser reconocido el cordobés de Osio, lo primero porque conviene con la materia expresada en el libelo*

³⁶³ E. FLÓREZ (1702-1773), *España sagrada: Theatro geographico-historico de la iglesia de España. Origen, divisiones, y terminos de todas sus provincias. Antigüedad, traslaciones, y estado antiguo y presente de sus sillas, en todos los dominios de España, y Portugal*, T. X, Madrid, 1753, cap. V, pp. 158-159.

*sinódico, habiendo sido contra los condenados en el Sardicense; lo 2º, porque concilio celebrado en España en tiempo de Osio no puede deferirse a otro prelado, sino a éste, y así parece que por San Atanasio se autoriza el sínodo que el citado libelo pone en Córdoba, presidido por Osio. En la novísima colección de concilios se pone cerca del año 350, en virtud de ser posterior al Sardicense y que algún tiempo se necesitó para convocar a los obispos de España (si fue nacional) y para que estos concurriesen a Córdoba, lo que prueba haber sido cerca del 350”*³⁶⁴. Similar a lo expuesto por E. Flórez, sobre el Libelo Sinódico y el Concilio de Córdoba en torno a 350, es lo que encontramos en la Colección de Cánones y todos los Concilios de la Iglesia de España y de América³⁶⁵.

La cuestión no está exenta de dificultades, pero, como ya expusimos, a nuestro entender parece acertado el criterio de L. A. García Moreno: “[...] existen indicios de que poco antes de su muerte el gran obispo cordobés Osio († 357) había conseguido erigir su sede en metropolitana de la Bética, en correspondencia con el carácter de capital civil de la provincia que tenía Córdoba”³⁶⁶. Y continúa: “El testimonio de la obtención por Osio de esa dignidad, y su ejercicio juzgando al obispo Gregorio de Elvira lo ofrece el presbítero luciferiano Faustino en su *De confessione verae fidei* (384)³⁶⁷; del mismo texto también se deduce la mayor autoridad del obispo Higinio de

³⁶⁴ Photij = Focio (c. 820-393) Patriarca de Constantinopla, santo de la Iglesia ortodoxa; *vid.* F. L. CROSS, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford, 2005. E. FLÓREZ, *España sagrada:..., op. cit.*, pp. 172-173.

³⁶⁵ En latín y castellano, con notas e ilustraciones, t. V, Madrid 1863, Ed. de J. TEJADA Y RAMIRO, Biblioteca Abadía de Monserrat, 2011, pp. 648-649.

³⁶⁶ L. A. GARCÍA MORENO, “Los orígenes del cristianismo..., *op. cit.*, p. 72.

³⁶⁷ *Id.*, p. 72, n. 68: *De confessione verae fidei* (vulgarmente conocido como *Libellus precum*): §32 (*maiore cum auctoritate*) y 33-36 (ed. M. Simonetti, *Faustini opera* [Corpus Chr., Series latina 69], Turnhout, 1967, pp. 368-369). Durante el cisma de Lucifer de Cagliari, dos presbíteros luciferianos, Marcelino y Faustino, en el *Libellus precum* dirigido al emperador Teodosio I (en 383-384), hicieron referencia a la persecución que hubieron de sufrir los luciferianos en *Hispania* y citan como destacados por su crueldad en la persecución a los obispos Lucioso e Higinio, *cf.* A. C. VEGA, *España Sagrada LIII-LIV: De la santa iglesia apostólica de Iliberri*, Madrid, 1961, pp. 256-259.

Córdoba sobre otros obispados béticos³⁶⁸. También la actividad de este mismo obispo Higino frente a Prisciliano pudiera explicarse por su jurisdicción metropolitana³⁶⁹.

En definitiva, consideramos que desde los últimos años del obispado de Osio († 357), la sede episcopal de *Corduba* pudo ser durante mucho tiempo, más de siglo y cuarto, sede metropolitana de *Baetica* y después, con posterioridad al 483³⁷⁰, esta pasó a *Hispalis* con el decisivo apoyo de la Monarquía goda, cuando el Reino godo de Tolosa se consolidó en las tierras del sur y occidente de la Península Ibérica, en la última década del siglo V. Posiblemente, la Iglesia y la oligarquía cordubenses albergaron desde entonces un profundo resentimiento hacia la Monarquía goda por lo que debieron considerar un expolio; y quizá, dicho resentimiento afloró en forma de rebelión hacia mediados del siglo VI³⁷¹.

Igualmente, consideramos posible la celebración de un concilio en *Corduba* en 350. De cualquier forma, volveremos sobre estos asuntos cuando, más adelante, tratemos la importante figura del obispo Osio.

2. Obispo: *pater ecclesiae, pater civitatis*³⁷²

³⁶⁸ *Id.*, p. 72, n. 68: *De confessione verae fidei* (vulgarmente conocido como *Libellus precum*): § 73-75. (ed. M. Simonetti, Faustini opera [Corpus Chr., Series latina 69], Turnhout, 1967, pp. 377-378).

³⁶⁹ Sulp. Sev., *Chron.*, II, 46, 8; ed., C. Halim, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 1, 99. Sobre la constitución de las iglesias metropolitanas en las Hispanias tardorromanas véase L. A. GARCÍA MORENO, *La Iglesia en la Historia de España*, Madrid, 2014, pp. 176 ss.

³⁷⁰ *Vid. supra* p. 62 y nota 210.

³⁷¹ L. A. GARCÍA MORENO, “Los orígenes del cristianismo..., *op. cit.*, p. 75. *Id.*, “Andalucía en la Antigüedad Tardía: de Diocleciano a don Rodrigo”, en *Historia de Andalucía II*, Sevilla, 2006, pp. 63 y ss.

³⁷² Un excelente estudio sobre la figura esencial de la Iglesia Tardoantigua, el obispo, en S. ACERBI, M. MARCOS y J. TORRES (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Madrid, 2016, 364 pp.; en esta monografía, tras la correspondiente *laudatio* al prof. Teja, destacados especialistas abordan, en los capítulos siguientes, diversos aspectos

Antes de tratar de forma individualizada la personalidad y obra de cada uno de los personajes que ocuparon la *cathedra episcopalis cordubensis* a lo largo de los siglos III y IV, dedicaremos nuestra atención a una serie de aspectos que, en términos generales, caracterizaron la figura episcopal durante los citados siglos y que, a nuestro juicio, resultan fundamentales para mejor definir y entender desde una óptica histórica la gestión diocesana llevada a cabo por estos *cordubensis episcopi*.

A finales del siglo I los obispos administraban pequeñas comunidades, iglesias formadas por un reducido grupo de familias unidas por la solidaridad y guiadas por estrictas normas morales, pero aún no poseían el *charisma*³⁷³, no pertenecían al sacerdocio *stricto sensu*³⁷⁴. Tras su helenización y la asunción del *charisma*, el cristianismo –y específicamente el máximo grado del orden sacerdotal, el obispo– adoptó una nueva naturaleza y desde el siglo III el *episcopus* fue *sacerdos*³⁷⁵. La preeminencia del obispo en el seno de la

fundamentales para el conocimiento del episcopado tardoantiguo, entre otros: sus orígenes, evolución y consolidación, el papel desempeñado por el obispo dentro del sistema conciliar, su rol como autoridad local y líder ciudadano, su relación con judíos y paganos, su contribución a la generación y gestión del patrimonio eclesiástico, su actitud ante el trance ortodoxia-heterodoxia y el *funus episcoporum*, con su posible santificación. Cf. M. PRIETO, *Los obispos hispanos a fines del Imperio Romano (siglos IV-VI): El nacimiento de una élite social*. Madrid, 2001. A. ALBA LÓPEZ, *Teología política y polémica antiarriana en la época de Constancio II*, Universidad Complutense, Madrid, 2010, pp. 365-374: “Ley, religión y política: la equiparación del obispo al aparato funcional del Estado”.

³⁷³ Del griego *χάρισμα* (*khárisma*); en el ámbito religioso cristiano es un don dado por el Espíritu Santo a un creyente, dotándolo de capacidad para hacer el bien, espiritualmente, a una comunidad cristiana. CIPRIANO, *Ep.* 67, 2, 1: los obispos deben observar una conducta “limpia e intachable”, solo se deben elegir para este cargo “a los que conste que son escuchados por Dios, después de diligente y auténtico examen”. Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Poder y corrupción en el episcopado hispano del siglo IV”, *Studia Historica, Hª Antigua*, 24, 2006, p. 164.

³⁷⁴ F. J. ROJAS, “Origen y desarrollo del sacerdocio cristiano en la Edad Antigua”, *SPAL*, nº 7, 2006, pp. 229 y ss.; J. A. CASTILLO, *¿Hacia dónde va el clero?*, Madrid, 1971, pp. 22-23.

³⁷⁵ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 139: “[...] no tenía el carisma característico de los proclamadores de la palabra, o sea, profetas, apóstoles y maestros

comunidad cristiana y el reconocimiento de su excelencia espiritual llevaron a la consolidación del definido como “episcopado monárquico”³⁷⁶, de modo que ya a principios del siglo IV los obispos estaban al frente de unas iglesias monárquicas y muy jerarquizadas, que conformaban grupos minoritarios dentro de las *civitates* paganas³⁷⁷. Su supremacía espiritual sobre los fieles los convertía en *patres ecclesiae*³⁷⁸, cimentándose la *auctoritas episcoporum* en un patronazgo espiritual acorde con el fundamento sagrado de su poder, en tanto que eran *miles Christi armatus ab Apostolo*³⁷⁹.

[...]. ...tales hechos dimanaban de las religiones paganas, basadas en el arquetipo griego del sacerdote/magistrado; [...] “. F. J. ROJAS, “Origen y desarrollo del sacerdocio cristiano en la Edad Antigua”, *SPAL* VII, 2006, pp. 299 y ss. A. PIÑERO, “Reflexiones sobre la pluralidad de enfoques de este libro”. *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Madrid, 1991, pp. 401 y ss. M. GUERRA, *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en los cultos paganos*, Pamplona, 2002, p. 41. J. A. CASTILLO, “Orden sacerdotal”, en C. FLORISTÁN, J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Madrid, 1993, p. 917. P. GUINEA, “*Pecunia Pro Cultis*”, en L. HERNÁNDEZ, J. ALVAR (eds.), *XXVII Congreso Internacional GIREA ARYS IX*, Valladolid, 2002, p. 514. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “El obispo y la ciudad. Aspectos seculares del poder episcopal de Osio de Córdoba”, en C. GONZÁLEZ, A. PADILLA (eds.) *Estudios sobre las ciudades de la Bética*, Granada, 2002, p. 151. B. JUSSEN, “Liturgia und legitimation, oder Wie Gallo-Romanen das römische Reich beendeten”, en R. BLÄNKER, B. JUSSEN (eds.), *Institutiones und Ereignis: Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordnens*, Göttingen, 1998, p. 83.

³⁷⁶ Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Poder y corrupción...”, *op. cit.*, p. 165.

³⁷⁷ R. LIZZI, “I vescovi e i *potentes* della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due *partes Imperii* fra IV e V secolo d.C.”, en E. REBILLARD y C. SOTINEL (Eds.), *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité*, Roma, 1998, pp. 84-85.

³⁷⁸ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, p. 134. Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Poder y corrupción...”, *op. cit.*, p. 161: y encontraban “... su mejor referencia en el honesto *paterfamilias* romano...”.

³⁷⁹ En cuanto a los deberes espirituales de los obispos: PAULINO, *Epistola I ad Sulpicium Severum Primuliacensem in Aquitania prebyterum*, 10: *et onus muneris mei conscius infirmitatis horresco [...] potens est in me etiam opus suum perficere et munus ornare*, PL LXI, cols. 158-159. Cf. L. CRACCO RUGGINI, “*Vir Sanctus*: il vescovo e il suo pubblico ufficio sacro nella città”, E. REBILLARD y C. SOTINEL (Edits.), *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle*, p. 8.

Los obispos, como ostentadores de la plenitud del sacerdocio, eran doctores que mediante la *lectio divina* –con referente en el Sermón de la Montaña– manifestaban la Ley Nueva o Ley Evangélica a sus comunidades. La enseñanza pasó a ser función primordial de los obispos³⁸⁰. Para afianzar esta enseñanza, promover la participación de los fieles en la vida eclesial y lograr la mayor cohesión en el seno de dichas comunidades, contaban fundamentalmente con el recurso a tres actividades de carácter público, cuáles eran la confesión oral, la penitencia y la eucaristía³⁸¹.

En época constantiniana³⁸² las funciones de los obispos se fueron adaptando a la nueva realidad política, lo que implicó cambios profundos en la estructura organizativa de la Iglesia cristiana³⁸³. En este sentido, resultó fundamental que el Estado otorgara a la jerarquía eclesial diversas competencias de carácter jurídico y fiscal³⁸⁴. No obstante, esto no significó la integración inmediata de los obispos en el tradicional organigrama administrativo de las *civitates* clásicas³⁸⁵, es decir, la figura del obispo aún no tenía autoridad al margen de las comunidades cristianas.

³⁸⁰ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “El oficio episcopal en época de Constantino”, en J. VILELLA, *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*. Actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona i Tarragona 2012, Barcelona 2015, p. 258.

³⁸¹ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, pp. 137.

³⁸² Sobre el impacto de la política constantiniana en la autoridad y el oficio episcopal *vid.* J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “El oficio episcopal...”, *op. cit.*, pp. 260-268.

³⁸³ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “El *Libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio”, *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio* (Segovia, 1995), Salamanca, 1997, p. 63.

³⁸⁴ R. TEJA, “La cristianización de los modelos clásicos: el Obispo”, en F. GASCÓ, E. FALQUE (coord.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica*, Sevilla, 1993, p. 214.

³⁸⁵ B. BEAUJARD, “Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l'époque romaine”, *Actes du colloque de Rome* (27-29 octobre 1988), Publications de l'École Française de Rome, 149, Roma, 1991, p. 177.

Pero esto cambió desde mediados del siglo IV y, sobre todo, desde que con Teodosio I el cristianismo pasó a ser la religión oficial del Estado³⁸⁶. Se produjo entonces una politización del *episcopatus*³⁸⁷ y una merma de la categoría espiritual que había distinguido a los padres de las comunidades cristianas preconstantinianas³⁸⁸; el *charisma* pasó a ser un argumento secundario, predominando los valores aristocráticos³⁸⁹.

Como consecuencia de todo este proceso, los obispos se fueron convirtiendo a lo largo del siglo IV en funcionarios estatales y miembros de una aristocracia basada en el honor y lo sagrado, es decir, nobles por nacimiento y por religión³⁹⁰. El obispo, *pater ecclesiae*, se había transformado ya en un verdadero *pater civitatis*³⁹¹. Otros sectores de la aristocracia aspiraron a tal condición, por lo que ingresaron en la Iglesia buen número de curiales, habida cuenta de las desventajas del curialato frente a las ventajas del obispado, que ofrecía un prometedor futuro para ellos y sus descendientes, configurándose así dinastías episcopales desde fines del siglo IV. Por aquel entonces, en *Baetica*, que no fue ajena a este proceso, las familias nobles y potentadas dominaban básicamente los obispados³⁹². La aristocratización³⁹³ del

³⁸⁶ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 139.

³⁸⁷ R. TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, Madrid, 1999, p. 75. C. KELLY, *Ruling the Later Roman Empire*, Cambridge, 2004, p. 232.

³⁸⁸ JERÓNIMO, *Ep.*, 82, 11. AGUSTÍN, *Ep.*, 134, 1

³⁸⁹ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 139 y 140.

³⁹⁰ Cf. *Ibidem*.

³⁹¹ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, p. 134. R. LIZZI, “I vescovi e i potentes della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due *partes Imperii* fra IV e V secolo d.C.”, E. REBILLARD y C. SOTINEL (Eds.), *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité*, Roma, 1998, pp. 84-85.

³⁹² Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 140. M. G. JARRETT, “Decurions and Priest”, *American Journal Philology* 92, 1971, pp. 513 y ss. A. CAMERON, *El Mundo Mediterráneo en la Antigüedad Tardía, 395-600*, Barcelona, 1998, p. 105. M. SOTOMAYOR, *Discípulos de la historia: estudios sobre el cristianismo*, Granada, 2002, pp. 461 y ss. L. A. GARCÍA MORENO, “Élites e iglesias hispanas en la transición del Imperio romano al Reino visigodo”, *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid, 1991, pp. 236-247

episcopado implicó la adopción de los ideales del patriciado romano-pagano en detrimento del ideal cristiano-patristico, de tal modo que la religión cristiana ejerció como cultura política y el obispado como una magistratura vitalicia y hereditaria, a modo de continuación del *cursus honorum*³⁹⁴, estableciéndose progresiva aunque paulatinamente la preeminencia del *ordo clericorum*³⁹⁵ sobre el *ordo laicorum*.

En el transcurso del siglo IV, los obispos se fueron revistiendo, como vemos, de *auctoritas* y sus funciones fueron poco a poco sobrepasando los límites de la mera *cura pastoralis* y asumiendo el ejercicio del patronato en el contexto de la vida municipal³⁹⁶. Respecto a este patronato episcopal, F. Bajo indica: “Si por algunos pudo entenderse que el ejercicio de funciones patronales por los obispos era un medio de llevar a cabo el mandato evangélico de la caridad, objetivamente, al menos, la vía seguida por estos obispos-patronos fue la de reforzar sus estructuras de poder. Sin duda, desde el ejercicio del patronato propiciaron nuevas conversiones al cristianismo. Sin duda, también, llenaban un vacío dejado por las instituciones públicas y por los oligarcas municipales en una época crítica para el Imperio. Lo cierto es que

³⁹³ Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Aristocracia provincial y cristianismo en la Bética del sigloIV”, en C. GONZÁLEZ ROMAN, *La Bética en su problemática histórica*, Granada, 1991, pp. 31-62.

³⁹⁴ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 141. J. A. DELGADO, *Élites y organización de la religión en las provincias romanas de la Bética y las Mauritania: sacerdotes y sacerdocios*, Oxford, 1998. A. TUILLIER, “La politique di Théodose le Grand et les évêques de la fin du IVe siècle”, *Vescovi e pastori in época teodosiana, XXV Incontro di studiosi dell’antichità cristiana*, Roma, 1977, pp. 47 y ss. A. H. M. JONES, *Late Roman Empire*, Oxford, 1964 II, pp. 920-929.

³⁹⁵ La promoción en el *cursus clericorum* se basaba en el *meritum probitatis*, de modo que se limitaba el ascenso al episcopado de clérigos con *status* inferior ante los ojos de la comunidad, cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, p. 131.

³⁹⁶ L. GRACCO, “*Vir sanctus*: il vescovo e il suo pubblico ufficio sacro nella città”, en E. REBILLARD, C. SOTINEL, (eds.), *L’évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité, Actes de la table ronde de Rome (1er et 2 décembre 1995)*, École Française de Rome, Roma, 1998, p. 8. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 139 y 140: a los obispos se les confía incluso “la elección de los *sacris orthodoxae religionis imbuti mysteriis*, es decir, [...] el mantenimiento de los templos paganos”.

ejercieron funciones análogas a las de los patronos laicos, que el ejercicio de las mismas no siempre se debió al celo por el cumplimiento evangélico y que el desempeño de estas funciones contribuyó al fortalecimiento político de algunos obispos y, en consecuencia, de la Iglesia”³⁹⁷.

Este devenir hacia la consolidación de la figura episcopal coincidió con el declive de las curias municipales³⁹⁸, y se vio potenciado, como apuntábamos, por las legislaciones constantiniana y teodosiana: así el reconocimiento legal de la *episcopalis audientia* por Constantino I (318; *C. Th.*, 1. 27. 1), la cual otorgaba autoridad judicial a los obispos y carácter ejecutivo a sus sentencias; al reconocerse la constitución de tribunales eclesiásticos, el obispo podía actuar como juez en los más variados asuntos, siendo *iustus quoque et sanctus* y ateniéndose a la *aequitas* de la *lex Christiana*³⁹⁹. Junto a esta potestad judicial, el derecho de asilo –otorgado igualmente por Constantino I– confería a los obispos el poder de *intercessio*, que implicaba su capacitación para ejercer una de las funciones más comúnmente requeridas por los clientes a sus patronos: la asistencia jurídica, similar a la de los patronos laicos⁴⁰⁰. Igualmente, se tiene constancia, sobre todo a partir del siglo V, de la intervención de numerosos obispos en la consecución de reducciones en las pesadas cargas tributarias para sus conciudadanos⁴⁰¹, así como de la práctica de otorgarles a éstos diversos

³⁹⁷ F. BAJO, “El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania”, *Memorias de Historia Antigua*, nº 5, 1981 (Ejemplar dedicado a: Paganismo y cristianismo en el occidente del Imperio Romano), p. 210.

³⁹⁸ E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, 3 Vols. Amsterdam, 1968, pp. 224-225.

³⁹⁹ La *Lex Christiana* se basaba en la observancia de las leyes estatales, pero bajo los principios de la moral cristiana. B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, 3 Vols: 1. “Orientamento religioso della legislazione”; 2. “La giustizia, le persone”; 3. “La famiglia. Rapporti patrimoniali. Diritto pubblico”, Milán, 1952-1954, vol. 2, pp. 147-148. JERÓNIMO, *Commentario in epistola ad Titum*, PL XXVI, col. 603.

⁴⁰⁰ *C. Th.*, IX, 45: “*de his qui ad ecclesiam confugiunt*”. HILARIO, *De Synodis*, 13: “*Praetermitto autem, licet potissima regi sit deferenda reverentia quia enim a Deo regnum est, non tamen aequanimiter iudicium eius episcopalibus arbitris admitti*”. Cf. F. BAJO, “El patronato de los obispos...”, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁰¹ CONSTANCIO DE LYON, *Vita Germani*, IV, 19. F. ENNODIO M., *Vita Epiphani*, 95, 107. Cf. F. BAJO, “El patronato de los obispos...”, *op. cit.*, p. 207.

beneficios en forma de *auxilia*⁴⁰². También desde el siglo V, la epigrafía nos ofrece numerosos ejemplos de una actividad edilicia episcopal, principalmente de tipo reconstructivo.

La configuración de los obispos como personajes públicos –al igual que los políticos de la ciudad romana tardoantigua, en la que eran públicos los acontecimientos de la vida urbana–, llevó aparejada el que su conducta estuviese sujeta al juicio popular. Por ello estaban obligados a llevar una vida digna y un comportamiento formal o *habitus* (vida ejemplar, actitud decorosa, vestido...) propio del ideal de un ministro de Dios⁴⁰³. No obstante, algunos de los principales distintivos de este nuevo lenguaje del poder episcopal, consecuentes con la más rigurosa ortodoxia católica y con el muy difundido carácter ascético, característico en buena medida de la mentalidad religiosa de la época, eran incumplidos de forma generalizada por el episcopado. El comportamiento de muchos obispos discordaba en no pocos aspectos del referido ideal teórico: así, el que muchos de los obispos estuviesen casados difería esencialmente de la obsesiva inclinación por la castidad y, por supuesto, obviaba la cuestión del celibato clerical⁴⁰⁴; e igualmente, la preconizada

⁴⁰² VÍCTOR DE VITA, *Historia persecutionis Africanae provinciae, temporibus Geiserici et regum Hunirici Wandalorum*, I, 8, 24-27; sobre el alto valor documental de esta fuente cf. P. HERRERA, “La Historia de la persecución vándala en África de Víctor de Vita y su valor documental”, *Collectanea Christiana Orientalia*, 18, 2021, pp.127-154. CIPRIANO, *Epistolae*, 13 y 14.

⁴⁰³ JERÓNIMO, *Ep. (a Heliodoro) LX*, 14 (elogio fúnebre de Nepociano), J. B. VALERO (Ed.), p. 601: *In te omnium oculi diriguntur, domus tua et conversatio quasi in specula constituta magistra est publicae disciplinae*. En similar sentido, AGUSTÍN, *De doctrina cristiana*, II, 25, 39 (año 397): *Commoda vero et necessaria hominum eum hominibus instituta sunt, quaecumque in habitu et cultu corporis ad sexus vel honores discernendos differentia placuit*, B. MARTÍN (Ed.), pp. 136-137.

⁴⁰⁴ TH. MCGOVERN, *El celibato sacerdotal: una perspectiva actual*, Madrid, 2004, p. 43: “[...] Algunos afirman que se hizo obligatorio a partir del siglo IV mientras que otros sostienen que el punto de referencia es el II Concilio Laterano (1139). Tampoco hay acuerdo respecto a su origen, habiendo gente que lo considera de carácter apostólico o divino, mientras que otros afirman que se trata de una mera expresión tardía de la disciplina eclesiástica. [...] Esta variedad de opiniones y de afirmaciones ciertamente contradictorias son consecuencia de un conocimiento inadecuado de los hechos históricos, como lo confirman importantes

austeridad de tipo monástico no concordaba precisamente con el hecho de que un buen número de obispos compaginaran sus tareas eclesiásticas con sus negocios seculares –con extensión a sus familiares–, siendo, por ejemplo, grandes terratenientes propietarios de suntuosas *villae*, monopolizando la gestión de las obras de beneficencia o financiando actividades edilicias u obras de arte. En definitiva, haciendo ostentación de su poder, preeminencia y riqueza, mediante el ejercicio de un patronazgo de carácter temporal sobre la *civitas*. La dignidad episcopal se constituyó como título honorífico que posibilitaba el disfrute de diversos e importantes privilegios, de la misma manera que cualquier dignidad civil⁴⁰⁵.

Para completar esta panorámica sobre el carácter, poder y funciones de la figura episcopal en el lapso de tiempo que nos ocupa (siglos III y IV), abordaremos el tema de la corrupción obispal, que, detectable desde la más temprana época, experimentó una profunda transformación a lo largo de los siglos III y IV, según se documenta, entre otros, para el caso de Hispania⁴⁰⁶.

publicaciones recientes sobre la historia del celibato eclesiástico, tanto en la iglesia oriental como en la occidental”. Aunque escrita en el siglo XIX –traducida por primera vez al castellano en 2012–, consideramos interesante sobre este particular la obra de J. A. MÖHLER (1796-1838), *El celibato sacerdotal*, Madrid, 2012: el teólogo alemán, destacado representante de la Escuela de Tubinga y precursor del Concilio Vaticano II (octubre 1962-diciembre 1965), aborda la cuestión desde diversas perspectivas, siendo especialmente interesantes y esclarecedores los capítulos dedicados a “El celibato en el Nuevo Testamento”, “Paganismo, judaísmo y gnosticismo en la interpretación del origen del celibato” y “El celibato en la historia de la Iglesia”, pp. 77-150.

⁴⁰⁵ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, pp. 136-137.

⁴⁰⁶ Sobre el particular, *vid.* J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Poder y corrupción en el episcopado hispano del siglo IV”, *Studia Historica, H^a Antigua*, 24, 2006, pp. 161-184; *Id.*, p. 162: “Si hubiéramos de creer, como asegura la tradición cristiana, que los obispos son los sucesores de los apóstoles, entonces cabría afirmar que la corrupción del episcopado se remonta al tiempo mismo de Jesús. No sólo fue uno de los apóstoles quien lo traicionó a cambio de una gratificación económica y fueron todos quienes lo abandonaron en las horas cruciales de su procesamiento y ejecución, sino que ya durante su vida pública Jesús hubo de reprender las ambiciones desmedidas de algunos de ellos y recordarles que habían sido llamados para servir, no para ser servidos ni para ostentar poderes mundanos (Ma 10, 35-45; Mt 20, 20-28; Le 22, 24-27)”.

Desde los primeros tiempos, los obispos fueron investidos de un poder especial, que inicialmente presentaba un carácter esencialmente espiritual y tenía como referentes a las figuras de los apóstoles, consideradas grandiosas en el imaginario posterior, y al honesto *paterfamilias* romano; no obstante, ese poder especial llevó ya a la corrupción⁴⁰⁷. A partir del siglo III y sobre todo en el IV, factores tales como el incremento de las atribuciones sociales y de los privilegios del episcopado, así como el importante papel institucional que la Iglesia fue progresivamente asumiendo en el seno del Imperio, propiciaron un acrecentamiento de la corrupción obispal, aunque una corrupción de naturaleza no equiparable a la del siglo I⁴⁰⁸.

En la más antigua referencia al episcopado hispano, la carta sinodal que Cipriano envió a las iglesias de *Legio-Asturica* y *Emerita* (*Ep.* 67) –254 ó 255–, ya se da cuenta de algunas conductas censurables de los obispos de estas y otras comunidades eclesiales hispanas: así, la apostasía de numerosos clérigos y laicos durante la persecución de Decio; las mentiras esgrimidas por Basíides ante el papa Esteban con la finalidad de que lo repusiera en su sede de León-Astorga, o las graves blasfemias que dijo estando enfermo (*Ep.* 67, 6,2); e igualmente, los excesos y transgresiones pecaminosas cometidas al frecuentar banquetes lujuriosos por el obispo de *Emerita*, Marcial, quién además dio sepultura a sus hijos a la manera pagana, etc. (*Ibid.*). Todas estas faltas del episcopado hispano eran principalmente de orden religioso o moral y afectaban al ideal del obispo presente en las cartas deuteropaulinas⁴⁰⁹.

La situación no era muy distinta cuando en los primeros años del siglo IV se celebró el concilio de *Iliberri*. De sus cánones podemos deducir que la jerarquía eclesiástica en él reunida “no parece tener poder más que hacia

⁴⁰⁷ *Id.*, pp. 161-162.

⁴⁰⁸ *Id.*, p. 163: “Pero sería erróneo pensar que asistimos a un proceso secular que sólo cambió en intensidad o amplitud a lo largo de los años”.

⁴⁰⁹ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Poder y corrupción...”, *op. cit.*, p. 169.

adentro”⁴¹⁰, pues nada indica que, por aquel entonces, los miembros del alto clero “gozaran de otras prerrogativas o ejercieran algún tipo de influencia en el ámbito político o social”⁴¹¹. Ciertamente, en este sínodo se reglaron determinados aspectos relativos a la autoridad de los obispos en el plano espiritual, pero predominantemente fueron tratados asuntos de tipo religioso/litúrgico, ético/moral y disciplinario, como puede comprobarse en el contenido de los cánones en que se hace referencia explícita a los mencionados obispos. No obstante, se percibe ya en alguno de dichos cánones el progresivo aumento del prestigio social de éstos y el paulatino crecimiento de su peso específico en el ámbito ciudadano, e incluso el elevado poder económico logrado por unos pocos, que, atraídos por el lucro, atentaban contra su dimensión religiosa y moral⁴¹².

Las influencias del clero cristiano se hacían notar fundamentalmente entre las capas altas de la sociedad hispano-romana, lo que, lógicamente, confería a dicha influencia un mayor alcance. Y, más concretamente, si nos atenemos a otros de los cánones sinodales de *Iliberri*, la *spiritualis auctoritas* del episcopado se ejerció sobre algunos grandes poseedores de tierras, hombres de negocios, esclavistas y matronas (cans. 5, 19, 20, 41, 49, 57), sobre magistrados cristianos y su comportamiento en las prácticas litúrgicas cristianas (can. 56) y sobre flámines paganos que, convertidos al cristianismo, pretendían compatibilizarlo con su cargo sacerdotal y las funciones que su ejercicio implicaba culturalmente en religión tradicional romana (cans. 2, 3, 4,

⁴¹⁰ A. GONZÁLEZ BLANCO, “Clero y espiritualidad. Transformaciones y novedades en el concilio de Elvira”, en M. SOTOMAYOR Y J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *El concilio de Elvira y...*, *op. cit.*, p. 274.

⁴¹¹ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Poder y corrupción...”, *op. cit.*, p. 170.

⁴¹²*Id.*, p. 171: cánones: 18: penalización de la fornicación con la excomunión, pues además del pecado en sí, estaba el *propter scandalum*; 19: prohibición de hacer negocios fuera de sus provincias; 20: prohibición de prestar dinero con interés; 27: prohibición de convivir con una mujer extraña; 33: el rigor moral llegó incluso a prohibir las relaciones sexuales del clero con sus esposas; 50: por razones religiosas y litúrgicas se castigaba con excomunión al clero o cualquier fiel que comiera con judíos; 53: como norma disciplinaria, que toda persona excomulgada por un obispo no puede ser reconciliada por otro; y 65: los clérigos han de repudiar inmediatamente a sus esposas adúlteras.

55). Estas normas que sobre los citados grupos aprobaron los obispos reunidos en el sínodo iliberritano, suponían el sometimiento de aquellos a la indiscutible autoridad de éstos.⁴¹³.

Otro documento que nos informa acerca del poder y corrupción episcopales, en el período que estudiamos, lo constituyen las actas del Concilio de *Serdica* (342 ó 343)⁴¹⁴. En casi todos sus cánones se censuran variadas conductas inapropiadas de los obispos, aunque, en términos generales, este concilio puede considerarse en palabras de J. Fernández Ubiña: “...un auténtico ajuste de cuentas del episcopado trinitario (mayoritario en Occidente y Egipto) contra los obispos orientales o de tendencia arriana...”⁴¹⁵. Por otra parte, el hecho de que la gran mayoría de los cánones aprobados en *Serdica* lo fuesen a propuesta del obispo de *Corduba*, Osio, hace de las actas de este concilio un valioso testimonio para el conocimiento de la realidad del episcopado hispano de la época.

En lo que a la corrupción obispal atañe, en el sínodo de *Serdica* se adoptaron una serie de medidas correctoras de tal amplitud que podría decirse que, prácticamente, se elaboró una “*constitutio de episcopis*”⁴¹⁶. Entre las mencionadas medidas correctoras destacan: las dirigidas a eliminar la práctica de sobornos –mediante *praemia et mercedem*– a miembros de una comunidad cristiana con el fin de condicionar la elección de su obispo (canon 2); las destinadas a erradicar la *perniciosa corruptela* de muchos preladados episcopales, que *avaritiae ardore et ambitioni* se afanaban en incrementar su poder, acrecentar sus propiedades y atender sus muy lucrativos negocios (cánones 1, 14 y 15); las encaminadas a evitar los abusos de poder de los obispos sobre los clérigos a ellos subordinados –presbíteros, diáconos y miembros de órdenes

⁴¹³ *Id.*, p. 172.

⁴¹⁴ Cf. H. HESS, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford, 2002, pp. 95 y ss.; apéndice con ediciones críticas de los cánones: C. H. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima: canonum et conciliorum Graecorum interpretationes Latinae*, 1,1, Oxford, 1899.

⁴¹⁵ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Poder y corrupción...”, *op. cit.*, p. 173.

⁴¹⁶ P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, París, 1914, p. 434.

menores– (cánones 16, 17 y 21); las que buscaban refrenar el recurso a la Corte –*comitatum (sic erat scriptum)*, canon 8; cánones 9 y 11– de muchos obispos, pretendiendo lograr beneficios personales; las que trataban de impedir o, cuando menos, cribar al máximo el acceso a las cátedras episcopales de personajes ricos o de alto *status* social, sin haber ocupado con anterioridad cargos eclesiásticos de inferior rango, ni haber dado cumplida prueba de fe y recta conducta moral (canon 13)⁴¹⁷.

Por otro lado, en el concilio de Sédica se destacó y afianzó el poder del obispo de Roma; varios de sus cánones –en el 3c apelando al apóstol Pedro; cánones 7 y 10a– lo pretenden erigir en “arbitro supremo de la Iglesia”⁴¹⁸, en instancia suprema desde la que poner coto a los desatinos episcopales. Pero tal *praeminentia* y *coactio* del *episcopus Roma* –las imposturas del clero no solo debían ser corregidas doctrinalmente, sino también prevenidas por el miedo al castigo o mediante el castigo en sí, que podría llegar hasta la excomunió– no consiguieron frenar la “...perversión moral y la venalidad...”⁴¹⁹ del obispado. Muy al contrario, los problemas se agravaron con el transcurrir del tiempo.

En la segunda mitad del siglo IV, se pueden constatar en *Hispaniae* casos de corrupción espiritual y material episcopal, especialmente de obispos próximos a la Corte y a la política religiosa de los emperadores, o de aquellos que ocupaban cátedras de ciudades importantes⁴²⁰. A este respecto contamos

⁴¹⁷ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Poder y corrupción..., *op. cit.*, pp. 172-176.

⁴¹⁸ *Id.*, pp. 176 y 177: “Como era de esperar en un concilio convocado por iniciativa del obispado occidental y el emperador Constante (a cuya voluntad hubo de plegarse el emperador oriental, Constancio), el papel del obispo de Roma fue destacado...”.

⁴¹⁹ *Id.*, p. 179.

⁴²⁰ Aunque no contamos con casos documentados para las Hispanias, la costumbre de enrolar a *arenarii* como guardia personal en luchas faccionales se extendió al ámbito de las elecciones episcopales. En el siglo IV se conocen dos casos, el de Silvano (305 o 307/308), obispo de Cirta, quien contó para su elección con la ayuda del *arenarius* Muto, y el del papa Dámaso (366) elegido obispo de Roma a la misma vez que Ursino, el primero en la iglesia de Lucina y el segundo en la basílica de Julio; surgido el conflicto, Dámaso obtuvo la ayuda de *arenarii*, *quadrigari* y *fossores*, quienes fuertemente armados asaltaron la basílica en que se encontraban refugiados los partidarios de Ursino, con el resultado de 137 muertos. Cf. J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, “Obispos y gladiadores: el recurso a los profesionales del anfiteatro en disputas

con un controvertido documento, el texto conocido como *Libellus precum* que, con el título original de *De confessione verae fidei et ostentatione sacrae comunions*⁴²¹, fue redactado por Faustino, en 383-384, y firmado por él y por Marcelino, ambos presbíteros romanos de tendencia luciferiana (trinitarios y rigoristas)⁴²². Su contenido consiste esencialmente en una petición de protección frente a los ataques sufridos por los adeptos de Lucifer de Cagliari, dirigida al emperador Teodosio y a sus colegas Valentiniano II y Arcadio.

¿Qué valor histórico encierra el *Libellus precum*? Siguiendo la línea de M. Sotomayor⁴²³ y J. Fernández Ubiña⁴²⁴, consideramos que se trata sin duda

por la elección episcopal”, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 23, 2011, pp. 89-114.

⁴²¹ La denominación de *Libellus precum* procede de la edición crítica que en 1650 realizó J. Sirmond bajo la forma de “Librillo de súplicas”. Seguimos aquí la edición de M. SIMONETTI, *De confessione verae fidei et ostentatione sacrae comunions, Faustini opera: CCL*, 69, 360, basada en la edición de O. GÜNTHER, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)*, 35, 1895, I, 5-46; reimpreso 1979.

⁴²² Aunque volveremos sobre el particular, J. TORRES, “El uso retórico de la violencia en el *Libellus precum* y en la *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*”, *Revista de Estudios Latinos (RELat)*, 16, 2016, p. 102: “De las numerosas herejías cristianas, tal vez el arrianismo fue la que perturbó más profundamente la vida de la Iglesia en el siglo IV, primero en Oriente y después en Occidente, pues sus vicisitudes doctrinales y políticas fueron numerosas y complejas, sobre todo tras la condena de Arrio en el concilio de Nicea del 325. Una prueba de la pervivencia de esa herejía en la parte occidental la encontramos en el cisma luciferiano, que agitó esa zona desde el año 360 hasta el 400. Me refiero al conflicto surgido como consecuencia de la readmisión en la Iglesia, tras el concilio de Alejandría (362), de los lapsi, los obispos caídos durante la segunda sesión del concilio de Rímini (359), y el nombre se debe a la figura más emblemática de ese movimiento, el obispo Lucifer de Cagliari”.

⁴²³ M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España romana...”, *op. cit.*, p. 213: “Como fuente histórica, el *Libellus precum* es un documento de difícil utilización. Una primera evidencia se impone a la crítica: el escrito es un alegato apasionado y falto de objetividad. De manera artificial se han amañado los relatos de la muerte-castigo de Osio, Potamio y Florencio de Mérida, relatos carentes de valor histórico y que al mismo tiempo, por su descarada falsedad, ponen en entredicho todo el texto. La sospecha de invención interesada y fantasiosa se extiende principalmente a los aspectos negativos en los juicios de los personajes considerados como enemigos. [...] Para algunos historiadores, la desconfianza producida por la evidente falsedad de algunos de los argumentos del *Libellus* es suficiente para excluirlo en su totalidad como

de un texto cuyo uso como fuente histórica presenta serias dificultades: es un alegato apasionado y carente de objetividad, algunos de sus relatos, como el de la muerte-castigo de Osio, son truculentos y descaradamente falsos...; no es extraño que a algunos historiadores les basten estas capciosas características para desestimarlos en su totalidad como documento válido⁴²⁵. En fin, no nos cabe ninguna duda de que la exageración conmovedora y retórica, así como los tintes de carácter legendario están presentes en muchos de los relatos de este texto, pero, de acuerdo con el criterio de los citados especialistas, no por ello debemos negar absoluta y tajantemente la posible veracidad histórica que pueda encontrarse, si no en la totalidad, si al menos en parte de los hechos narrados; una, para nosotros relativa, fiabilidad histórica que en pos de la credibilidad subrayan enfáticamente sus autores: “... *scit melius omnis*

documento válido. Pero esta actitud no parece que sea del todo justa. [...] En un alegato dirigido al emperador no hay por qué excluir datos falsos y argumentos inventados para fortalecer la propia visión de los hechos. Pero la ausencia en él de toda base objetiva lo reduciría demasiado a la categoría de panfleto sin valor y sin posibilidades. Los hechos que no suponen valoración personal, que no son expresión de una aversión no reprimida, pueden considerarse como datos aceptables en principio”

⁴²⁴ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Poder y corrupción...”, *op. cit.*, p. 179: “La gravedad de los acontecimientos narrados y su desenlace a menudo milagroso ha hecho dudar de su verosimilitud a algunos historiadores, pero es obvio que el relato, despojado de su vestimenta maravillosa, es en el fondo fidedigno, pues alude a conductas de personajes públicos relevantes de su tiempo, tanto civiles como religiosos, de las que se da conocimiento a los emperadores, los cuales, además, replicaron de inmediato con un rescripto que daba protección legal y religiosa a los autores del *Libellus* y a determinados obispos que eran entonces perseguidos por otras facciones clericales” *Cf. Id.*, “El *Libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio”, *Florentia Iliberritana*, 8, 1997, pp. 103-123. *Id.*, “Los clérigos marginados en el Concilio de Elvira y el *Libellus precum*”, en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid/Salamanca, 2013, pp. 21-49. J. TORRES, “El uso retórico de la violencia en el *Libellus precum* y...”, *op. cit.*, pp. 101-117. A. J. REYES, “Osio y los luciferianos”, en A. J. REYES (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba*, *Actas del Congreso Internacional*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 525-550 y 573-581.

⁴²⁵ Un interesante análisis de la cuestión en A. J. REYES, “Osio y los luciferianos”, en A. J. REYES (ed.) *El siglo de Osio de Córdoba*, *Actas del Congreso Internacional*, Madrid, 2015 pp. 517-562 (especialmente pp. 525 y ss.)

*Hispania, quod ista non fingimus...*⁴²⁶. Y dado que las vicisitudes del clero hispano aparecen de forma destacada en este escrito de súplica, entendemos que el mismo constituye, siquiera sea en cierta medida, una ilustrativa fuente para el conocimiento del comportamiento "...injusto y violento de varios obispos, algunos de Hispania, que, movidos por la avaricia, estaban dispuestos a cambiar de Credo religioso con tal de agradar al emperador y seguir gozando de sus favores materiales"⁴²⁷. Igualmente, el *Libellus precum* es probablemente el mejor y casi exclusivo documento "...para conocer algo del pensamiento de estos cismáticos..." luciferianos⁴²⁸. Por último, en el *Libellus precum* se pone también de manifiesto la profunda transformación sufrida en las relaciones Iglesia-Estado a lo largo de los últimos decenios del siglo IV, cuando el interés del Estado se impuso sobre la disciplina cristiana tradicional, en la que privaba la dimensión espiritual y no la política⁴²⁹.

Entre las noticias más fidedignas de las recogidas en el *Libellum* referidas a *Hispaniae*, encontramos casos en los que determinados obispos actúan "...como agentes de la política imperial, venales y corrompidos..."⁴³⁰, siendo el afán de lujo y el deseo de poseer grandes latifundios las causas principales de tal comportamiento, que naturalmente ponía en peligro la fe auténtica⁴³¹; y otros en los que, en sentido contrario, aparecen "... como ejemplos de resistencia a la herejía y testigos de la fe"⁴³².

En relación con los primeros destaca el afer de Potamio, obispo de Lisboa hacia mediados del siglo IV, que habiendo defendido la fe nicea/católica, prevaricó posteriormente, en torno a 357, pasándose al arrianismo a cambio de una finca propiedad del fisco que le donó el emperador

⁴²⁶ *Libellus precum*, 41.

⁴²⁷ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, "Poder y corrupción...", *op. cit.*, p. 179.

⁴²⁸ A. J. REYES, "Osio y los luciferianos...", *op. cit.*, p. 526.

⁴²⁹ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, "Poder y corrupción...", *op. cit.*, p. 182.

⁴³⁰ *Id.*, p. 180.

⁴³¹ *Libellus precum*, 16-18, 52, 101, 117, 121.

⁴³² J. FERNÁNDEZ UBIÑA, "Poder y corrupción...", *op. cit.*, p. 180.

Constancio II⁴³³. Finalmente regresó a la ortodoxia católica, al igual que casi todos los obispos que, como él, tras ser nicenos, llegaron a comprometerse con el arrianismo en Occidente. No fue este, pues, un caso excepcional. Vinculado a este asunto de Potamio, entra en escena Osio, obispo de Córdoba, a cuyas instancias el lisboeta fue condenado por hereje y depuesto de su cátedra episcopal en un concilio de las iglesias de las *Hispaniae*, que posiblemente se celebró en 354, 355 ó 356⁴³⁴. Pero, como no podría ser de otra manera, trataremos todo lo concerniente a la figura de Osio en el siguiente apartado, dedicado exclusivamente al importante *cordubensis episcopus*.

Otro hecho narrado en el *Libellus*⁴³⁵ y acaecido en las *Hispaniae*, concretamente en *Baetica*, viene a confirmar la habitual connivencia entre las autoridades religiosas y civiles y su manipulación de un pueblo cristiano inculto, sin recursos y dependiente de los poderosos⁴³⁶. Nos referimos al ataque sufrido por el presbítero Vicente y su congregación de fieles, que tuvo lugar en una localidad de la que no sabemos con certeza el nombre, pero que al mencionarse en el texto otros personajes sin duda vinculados a *Corduba* –caso de Higinio, obispo *cordubensis*–, podemos suponer que con bastante probabilidad el suceso aconteció en la mencionada ciudad⁴³⁷. Vicente presbítero luciferiano, se ganó por ello la animadversión del gobernador provincial de *Baetica*, de los miembros del senado local y de una enfurecida masa de cristianos que, procedentes de distintos lugares, un domingo arrasaron su iglesia, apalearon hasta la muerte a varios fieles y encarcelaron a un decurión afecto a Vicente. Los instigadores de esta brutalidad fueron los obispos Lucioso e Higinio, los cuales, tiempo después, ordenaron profanar y destruir la nueva basílica construida por Vicente y sus seguidores en un terreno

⁴³³ *Libellus precum*, 32.

⁴³⁴ J. SUBERBIOLA, *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La colección de Elvira*, Málaga, 1987, pp. 63-71. G. FERNÁNDEZ, “Constancio II, Osio de Córdoba y Potamio de Lisboa”, *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*. Córdoba, 1993, vol. II, pp. 311-315.

⁴³⁵ *Libellus precum*, 73-76.

⁴³⁶ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Poder y corrupción...”, *op. cit.*, p. 181.

⁴³⁷ Cf. R. THOUVENOT, *Essai sur la province romaine de la Bétique*. París, 1974, p. 348.

propiedad del presbítero⁴³⁸. La figura de Higinio, *cordubensis episcopus*, al igual que dijimos a tenor de Osio, será tratada en un apartado solo a él dedicado.

Las referencias que poseemos sobre el episcopado de *Hispaniae* para los años finales de la cuarta centuria confirman su poder religioso y social, así como en no pocos casos el uso abusivo e inmoral del mismo. Y entrado el siglo V la corrupción de las jerarquías eclesiásticas no había hecho sino agravarse. Los intentos por eliminarla, mediante disposiciones conciliares o iniciativas de comunidades o de preladados, no surtieron efecto⁴³⁹.

3. Episcopologio

Contamos con un documento titulado Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su Iglesia Catedral y Obispado, obra del doctor en Teología Juan Gómez Bravo (1677-1744), Colegial que fue del Mayor de Cuenca en Salamanca, Canónigo Lectoral de la Santa Iglesia Catedral de Badajoz y Magistral de la de Córdoba (desde 1714 hasta su muerte), en el que se da cuenta de los personajes que ocuparon la *cathedra episcopalis cordubensis*, desde sus orígenes hasta el momento de su primera edición (1739)⁴⁴⁰. Por lo que aquí nos interesa, se mencionan en él a los

⁴³⁸ Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Poder y corrupción...”, *op. cit.*, p. 181 y n. 42. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira”, en C. GONZÁLEZ (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*. Granada, 1994, pp. 145-180.

⁴³⁹ Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Poder y corrupción...”, *op. cit.*, p. 181 y n. 42. pp. 182, 183 y n. 47.

⁴⁴⁰ J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su Iglesia Catedral y Obispado*, Córdoba, (1ª ed. 1739), 2ª ed. 1778 (la que hemos consultado). Esta obra fue editada dos veces, la primera en 1739 y la segunda, póstuma, en 1778 por el canónigo Pedro Cabrera, el cual en la publicación añadió a la reimpresión de la primera dos Apéndices: una relación de obispos cordobeses que lo fueron con posterioridad a la muerte de J. Gómez Bravo, y un escrito titulado *Disertación histórica en que se trata de la imagen milagrosa de Nuestra Señora de la Fuensanta y reliquias de los Santos Mártires, que están en la iglesia parroquial de San Pedro*. El padre agustino E. FLÓREZ, *España sagrada:..., op.*

obispos habidos en la ciudad durante los primeros tiempos de la presencia de una comunidad/iglesia cristiana en la misma, más concretamente a lo largo de los siglos III y IV.

Respecto a los orígenes de la *ecclesia cordubensis*, dice Gómez Bravo: “No se puede poner en duda, que desde el primer siglo de la Iglesia se predicò el Evangelio en Cordoba por Santiago, ò por sus Discípulos, que imbiò San Pedro à España consagrados ya Obispos para plantar en ella la Religión Cristiana ; y que se estableció Silla Episcopal en Cordoba : porque, siendo esta Ciudad la principal, ò una de las primeras Ciudades de la Betica, en que tenían los Romanos un Convento Juridico , ò Chancilleria , no podía dexar de tener Obispo , según lo que se practicó en la primitiva Iglesia. Pero en que año, ó quien fuese el primer Obispo de esta Ciudad, no ha quedado memoria, por la suma confusion, que causaron las persecuciones de los Emperadores Romanos, y las entradas violentas de las gentes. El primero, que ponen algunos, es San Quadrato, de quien hace memoria el Martyrologio Romano à veinte y uno de Agosto. Pero como advierte el Cardenal Baronio, en parte ninguna se señala la Ciudad donde fuè Obispo; y asi temo, que èste, y los siguientes: Lucio, Basilides, y San Parmenio, son tomados de las Fabulas Haubertinas, ò semejantes piezas, que no merecen aprecio”⁴⁴¹.

cit., p. 157, escribe sobre Gómez Bravo: “Téngole por uno de los mayores escritores que ha dado nuestra nación; pues con la vasta lección de cuanto perteneció a su designio, juntó un juicio muy serio, hablando con peso y gravedad sobre cosas en que otros no habían manifestado penetración”. Cf. A. J. DÍAZ RODRÍGUEZ, “Diccionario biográfico de la Catedral de Córdoba”, *Historia y Genealogía*, 6, 2016, pp. 33-63. *Id.*, “Juan Gómez Bravo”, *Diccionario biográfico español*, Real Academia de la Historia, 2020. T. RAMÍREZ DE ARELLANO Y GUTIÉRREZ, *Paseos por Córdoba, o sean Apuntes para su historia*, Córdoba, Imprenta Rafael Arroyo, 1873-1877; *Diario de Córdoba*, 2001, p. 426. A. VENTURA, “Sobre la fecha y lugar de muerte del obispo Osio. Una hipótesis a la luz del libro IX, 42 del *Codex Theodosianus*”, en A. J. REYES (ed.), *El Siglo de Osio de Córdoba, Actas del Congreso Internacional*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, p. 596: “Ya en el siglo XVIII Juan Gómez Bravo, tras un análisis agudo y concienzudo de las fuentes disponibles...”, valoración referente al estudio por Gómez Bravo de las fuentes existentes sobre obispos cordobeses de los primeros tiempos, siglos III y IV.

⁴⁴¹ J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los obispos de Córdoba...*, op. cit., cap. II, pp. 4-5. La expresión “Fábulas Haubertinas” hace referencia a un documento falso, titulado Hautberti

Sobre el contenido de este texto solo cabe decir: en cuanto a la *ecclesia cordubensis* de época apostólica, que lo afirmado posee carácter mítico-legendario (*vid. supra* cap. I, 1 y cap. II); y sobre sus primeros obispos, ya el propio autor manifiesta que nada se sabe con veracidad. A continuación, Gómez Bravo menciona, en orden cronológico y abarcando los siglos III y IV, a los siguientes obispos: Severo, Grato, Beroso, Osio, Higinio y Gregorio⁴⁴².

3.1 Severo

Según J. Gómez Bravo⁴⁴³: “*Severo es el primer Obispo de Cordoba, de quien hay mas segura noticia. San Dionisio Papa le escribió una Epistola sobre la consulta, que le hizo en la division de Parroquias. Hallase en las Colecciones, y el Cardenal de Aguirre tom I. Concil, Hisp. pag. 218. y Graciano cap. Ecclesias singulas 13. Quaest. I la refieren. Esta Epistola tiene su data à nueve de Septiembre, siendo Consules Claudio, y Paterno, que es año de docientos sesenta y nueve, en que murió San Dionisio à veinte y seis de Diciembre; y asi por su data no tiene nulidad alguna. Los Criticos modernos la tienen por supuesta por usar algunas palabras, y frases de San Leon, San Gregorio, y otros antiguos. El Cardenal de Aguirre la defiende, aunque confiesa està interpolada, y responde à los reparos, que hacen; sobre que podrá verse. Un Moderno presumió, que Severo no fue Obispo de Cordoba, sino Metropolitano de Sevilla, pareciendole, que san Dionisio escribiría al Metropolitano de la Provincia. Este pensamiento es totalmente voluntario. Lo primero: porque en la misma Epistola dice San Dionisio: Qualiter sunt*

Hispalensis chronicon cum annotationibus, elaborado por Antonio de Lupián Zapata, también conocido como Antonio de Nobis, que fue un clérigo y cronista español del siglo XVII (fallecido en Ibiza en junio de 1667), reconocido falsificador de documentos: en la citada falsificación aparenta exponer y comentar una obra de un tal Hauberto (o Hautberto), ficticio cronista del siglo IX. La Espasa Calpe (vol. 70, p. 1004) indica acerca de Lupián Zapata: “Su celebridad literaria la adquirió fingiendo documentos y cronicones, con los cuales falsificó la historia, por lo cual esta rama del saber humano padeció mucho con los trabajos de Zapata y de otros escritores como el padre Román de la Higuera”.

⁴⁴² J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los obispos de Córdoba...*, *op. cit.*, cap. II, pp. 4-61.

⁴⁴³ J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los obispos de Córdoba...*, *op. cit.*, cap. II, pp. 5-6.

custodiendae per Cordubensem Provinciam: y *dixera* Hispalensem, si Severo fuera Obispo de Sevilla. Segundo: porque son infinitos los exemplares de escribir los Pontifices Epistolas decretales à Obispos no Metropolitanos, ò respondiendò à sus consultas, ò por ser conocidos, y cèlebres Prelados: baste el de San Leon à Santo Toribio en nuestra España. Pues por què San Dionisio no escribirìa à Severo de Cordoba, respondiéndole à su consulta? Unde Apostolicam Sedem consulere voluisti. Tercero: porque, ò hubo en aquel tiempo Metropolitanos en España, ò no los hubo? Y si no los hubo, no tiene fundamento su presunción para despojar a Cordoba de su Obispo Severo después de mil años, que se publicaron estas Cartas. Y si los hubo; por què despoja à Cordoba de esta Dignidad en aquel tiempo?” Como vemos, la veracidad del contenido de la epístola del papa San Dionisio al obispo de Córdoba, Severo, es defendida, aunque admite en ella interpolaciones, por el cardenal José Sáenz de Aguirre (1630-1699)⁴⁴⁴.

Postura contraria a la de Gómez Bravo es la de E. Flórez⁴⁴⁵: “*De Severo no hay texto cierto, [...]. 1 Sobre la antigüedad del Evangelio en Cordoba no tenemos documentos del primero y segundo Siglo: pero sabiendo que gozaba de Silla Pontificia en el Siglo tercero, no ocurre dificultad en reconocer su Cristiandad desde el Siglo primero, por estarlo pidiendo assi la excelencia de tal Ciudad, [...]* 2 Ignorase el nombre de su primer Obispo, como confiesa Gomez Bravo, que empieza su Catalogo por Severo, a quien se dice escrita una Decretal del Papa San Dionysio, dada en 9. de Setiembre del año de 269 Claudio et Paterno Coss. Pero que ella y otras Epistolas anteriores a San Damaso no tienen autoridad, consta (sin meternos en examen individual) por las Colecciones antiguas de Concilios y Decretales Pontificias, no solo del

⁴⁴⁴ J. SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio Maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis*, vol. 1-4, Roma, 1693-94; 2^a ed., vol. 1-6, a cargo de Giuseppe Catalani, Roma, 1753, v. I, p. 218. Como antecedente y presentación del proyecto que culminaría con esta obra, J. SÁENZ DE AGUIRRE publicó *Notitia conciliorum Hispaniae atque Novi Orbis*, Salamanca, 1686. Cf. J. GROHE, La *Collectio Maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis* del cardenal José Sáenz de Aguirre, Orden de San Benito (OSB) (1630-1699)”, *Revista Española de Derecho Canónico (REDC)* 77, 2020, pp. 367-384.

⁴⁴⁵ E. FLÓREZ, *España Sagrada*, op. cit., t. X, cap. V “*De los obispos de Cordoba*”, pp. 157-159.

tiempo de San Isidoro, sino muy posteriores (esto es, del Siglo decimo y undecimo) en la cuales no se ha encontrado ninguna de semejantes Epistolas, porque no las hubo hasta que las inventò el Autor que tomò nombre de Isidoro. Viendo pues que en España no estuvieron conocidas tales Decretales, ni aun en el Siglo undécimo, no podemos decir que las huviesse en tiempo de los Godos, ni antes: sabiéndose que no las tuvo la Coleccion de Canones usada por nuestra Iglesia antigua, en que solo se incluían ciento y dos, ò ciento y tres Epistolas Pontificias (según diversa partición) empezando por San Damaso, y acabando en San Gregorio Magno, según vemos en los MSS. Gothicos que hasta hoy se conservan dentro y fuera de España: en virtud de lo qual debemos calificar de modernas à todas las introducidas anteriores a San Damaso, sin necessitar del recurso à los vicios con que ellas mismas se delatan de ser posteriores al Siglo séptimo. [...] 8 “De Severo no sabemos acciones, ni aun hay documento legitimo que le defienda la dignidad Episcopal de Cordoba: por lo que empezaremos el Catalogo por el que, si no fue el primero, (como juzgamos no lo fue) puede en algún sentido decirse primero sin segundo”. A continuación trata sobre la figura de Osio, al que sitúa en el obispado de Córdoba sesenta y tres años, desde 294 hasta 357⁴⁴⁶.

Por su parte, el padre mercedario y catedrático de Teología en Valladolid, fray Manuel Villodas (1724-1804), tampoco considera auténtica la referida carta, pues la sitúa entre las que define como “Decretales falsas”: *“La quarta es la del Papa S. Dionisio á Severo de Córdoba año 269. Consultó este al Papa sobre el modo, con que en su Diócesis debia hacerse la división y distribución de Parroquias. En respuesta le dice que se arregle á lo que poco antes se había establecido en Roma, donde á cada Presbítero se había señalado su Parroquia: sin que alguno de ellos pudiese traspasar sus límites, ni exercer su jurisdicción en Iglesia ajena. Esta carta tiene iguales defectos que las anteriores. Se encuentran en ella testimonios tomados de Autores y Concilios posteriores, como lo demuestra Berardi in Decr. t. 2. pag.. 135. Habla de división de Parroquias y separación de las Catedrales, atribuyendo al Papa San Dionisio el arreglo y distribución de las Parroquias de Roma.*

⁴⁴⁶ *Id.*, pp. 160 y ss.

*Uno y otro es posterior al tiempo en que floreció este Papa*⁴⁴⁷. En cuanto a la referencia que hace M. Villodas a Carlo Sebastiano Berardi (1719-1768; prof. Derecho Canónico Univ. Turín), debemos apuntar que para algunos autores, como E. L. Richter, A. Meehan, F. Weurnz, J. F. Schulte o T. Vallauri, el descuido es evidente en los esfuerzos del citado autor, Berardi, por diferenciar las fuentes genuinas de las que son espurias; además, consideran que en no pocas ocasiones peca de hipercrítico⁴⁴⁸.

En función de las escasas y controvertidas noticias que sobre el tal Severo poseemos, resulta difícil decantarse ante la cuestión de si fue o no obispo de *Corduba* en torno a 269. No obstante, un hecho sí parece claro: la fecha de 269 establecida para Severo, se anticipa en poco más de veinte años a la fecha en que Osio fue consagrado obispo, según San Atanasio aproximadamente entre 290-295⁴⁴⁹, y en poco más de treinta a la celebración del concilio de *Iliberri*, entre 300-302 aproximadamente⁴⁵⁰; así que, si

⁴⁴⁷ M. VILLODAS, *Análisis de las Antigüedades Eclesiásticas de España, para instrucción de los jóvenes*, Valladolid, 1796, cap. III, p. 87. C. S. BERARDI (1719-1768, prof. Derecho Canónico Univ. Turín), *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti, corrupti ad emendatorum codicum fidem exacti, difficiliores commodâ interpretatione illustrati*, 4 vols., Turín, 1752-57; Venecia, 1777-1783., vol. 2, p. 135.

⁴⁴⁸ Cf. E. L. RICHTER, *Canones et decreta Concilii Tridentini*, Roma, 1834, Leipzig 1853. *Id.*, *Corpus Iuris Canonici*, Leipzig 1839. A. MEEHAN, "Carlo Sebastiano Berardi", *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 2, pp. 485-486. F. X. WEURNZ, *Jus Decretalium*, Roma, 1898, I, pp. 315, 396-397. J. F. SCHULTE, *Die Geschichte d. Quellen*, III, par. 1, p. 524; T. VALLAURI, *Storia delle Università degli Studi del Piemonte*, vol. III, p. 219. C. LARRAINZAR, "Metodi per l'analisi della formazione letteraria del Decretum Gratiani. "Tappe" e "schemi" di redazione", *ANNAEUS Anales de la Tradición Romanística*, vol. 5, 2008, pp. 73-107. J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, "Las *paleae* del *Decretum Gratiani*: notas para la crítica de su redacción", *ANNAEUS Anales de la Tradición Romanística*, vol. 5, 2008, pp. 107-143. J. SEDANO, "Transmisión de los textos e investigación sobre las fuentes históricas del Derecho canónico", *IUS CANONICUM*, vol. 50, 2010, pp. 415-475.

⁴⁴⁹ ATANASIO, *Historia Arianorum*, 42, *Patrologia Graeca* 25, 741: "*quod sexagesimum annum et eo amplius in episcopatu agebat*", escribe en 357.

⁴⁵⁰ Cf. M. SOTOMAYOR, "La Iglesia en la España...", *op. cit.*, pp. 86-89. *Id.*, "Sobre la fecha del Concilio", en M. SOTOMAYOR y J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Univ. de Granada, 2005, pp. 137 y ss. L. A. GARCÍA MORENO, "Los

tomamos en consideración la cronología aplicable al proceso de implantación del cristianismo en *Baetica*, y al surgimiento de las primeras iglesias cristianas béticas y a su madura organización ya a comienzos del siglo IV –como muestra el desarrollo de un sínodo, el iliberritano (*vid. supra* cap. I), en el que, además, junto a Osio la mayoría de los presbíteros asistentes, un tercio del total, llegaron procedentes de localidades del *conventus cordubensis*–, hemos de concluir que para 269 *Corduba* debía ser con casi absoluta seguridad sede episcopal, se llamase o no Severo su obispo. Por otra parte, la carta de San Dionisio a Severo pudo ser objeto de interpolaciones posteriores, como sucedió con otros muchos documentos, aunque no tengamos explicación fehaciente de quién, cuándo y porqué. Igualmente, debemos tener en consideración que, en función de lo que sabemos por los especialistas a quienes nos vamos refiriendo en el presente estudio, de entre todo lo que afirma Gómez Bravo en su Catálogo sobre los obispos *cordubensis* del siglo IV –Severo, Grato, Beroso, Osio, Higinio y Gregorio– la apreciación respecto a Severo, de ser errónea, sería el único error imputable a este autor. Además, el apoyo de M. Villodas en C. S. Berardi para establecer la falsedad de la epístola en cuestión, no nos parece demasiado fiable. Algo más de fiabilidad, aunque tampoco mucha, ofrece la argumentación contraria a la validez de la citada epístola expuesta por E. Flórez⁴⁵¹. Del mismo modo, en el Episcopologio que ofrece la actual Diócesis de Córdoba no figura Severo como obispo o posible obispo, iniciándose la lista con Osio, cuyo episcopado se data entre 295 y 357. Lógicamente, tal circunstancia indica claramente que los eclesiásticos estudiosos de la historia de la Iglesia cordobesa no dan validez a la epístola de San Dionisio a Severo, ni contemplan pues a Severo, ni a ningún otro personaje, como obispos documentalmente reconocidos de la *diocesis cordubensis* en sus primeros tiempos, los anteriores a Osio. Entre historiadores clericales, únicamente encontramos una breve e indecisa referencia por parte de M. Nieto Cumplido (1935-2021; sacerdote y canónigo archivero de la

origenes del cristianismo en la Bética... *op. cit.*, p. 54, nota 2. J. ORLANDIS, D. RAMOS-LISSÓN, *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, 1986, pp. 27-30. A. PADILLA, *La provincia romana de la Bética (253-422)*, Écija, 1989, p. 74 y n. 473

⁴⁵¹ *Vid. supra* n. 445.

Catedral de Córdoba), quien, tras citar el Catálogo de Gómez Bravo, escribe: “Sustentado en una supuesta carta del papa San Dionisio (259-268) a Severo, obispo de Córdoba, en 9 de septiembre de 268, abre con él el episcopologio cordobés. El autor confiesa que “los críticos modernos la tienen por supuesta por usar de algunas palabras y frases de San León, San Gregorio y otros antiguos”. Defiende, sin embargo, su autenticidad”⁴⁵². Como vemos, M. Nieto no se decanta por aceptar o no lo dicho por Gómez Bravo, aunque nos parece bastante significativo el que tampoco se abstenga de citarlo, pues, de haberlo desestimado absolutamente o no lo habría citado o lo habría hecho advirtiendo de su falsedad, lo que no es el caso.

Indudablemente, la cuestión es muy difícil de dilucidar, pues verdaderamente carecemos de argumentos suficientes para ello. De cualquier forma y como apuntábamos, todas estas disquisiciones no implican que en *Corduba* no hubiese obispos antes de Osio, aunque se desconozcan sus nombres; los datos indirectos que poseemos inducen a pensar que sí, y la antigüedad que atribuimos a la comunidad cristiana de *Corduba* permite afirmar que otros obispos debieron preceder a Osio en dicha sede⁴⁵³. Por tanto, aún conscientes de la incertidumbre en que nos debatimos y en espera de que nuevos trabajos definan en cualquier sentido la cuestión, nos inclinaremos, siquiera sea a modo de hipótesis, por aceptar la afirmación de Gómez Bravo: “*Severo es el primer Obispo de Cordoba, de quien hay mas segura noticia*”⁴⁵⁴.

3.2 *Grato y Beroso*

⁴⁵² M. NIETO CUMPLIDO, “La Iglesia de Córdoba... *op. cit.*, p. 14, n. 19. Desconocemos la procedencia o el porqué de la fecha de la carta que da este autor: “9 de septiembre de 268”. En el Catálogo de J. Gómez Bravo aparece claramente escrita con letra: “*Esta Epistola tiene su data à nueve de Septiembre, siendo Consules Claudio, y Paterno, que es año de doscientos sesenta y nueve, en que murió San Dionisio à veinte y seis de Diciembre; y asi por su data no tiene nulidad alguna*”, J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los obispos de Córdoba...*, *op. cit.*, cap. II, p. 5.

⁴⁵³ M. NIETO CUMPLIDO, “La Iglesia de Córdoba... *op. cit.*, p. 14.

⁴⁵⁴ J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los obispos de Córdoba...*, *op. cit.*, cap. II, p. 5.

Respecto a estos dos posibles obispos *cordubenses*, escribe Gómez Bravo: “*Después de Severo ponen por sucesores a Grato, y Beroso, que no hallamos en los antiguos: y así basta poner los nombres*”. El autor no indica de dónde obtuvo estos nombres, aunque sí que no fue entre “los antiguos”. Tampoco nosotros hemos encontrado documento en que se haga referencia alguna a estos supuestos obispos *cordubenses*, Grato y Beroso. En el Episcopologio que ofrece la actual Diócesis de Córdoba no figuran. Ante tal carencia documental es imposible adoptar una postura afirmativa o negativa al respecto.

3.3 Osio⁴⁵⁵. Donatismo y Arrianismo

3.3.1 Fecha y lugar de nacimiento⁴⁵⁶

A pesar de ser una de las más destacadas figuras de la Iglesia de su tiempo y la más importante sin duda de la Iglesia de las *Hispaniae* en la cuarta centuria, los datos biográficos que poseemos sobre Osio⁴⁵⁷ son pocos y desiguales. Nada sabemos con seguridad sobre la fecha y el lugar de su nacimiento. Respecto a la primera, la discusión se ha centrado en torno a dos

⁴⁵⁵ Bibliografía fundamental sumaria sobre Osio: Z. GARCÍA VILLADA, “Osio, Obispo de Córdoba”, *Razón y Fe* nº 44, 1916, pp. 187-195, 430-43. V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova. A contribution to the history of the constantinian period*, Washington D.C., 1954. M. SOTOMAYOR MURO, “La Iglesia en la España romana”, en *Historia de la Iglesia en España* I, Madrid 1979, pp. 187 y ss. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba. Un siglo de la historia de cristianismo. Obras, documentos conciliares, testimonios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013. J. J. AYÁN, “Osio de Córdoba”, en A. CHAVARRÍA (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 146-150.

⁴⁵⁶ J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 3. Cf. J. J. AYÁN, “Osio de Córdoba”, en A. CHAVARRÍA (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 146-150.

⁴⁵⁷ Sobre la grafía del poco frecuente nombre del obispo *cordubensis*, las más habituales formas son: Hosius, Osius, Ossiuss, cf. D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo de Córdoba: 2. Osio de Córdoba. Rasgos de su biografía”, en A. J. REYES (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba, Actas del Congreso Internacional*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, p. 5, n. 1.

posibles fechas: 256⁴⁵⁸ y 257⁴⁵⁹. El mejor biógrafo de Osio, V. C. De Clercq, en su magistral estudio *Ossius of Cordova* (vid. n. 455), señala como la más probable la de 256⁴⁶⁰, basándose en el testimonio de un contemporáneo y amigo del obispo *cordubensis*, San Atanasio de Alejandría (c. 296-373), el cual afirma que cuando Osio estuvo retenido durante un año en *Sirmium* (356-357) era centenario, y lo llama “anciano abrahámico”⁴⁶¹. A la misma conclusión llega M. Sotomayor, que, basándose en noticias de Atanasio, Febadio de Agen, Sulpicio Severo e Isidoro, supone que nació alrededor del año 256⁴⁶². Esta

⁴⁵⁸ E. FLÓREZ, España Sagrada, *op. cit.*, t. X, cap. V “De los obispos de Cordoba”, pp. 157-159, basándose en ISIDORO de Sevilla, quien, en su *De Viris Illustribus*, 7, PL 83, 1086, afirma que Osio tenía más de 101 años cuando se celebró el Concilio de *Sirmium* en 357. Sulpicio Severo, *Chronicorum Libri Duo/Historia Sacra*, II, 40, 2, basándose en unas cartas de Hilario, considera que entonces (*Sirmium*) Osio era más que centenario. De cualquier forma, los testimonios de San Isidoro y S. Severo son muy dudosos: respecto al testimonio de San Isidoro, cf. G. V. DZIALOWSKI, *Isidor und Ildefons als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften De Viris illustribus des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo*, Münster, 1898. F. SCHÜTTE, “Studien über den Schriftstellerkatalog (De viris illustribus) des hl. Isidor von Sevilla”, en M. SDRALEK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, Breslau, 1902, pp. 75-149. M. IHM, “Zu Isidors viri illustres”, en *Beiträge zur alten Geschichte und griechisch-römischen Altertumskunde* (Festschrift O. Hirschfelds), Berlin, 1903, pp. 341-344. J. DE ALDAMA, “Indicaciones sobre la cronología de las obras de S. Isidoro”, *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, pp. 57-89. H. KOEPLER, “De viris illustribus and Isidore of Seville” *The Journal of Theological Studies (JThSt)* 38, 1936, pp. 16-34. J. J. AYÁN *et alii*, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 786 y ss. ; respecto al testimonio de Sulpicio Severo, cf. J. J. AYÁN *et alii*, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 643 y ss.

⁴⁵⁹ A. M. PUEYO, *Hacia la glorificación de Osio*, Madrid, 1926, p. 19. H. YABEN, *Osio, Obispo de Córdoba*, Madrid, 1946, p. 13. Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, T. I, Madrid, 1929, 2ª parte, cap. I, p. 13.

⁴⁶⁰ V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova...* *op. cit.*, cap. II, p. 52.

⁴⁶¹ ATANASIO, *Historia arianorum*, 45, 1 y 4. Respecto al calificativo de “anciano abrahámico”, en Génesis, 21, 5 se dice que Abrahán (hebreo = Avraham) tenía cien años cuando nació su hijo Isaac.

⁴⁶² M. SOTOMAYOR MURO, “La Iglesia en la España romana...”, *op. cit.*, p. 189. Para San Atanasio vid. n. 445; para Sulpicio Severo y San Isidoro, vid. n. 442; FEBADIO DE AGEN, *Contra arianos*, 28, 1-5, ed. R. DEMEULENAERE (*Corpus Christianorum, Series Latina*, 64, Turnholti 1985) 51-52; M. SOTOMAYOR MURO, “La Iglesia en la España romana...”, *op.*

fecha, 256, es la comúnmente admitida en la actualidad como la del natalicio de Osio. Y por lo que concierne a su *origo*, la tradición es que nació en *Corduba*⁴⁶³, pero la realidad es que no hay pruebas definitivas ni a favor ni en contra; lo que parece fuera de toda duda es que era hispano⁴⁶⁴. Todos los escritores antiguos hablan de Osio de *Hispania*, Osio *cordubensis*, Osio obispo de *Corduba*. Nacido en *Hispania* y en *Corduba* lo consideran igualmente V. C. De Clercq y M. Sotomayor, nuestros principales referentes sobre el personaje en cuestión⁴⁶⁵. M. Sotomayor, en concreto, considera que la mejor referencia a la hispanidad de Osio se encuentra en la afirmación de San Atanasio de que

cit., p. 190: “Fabiano dice que Osio pensó rectamente, ortodoxamente, durante noventa años. Como la fecha de su discutida firma de la fórmula arrianizante se sitúa en el 347 y el uso de razón suele ponerse a los siete años, se deduce que debió nacer antes del 260”.

⁴⁶³ Nacido en *Corduba* lo consideran: B. J. ALDERETE, *Varias antigüedades de España, Africa y otras provincias*, Amberes, 1614, cap. III, pp. 11 y ss. J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de Obispos...*, *op. cit.*, pp. 11 y ss. B. SÁNCHEZ DE FERIA, *Palestra Sagrada*, Córdoba, 1772. E. FLÓREZ, *España Sagrada...*, *op. cit.* p. 157. H. YABEN, *Osio, Obispo...*, *op. cit.*, p. 14. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1956, pp. 110-112. A. M. PUEYO, *Hacia la glorificación...*, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁶⁴ Aun así, algunos han querido identificar a Osio con el egipcio del que habla ZÓSIMO – recalitrante pagano– (c. 460-c. 520) en su *Historia Nova*, II, 29, 3, del cual dice que llegó a Roma desde Iberia, y al que atribuye la conversión de Constantino, *cf.* J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 765-769, en donde se demuestra la imposibilidad de tal identificación y, en la p. 765, n. 2, se plantea incluso que: “El término egipcio, quizás, no aluda a la procedencia del personaje sino que sea una designación despectiva para calificarlo de mago o charlatán, pues se había fraguado una importante tradición que hacía recaer sobre los egipcios todos los defectos”, y se indica a continuación, *cf.* F. PASCHOUD, *Zosime. Histoire nouvelle I: Livres I et II*, París, 2003, p. 237. *Cf.* V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova...* *op. cit.*, cap. II, pp. 49-52. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los...*, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁶⁵ V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova...* *op. cit.*, cap. II, pp. 52-59. M. SOTOMAYOR MURO, “La Iglesia en la España romana...”, *op. cit.*, p. 190. J. VILELLA, *Biografía de Osio de Córdoba*, Barcelona, 2020. Además de J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO y P. GONZÁLEZ, en su excelente obra de carácter esencialmente documental, *Osio de Córdoba. Un siglo...*, *op. cit.*, pp. 2 y 3.

desde la corte de Constancio II, Osio marchó “a su patria y a su iglesia”⁴⁶⁶. El nombre “*Ossius*” parece ser de origen hispano. Igualmente, cabe suponer que Osio era natural de *Corduba*, pues la costumbre al elegir obispo implicaba nombrarlo de entre los miembros de la comunidad. Por otro lado, la misma persona de Osio, culto y educado, cuadra con el haberse formado en una ciudad del nivel cultural de *Corduba*, entonces capital de la provincia *Baetica*⁴⁶⁷.

3.3.2. Familia y formación⁴⁶⁸

Apenas sabemos nada con relación a su familia: la referencia a una hermana a la que dedicó una carta en la que alababa la virginidad⁴⁶⁹, y una vaga alusión a sus parientes y las coacciones que estos debieron sufrir en 356-357, para forzar a Osio, entonces en *Sirmium*, a ceder ante los planteamientos arrianos⁴⁷⁰. Partiendo de la suposición de que su familia debió ser cristiana, suposición lógica, y del contenido de la mencionada epístola dirigida a su hermana, se ha especulado con que ésta hubiese sentido también la vocación religiosa, convirtiéndose, quizás, en una de aquellas *virgenes consecratae* que constituían grupos aparte dentro de las comunidades cristianas y eran mencionadas en los rezos litúrgicos de los primeros siglos⁴⁷¹.

Aunque tampoco tenemos datos acerca de su formación, a juzgar por la elevada labor que desarrolló a lo largo de su dilatada vida y su indudable saber humanístico, cabe suponer que su educación debió ser esmerada, como correspondería a alguien nacido con toda probabilidad en una familia de cierta

⁴⁶⁶ M. SOTOMAYOR MURO, “La Iglesia en la España romana...”, *op. cit.*, p. 190 y n. 3: ATANASIO, *Hist. Ar.* 43 (MG 25, 744), y n. 6: V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova... op. cit.*, cap. II, pp. 52-56.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

⁴⁶⁸ J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁶⁹ Cf. ISIDORO DE SEVILLA, *De viris illustribus*, 1, 133 (ed. C. Codoñer, Salamanca, 1964): “*Scripsit ad sororem suam de laude virginitatis epistulam pulchro ac diserto comptam eloquio*”.

⁴⁷⁰ Cf. ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Apología de su huida*, 5.

⁴⁷¹ R. MOLINA, “Osio de Córdoba y su época”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, Año XXX, n° 79, 1959, p. 8.

posición social y económica y en una ciudad culta, como *Corduba*⁴⁷². Por otra parte, parece ser que Osio no fue muy dado a escribir, de hecho, con la certeza de su autoría solo se han conservado de él dos textos, ambos de género epistolar: una carta fechable hacia 343, que, junto con el también firmante de la misma Protógenes de *Serdica*, enviaron a Julio, obispo de Roma; y otra carta que, probablemente en 355, envió al emperador Constancio II. Según Isidoro de Sevilla⁴⁷³, pueden atribuírsele dos escritos más, aunque ninguno de ellos ha llegado hasta nosotros: la ya mencionada epístola dirigida a su hermana –*De laude virginitatis epistolam*–, panegírico de la virginidad con un lenguaje bello; y un texto pleno de significación e ingenio sobre la interpretación de las vestiduras sacerdotales veterotestamentarias –*De interpretatiome vestium sacerdotalium quae sunt in Veteri Testamento*–⁴⁷⁴.

Dentro igualmente del ámbito intelectual, se ha planteado la posibilidad de que Osio sugiriese a Calcidio, supuesto discípulo suyo, la traducción al latín, con el correspondiente análisis crítico, del Timeo de Platón, y que, en consecuencia, el prólogo que Calcidio escribió para su Comentario al Timeo de Platón⁴⁷⁵ podría estar dirigido al obispo *cordubensis*⁴⁷⁶; de ser esto cierto,

⁴⁷² Cf. V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova... op. cit.*, cap. II, pp. 59-65.

⁴⁷³ A pesar de no simpatizar con la figura de Osio, Isidoro de Sevilla habla muy bien de su bella y diserta forma de escribir, así como afirma que estaba ejercitado en la elocuencia, lo cual abunda en su educación esmerada, cf. D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo...”, *op. cit.*, pp. 6, nn. 8 y 9.

⁴⁷⁴ Cf. D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo...”, *op. cit.*, pp. 5-6.

⁴⁷⁵ CALCIDIO, Comentario al Timeo de Platón I, ed. B. BAKHOUCHE, París, 2011, pp. 132-134: “*Osio svo Calcidius. Isocrates in Exhortationibus suis uirtutem laudan, cum omnium bonorum totiusque prosperitatis consistere causam penes eam diceret, addidit solam esse quae res impossibiles redigeret ad possibilem facilitatem. Praeclare. Quid enim generosam magnanimitatem uel aggredi pigeat uel coeptum fatiget ut tamquam uicta difficultatibus temperet a labore? Eadem est, opinor, uis amicitiae parue impossibilium paene rerum extricatio, cum alter ex amicis iubendi religione, alter parendi uoto complaciti operis adminiculentur effectui. Conceperas animo florente omnibus studiis humanitatis excellentique ingenio tuo dignam spem prouenturi operis intemptati ad hoc tempus eiusque usum a Graecis Latio statueras muyuandum. Et quamquam ipse hoc cum facilius tum commodius facere posses, credo propter admirabilem uerecundiam, ei potius malueris iniungere quem te esse alterum iudicares. Possemne, oro te, quamuis res esset ardua, tanto*

“Osio sería entonces el promotor de una de las obras filosóficas más interesantes de la antigüedad cristiana”⁴⁷⁷. Esta sería la hipótesis tradicional, la generalmente admitida⁴⁷⁸, pero se han planteado otras que la contradicen⁴⁷⁹.

honore habito de quo ita senseras, iniunctum excusaremunus et, qui nunquam ne in sollemnibus quidem et usitatis uoluntatibus ullum officium recusassem, huic tanto tamque honesto Desiderio contradicere, in quo declinatio speciosi muneris excusatione ignorationis callida esset scientiae futura simulatio? Itaque parui certus non sine diuino instinctu id mihi a te munus iniungi protereaue alacriore mente apeque confirmatiore primas partes Timaei Platonis aggressus non solum transtuli sed etiam partis eiusdem commentarium feci putans reconditae rei simulacrum sine interpretationis explanatione aliquanto obscurius ipso exemplo futurum. Causa uero in partes diuidendi libri fuit operis prolixitas, simul quia cautius uidebatur esse si tamquam libamen aliquod ad degustandum auribus atque animo tuo mitterem: quod cum non displicuisse rescriberetur, faceret audendi maiorem fiduciam.

⁴⁷⁶ Cf. R. MOLINA, “Osio de Córdoba y..., *op. cit.*, pp. 7-11. Para la relación de Osio con Calcidio, *vid.* V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova... op. cit.*, cap. II, pp. 69-75.

⁴⁷⁷ D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo..., *op. cit.*, p. 6. Un análisis de las opciones de que sea o no Osio el destinatario de la carta-prólogo de Calcidio en C. MACÍAS VILLALOBOS, “Calcidio, traductor y comentarista del *Timeo* platónico”, *Ágora. Estudios Clásicos em Debate* 17.1, 2015, pp. 11-57.

⁴⁷⁸ C. MACÍAS VILLALOBOS, “Calcidio,..., *op. cit.*, pp. 16-17: “En algunos manuscritos medievales que contienen la Epístola dedicatoria, como el *codex Escorialensis* S. III. 5 (del siglo XI), se lee Osio *episcopo Calcidius archidiaconus*, indicación ésta que, de ser cierta, significaría un notable avance en nuestro esfuerzo por identificar y situar a nuestro autor. De hecho, una parte de la crítica, a la que podríamos englobar dentro del campo de la “teoría tradicional”, llevando hasta sus últimas consecuencias esta anotación en latín ha identificado a este Osio con un famoso obispo de Córdoba que habría vivido entre los años 257 a 357 aprox., que además conocemos bien por haber desempeñado un papel muy relevante en los concilios de Nicea (325) y Sárdica (343), en Dacia, dedicados a la lucha contra el arrianismo, y que actuó también como defensor del futuro santo Atanasio de los ataques que le dirigieron los arrianos y el propio emperador Constantino. Identificado el Osio de la epístola introductoria con este ilustre obispo, Calcidio resultaría ser no sólo cristiano –algo que no se deduce necesariamente de sus escritos– sino incluso miembro de la jerarquía eclesiástica, archidiácono para más señas, según el manuscrito. Además, eso nos haría situar a nuestro autor y a su obra al menos en la primera mitad del siglo IV (entre el 325 y el 350), e incluso podríamos aventurar que se trataba de un hispano”.

⁴⁷⁹ C. MACÍAS VILLALOBOS, “Calcidio,..., *op. cit.*, pp. 17-18: “La aparente solidez, al menos hasta hace unas pocas décadas, de esta reconstrucción de la personalidad de nuestro traductor y comentarista se ha convertido en duda más que razonable desde que Waszink, el

Desde nuestro punto de vista, la incógnita continúa sin ser despejada. Realmente, no podemos decir que nos convenza ninguno de los planteamientos, aunque hoy la crítica se inclina más a pensar que el Osio de la dedicatoria de Calcidio no se debe identificar con el obispo *cordubensis*⁴⁸⁰.

En conexión con su formación encontramos la duda entre los especialistas de si Osio dominó la lengua griega o no. Algunos piensan que no, como Menéndez Pelayo⁴⁸¹, basándose sobre todo en la Historia Eclesiástica de

principal editor y especialista moderno en Calcidio, la rechazó prácticamente en bloque, y los estudios posteriores, incluido el muy reciente y completo de B. Bakhouché de 2011, no han hecho sino construir una visión alternativa, muy diferente a la tradicional –y de carácter tan hipotético como la anterior–. Desde esta nueva perspectiva Osio ya no sería el afamado obispo cordobés de la primera mitad del s. IV, sino algún personaje influyente de la corte milanesa, posiblemente un funcionario –quizás el mismo referido por Claudiano en su *In Eutropium*, sólo que aquí su nombre se escribe con h, Hosius–. Del texto de la carta dedicatoria y del propio tenor de la obra se deduce que Calcidio debía ser un hombre de una profunda cultura, pues debía dominar perfectamente el griego y el latín, y entendía no sólo de retórica y filosofía sino también de materias científicas. Debía moverse en los ambientes neoplatónicos de la ciudad milanesa, igual que su amigo Osio, y ciertos paralelos textuales y coincidencias entre san Ambrosio y nuestro autor nos llevan a suponer que pudo ser conocido de los círculos cristianos de la ciudad milanesa, por lo que la composición de la obra podría situarse más bien sobre finales del siglo IV –quizás sobre la década de 380–, antes que a comienzos del siglo V, como sugería Waszink a partir del análisis de la lengua del texto. Sobre el origen de nuestro autor, Bakhouché ha sugerido que podría tratarse de un italiano afincado en Milán y perteneciente al denominado “círculo de Milán”, constituido por un grupo de amantes del platonismo al que perteneció Ambrosio y que frecuentó el propio Agustín durante sus años de juventud en la ciudad del norte de Italia. Finalmente, desde esta perspectiva, la referida anotación presente en algunos manuscritos medievales no habría sido más que una “invención” o “suposición” de algún glosador o amanuense, que quizás, para hacer más aceptable a sus posibles lectores, miembros de la Iglesia todos ellos, las opiniones, muchas de ellas rayanas apenas en la ortodoxia cuando no abiertamente heterodoxas, del escritor antiguo lo “cristianizó”, convirtiéndolo en miembro de la jerarquía, aprovechando para ello la homonimia entre el Osio de la carta y el famoso obispo cordobés arriba evocado”. Cf. J. H. WASZINK, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, London-Leiden, 2ª ed., 1975.

⁴⁸⁰ J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁸¹ M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los...*, *op. cit.*, p. 65: “El nombre de *Osio* (Santo) es griego, pero el que lo llevó pertenecía a la raza hispano-latina, puesto que en el Concilio Niceno tuvo que explicarse por intérpretes, según resulta de las actas”.

Gelasio, según la cual Osio necesitó un intérprete en el Concilio de Nicea⁴⁸². Pero, aún teniendo en cuenta el testimonio de Gelasio⁴⁸³, la mayoría de los estudiosos consideran que Osio sin conocimiento del griego jamás podría haber desempeñado las misiones que le fueron encomendadas en la corte de Constantino I⁴⁸⁴, ¿le hubiera encargado Constantino tan delicadas misiones en Oriente y Egipto de ignorar el griego?⁴⁸⁵ Es cierto que no hay testimonios acreditativos de su conocimiento del griego, pero resulta muy difícil aceptar su desconocimiento del mismo; quizá, tal silencio pueda ser interpretado en el sentido de que su conocimiento de la lengua helénica es algo que se da por supuesto, especialmente en un personaje de la talla de Osio. Si, como decíamos, cabe suponer con toda lógica que Osio recibió una educación esmerada, una formación muy completa acorde con los parámetros habituales en su época, entre los factores curriculares que le garantizaran esa elevada formación debía estar, sin duda, el estudio del griego. En este sentido, en una ciudad como *Corduba* es más que posible que hubiera individuos dedicados a la enseñanza de la gramática griega; así, para el siglo II, se documenta en *Colonia Patricia* la presencia de un tal *Domitius Isquilius magister grammaticus Graecus*⁴⁸⁶. Además, el conocimiento del griego era

⁴⁸² GELASIO DE CÍZICO, *Historia Eclesiástica* II, 12, 1-7: “El santo y gran concilio ecuménico de nuestros santos padres reunidos en Nicea por medio del bienaventurado y santo obispo Osio, de la ciudad de Córdoba en las provincias de las Hispanias, que ocupaba además el lugar del obispo de Roma junto con los presbíteros antes mencionados procedentes de la sede romana, dijo aunque era otro el que traducía: La divinidad...”.

⁴⁸³ Gelasio escribió su *Historia Eclesiástica* en torno a 475 y algunos le confieren escasa fiabilidad, cf. Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, Madrid, 1929, t.I, 2^a parte, cap. 1, p. 12.

⁴⁸⁴ J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, op. cit., p. 725, n.8. Cf. V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova...* op. cit., pp. 66-69. H. HESS, *The Early Development of Canon Law and the Council of Sardica*, Oxford, 2012, p. 121. L. W. BARNARD, *The Council of Serdica 343 A.D.*, Sofia, 1983, p. 79. S. PARVIS, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 326-345*, Oxford, 2006, p. 226.

⁴⁸⁵ R. MOLINA, “Osio de Córdoba y...”, op. cit., p. 9.

⁴⁸⁶ *CIL* II² /7, 336: *D(is) M(anibus) s(acrum) / Domitius Isquilius / magister gramm(at)icus / Gr(a)ecus annor(um) / CI / h(ic) s(itus) est s(it) t(ibi) t(erra) l(evis) -libertus vel ingenuus-* El

imprescindible para cualquier cristiano culto –el tesoro espiritual de la sabiduría cristiana estaba escrito, en su mayoría, en griego–, para cualquier teólogo –la lengua por excelencia de la teología era precisamente el griego– y para cualquier individuo versado en la filosofía, por razones obvias. En el plano intelectual la cultura cristiana occidental de la época de Osio llevaba tres siglos siendo tributaria del Oriente (griego). Todas las circunstancias que rodearon la figura de Osio inducen a considerar tuvo que conocer necesariamente la lengua helénica.

3.3.3. *Consecratio episcopalis*⁴⁸⁷

Aunque, en algún caso, se ha pretendido hacer de Osio el patriarca de la vida ascética, amparándose en documentos tardíos que lo presentan como monje⁴⁸⁸, ningún especialista acepta esta posibilidad. Su carrera eclesiástica culminó con la elección y consagración como obispo de su ciudad, *Corduba*; como ya dijimos, tal elección vendría a confirmar su *origo cordubensis*, teniendo en consideración que la costumbre vigente en su época –elegir el clero de entre los miembros de la comunidad– debió aplicarse también en este caso. Por otro lado, *Corduba* era entonces una de las principales iglesias de las

término *Graecus* de la cuarta línea ha generado ciertas divergencias en cuanto a su interpretación, ya que J. Beltrán lo considera una referencia geográfica relativa al origen griego de este personaje (J. BELTRÁN FORTES, “Greco-orientales en la Hispania republicana e imperial a través de las menciones epigráficas”, en M^a. P. DE HOZ, y G. MORA (eds.), *El Oriente griego en la Península Ibérica: epigrafía e historia*. Madrid, 2013, pp. 187 y 196), mientras M^a. A. Alonso vincula dicho término con su labor docente, centrada en la enseñanza de la lengua griega (M^a. ALONSO ALONSO, “Profesionales de la educación en la Hispania romana”, *Gerión* 33, 2015, p. 296). J. ORTIZ, “*Alieni in Corduba, Colonia Patricia*: desde la fundación de la ciudad hasta la Antigüedad tardía”, *Studia Antiqua et Archaeologica* 27/1, 2021, p. 87: tras las consideraciones que acabamos de exponer, indica: “... la onomástica de *Domitius Isquilius*, plenamente latina y que induce a pensar que su nacimiento habría tenido lugar en la *pars* occidental del Imperio. En este sentido, su cognomen, *Isquilius*, de origen latino y claro contenido geográfico al derivar posiblemente de *Esquilius*, uno de los barrios de Roma, permitiría plantear un posible origen o ascendencia itálica para este personaje” y cita en n. 120: I. KAJANTO, *The Latin cognomina*, Roma, 1982, pp. 48, 50, 53 y 184.

⁴⁸⁷ J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 3 y 4.

⁴⁸⁸ Así aparece en el “Menologio del emperador Basilio” (985 d.C.), en J. P. MIGNE, *Patrología Graeca*, 117, pp. 608-609.

Hispaniae, de lo que se puede deducir que para ocupar su *cathedra episcopalis* se requeriría alguien con un alto prestigio intelectual, es decir, con amplios saberes teológico y filosófico, circunstancias concurrentes en la persona de Osio. La fecha de su consagración episcopal, según San Atanasio, fue por los años 290-295⁴⁸⁹ y matizando más, en función del propio texto de Atanasio, se podría situar hacia 295⁴⁹⁰; su episcopado, hasta su muerte en 357, fue uno de los más largos conocidos. La noticia de que Osio fue consagrado obispo por el arzobispo de Roma es anacrónica y desestimada por la inmensa mayoría de los especialistas⁴⁹¹.

3.3.4 Concilio de Iliberri⁴⁹²

El nombre de Osio y su dignidad episcopal aparecen mencionados por vez primera en las actas del Concilio de *Iliberri*, tal como nos han llegado en la *Colección canónica Hispana*. Sobre la fecha de este concilio (*vid. supra* cap. I.1), consideramos el año 295 –acceso de Osio al episcopado– como término *post quem* y el 303 –comienzo de la persecución de Diocleciano– como término *ante quem*, por el tenor y contenido de los cánones⁴⁹³. Para más concreción, el concilio pudo celebrarse entre 300 y 302⁴⁹⁴. No solo en lo que a

⁴⁸⁹ ATANASIO, *Hist. Arianorum*, 42, 1 en J. P. MIGNE, *Patrología Graeca* 25, 741: “*quod sexagesimum annum et eo amplius in episcopatu agebat*”, escribe en 356-357.

⁴⁹⁰ Cf. V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova... op. cit.*, p. 79.

⁴⁹¹ “Menologio del emperador Basilio” (985 d.C.), en J. P. MIGNE, *Patrología Graeca*, 117, pp. 608-609. Cf. D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo...”, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁹² Cf. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 4

⁴⁹³ Cf. *Id.*, pp. 51-59.

⁴⁹⁴ Cf. M. SOTOMAYOR, “Sobre la fecha del Concilio”..., *op. cit.*, pp. 137-155. V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova... op. cit.*, pp. 87-103. Otros prefieren situar la celebración de este concilio una vez terminada la persecución de Diocleciano y antes de la paz constantiniana, es decir, entre 306 y 313: cf. J. GAUDEMET, “Elvire II: Le concile d’Elvire” en *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques*, XV, Paris 1963, pp. 319-320. L. A. GARCÍA MORENO, “El cristianismo en las Españas: los orígenes”, en M. SOTOMAYOR y J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *El concilio de Elvira y su...*, *op. cit.*, p. 170 n. 4. D. Ramos-Lissón ha propuesto que el concilio se celebre hacia 326, tras el de Nicea y la vuelta de Osio de la corte de Constantino, *Vid.* D. RAMOS-LISSÓN, “Osio de Córdoba, la data del Concilio de Elvira y

su datación respecta, sino en una multiplicidad de aspectos este concilio sigue siendo uno de los acontecimientos más controvertidos entre los especialistas en lo que al devenir del cristianismo hispano en sus primeros tiempos se refiere, y no cesan las discusiones sobre el mismo en los ámbitos de la historia, la filología, el derecho o la teología⁴⁹⁵.

En la lista de obispos asistentes, aparece Osio en segundo lugar, tras el obispo de *Acci*, y quizá acompañado por el presbítero *cordubensis* Juliano⁴⁹⁶. Del hecho de que la firma de Osio figurase en segundo lugar “no cabe sacar conclusión alguna porque no sabemos cuál fue el orden de precedencia: ¿la fecha de la consagración episcopal?, ¿la antigüedad de la sede?, ¿alguna otra? Puede ser que, como decía Santo Mazzarino, el Concilio de Elvira fuese “el primer banco de pruebas de Osio”, pero hoy quedan lejos las lucubraciones que convertían a Osio en el presidente del Concilio de Elvira o incluso lo convertían en el urdidor de un clarividente y ambicioso proyecto político-ecclesial para transformar el cristianismo en Iglesia Católica y preparar la llegada de los tiempos constantinianos”⁴⁹⁷.

De cualquier manera, dado que el nombre de Osio ocupa un lugar preeminente en la lista de los clérigos participantes, cabe suponer que el obispo de *Corduba* gozaría ya a comienzos del siglo IV de un notable prestigio entre

los posibles influjos de otros concilios contemporáneos”, en *Historia perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, Roma 2002, pp. 343-355. *Id.*, “El concilio de Elvira en la historiografía moderna”, en M. SOTOMAYOR y J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *El concilio de Elvira y su...*, *op. cit.*, pp. 75-80. Observaciones sobre esta propuesta de Ramos-Lissón en M. SOTOMAYOR, “Sobre la fecha del Concilio”..., *op. cit.*, p. 140.

⁴⁹⁵ Cf. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 52-53. D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo...”, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁹⁶ J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 52, n. 6: La lista de presbíteros solo está testimoniada por dos de los manuscritos transmitidos en la Colección canónica Hispana.

⁴⁹⁷ *Id.*, p. 52 y n. 7: S. MAZZARINO, *Il Basso Impero. Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I, Bari, 1974, p. 152; n. 8: Cf. P. B. GAMS, *Kirchengeschichte von spanien*, II/1 Regensburg, 1864, pp. 1-4, n. 9: Cf. A. W. W. DALE, *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century*, Londres, 1882. Análisis crítico de estos planteamientos en V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova...* *op. cit.*, pp. 103-114.

las iglesias hispanas y que ello le avalaría para desempeñar un destacado papel en las sesiones sinodales iliberritanas; los cánones de *Iliberri* obedecen al mismo ideario episcopal que Osio defendió en concilios posteriores⁴⁹⁸.

3.3.5 La “Gran Persecución” (303-305): Osio confesor de la fe⁴⁹⁹

Durante la “Gran Persecución”, iniciada en 303, testimoniaron su fe hasta la muerte varios cristianos de *Corduba*, de los que más adelante hablaremos⁵⁰⁰. Mientras las *Hispaniae* se encontraba bajo la jurisdicción de Maximiano Hercúleo (se vio obligado a abdicar en 305) Osio también sufrió a causa de su fe. Las noticias sobre este episodio son muy escasas y por tanto no podemos conocer que fue lo que hubo de soportar durante esta persecución: unos autores tienden a considerar el exilio, otros la cárcel⁵⁰¹. Es el propio Osio quien, en una carta dirigida (hacia 355) al emperador Constancio II (337-361), recuerda estos duros acontecimientos⁵⁰²: “Yo fui también confesor de la fe al comienzo, cuando hubo una persecución en tiempos de tu abuelo Maximiano. Si tú también me persigues, también ahora estoy dispuesto a soportar lo que sea antes que derramar sangre inocente y traicionar la verdad, pero no tolero que me escribas así y me amenes”. La carta pone de manifiesto la valentía y osadía de Osio, no dispuesto a doblegarse ante el emperador⁵⁰³. A nuestro entender, el contenido total de esta epístola, así como el tono enérgico y a la vez correcto en que está redactada, nos permiten apreciar el elevado nivel intelectual de nuestro personaje, la seguridad que en sí mismo y en sus

⁴⁹⁸ Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad imperial en el ideario religioso de Osio de Córdoba”, en M. V. ESCRIBANO y R. LIZZI (coords.), *Política, Religión y Legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V d. C.)*, MUNERA. Studi storici sulla Tarda Antichità, Bari, 2014, p. 85.

⁴⁹⁹ Cf. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, op. cit., p. 4.

⁵⁰⁰ AURELIO PRUDENCIO, *Peristephanon* 4, 19-20.

⁵⁰¹ D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo...”, op. cit., p. 8, nn. 25 y 26.

⁵⁰² OSIO, “Carta a Constancio”, en ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Historia arianorum*, 44,1

⁵⁰³ Cf. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, op. cit., p. 38. V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova...* op. cit., pp. 445-454.

convicciones tenía y el peso específico/relieve que este *episcopus cordubensis* había alcanzado en el seno del Imperio romano allá por el año 355, cuando estaba próximo a cumplir cien años y hacía unos sesenta que había sido elevado a la dignidad de obispo.

De la referida persecución y confesión de fe de Osio se da noticia también la Carta del Concilio de *Serdica* a la Iglesia Católica, es decir, la carta que los obispos reunidos en Sínodo en *Serdica* (343) enviaron a todos los obispos de la Iglesia Católica, y que aparece firmada en primer lugar por Osio de *Hispania*, siguiéndole la firma de Julio de Roma, por medio de los presbíteros que lo representaron. En ella se destaca de manera especial entre todos los obispos asistentes la presencia del “ancianísimo Osio, que por la edad y la confesión y por haber soportado tanto sufrimiento es digno de toda alabanza”⁵⁰⁴. El texto de la carta nos ha llegado también, e igual que el de Atanasio en griego, a través de Teodoreto de Ciro⁵⁰⁵ y de Hilario de Poitiers, en cuyo texto latino aparece un Osio “de venerable vejez, por la edad, la confesión y la fe acreditada durante tanto tiempo, el cual soportó tanto sufrimiento por servir a la Iglesia que ha de ser tenido como muy merecedor de toda reverencia”⁵⁰⁶. Otro texto latino de la misiva se encuentra en la colección canónica del diácono Teodosio de Cartago⁵⁰⁷. A estas fuentes relativas a la confesión de fe de Osio, habría que añadir las noticias recogidas por Eusebio de Cesarea⁵⁰⁸, Sozomeno⁵⁰⁹, Casiodoro⁵¹⁰, Focio⁵¹¹ y Nicéforo Calixto Xantopoulos⁵¹².

⁵⁰⁴ “Carta del Concilio de Sérđica a la Iglesia Católica”, en ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Apologeticum contra Arianos* 42,7. También de ATANASIO, Carta a los obispos de Egipto y Libia, 8, 4. Id., *Apología de su huida*, 9, 4. Id., *Historia arianorum*, 28,2.

⁵⁰⁵ TEODORETO DE CIRO, *Historia Eclesiástica* II, 8, 1-52.

⁵⁰⁶ HILARIO DE POITIERS, *Fragmenta Historica* series B, 2, 1.

⁵⁰⁷ Cf. C. H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima* I/2, Oxonii, 1930, pp. 645-651.

⁵⁰⁸ EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constatino*, II, 63.

⁵⁰⁹ SOZOMENO, *Historia eclesiástica* I, 10, 1 y 16, 5.

⁵¹⁰ CASIODORO, *Historia tripartita*, I, 10, 1 y 20, 2-3.

3.3.6 *Osio y el Imperio: Constantino I, Constante I y Constancio II*⁵¹³

Al analizar el papel desempeñado por los obispos en el ejercicio de su cargo eclesiástico, debemos tener en cuenta que sus decisiones no solo correspondían a la esfera de lo espiritual, sino también a la dimensión cívica; realidad que se fue acrecentando a medida que la Iglesia progresaba en su incardinación social. Es pues desde esta óptica religioso-política desde la que debemos plantearnos el análisis del devenir episcopal de una figura tan destacada como fue Osio, obispo de *Corduba*⁵¹⁴.

Como hemos podido observar en los apartados anteriores, la documentación con que contamos para el estudio histórico de Osio presenta no pocas dificultades: de su persona y obra solo se tienen noticias para momentos muy concretos de su larga vida, mientras que desconocemos casi absolutamente el resto de la misma y su quehacer. Además, los documentos llegados hasta nosotros son mayoritariamente indirectos y presentan un marcado carácter apologético o denigratorio⁵¹⁵.

En el transcurrir de su vida, Osio fue testigo de excepción de algunos de los acontecimientos más significativos de su época, tanto en el orden religioso como en el político: así, asistió en primera fila al devenir por el que el cristianismo pasó de ser perseguido a ocupar un lugar privilegiado en la linde del poder; fue agente principal en la evolución de las relaciones Iglesia-Estado y en la definición de sus mutuas competencias y dependencias, pues el

⁵¹¹ FOCIO, *Vida griega de Osio*, Cf. M. AUBINEAU, “La vie grecque de “saint” Ossiús de Cordoue”, *Analecta Bollandiana*, 78, 1960, pp. 356-351.

⁵¹² NICÉFORO CALIXTO XANTOPOULOS, *Historia eclesiástica* VIII, 12 y 14, IX, 12 y 31.

⁵¹³ J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 4 y ss. Cf. DESCOURTIEUX, P., “Osio y los emperadores”, en A. J. REYES (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba, Actas del Congreso Internacional*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 455-473.

⁵¹⁴ Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV”, *Gerión*, nº 18, 2000, pp. 439-440. *Id.*, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, pp. 83-84.

⁵¹⁵ *Id.*, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, p. 84.

cristianismo, sobre todo la Iglesia católica, se convirtió en el principal factor de integración y cohesión social de un Imperio fragmentado, de ahí que el poder imperial protegiese y favoreciese a la citada Iglesia, aunque también se entrometiese en asuntos propios de la misma; en el contexto de las iglesias cristianas, vivió las controversias cristológicas y el tempestuoso proceso de definición/delimitación de la ortodoxia y la herejía, siempre, como decíamos, contando con la injerencia de un interesado poder político. En todos estos acontecimientos, la actitud de Osio, ya sea en calidad de testigo privilegiado o como parte del elenco protagonista, fue siempre, con sus luces y sus sombras, la de un luchador incansable en la defensa de la unidad de la Iglesia, cimentada sobre la autoridad episcopal y la dignificación del comportamiento ético de los obispos. A ello habría que añadir, tras su vinculación a Constantino I, su lealtad en el servicio a la causa imperial romana.

3.3.7 Constantino I. Concilio de Nicea

Tras la etapa preconstantiniana, al menos desde 313 (Edicto de Milán, libertad de culto), el cristianismo se vio favorecido por los nuevos vientos que soplaban desde el poder una vez instalado Constantino I (306-337) en él. Como acabamos de decir, Osio no solo fue testigo directo del favorable cambio experimentado en lo que a la situación de los cristianos dentro del Imperio se refiere, sino que fue uno de los principales protagonistas en el proceso de definición, afianzamiento y expansión de la fe en Cristo, especialmente por el papel destacado que desempeñó en los concilios en que participó. Y todo ello gracias no únicamente a su capacidad y virtud demostradas, sino también al hecho de que, quizá por estos méritos, llegó a ganarse la confianza del emperador Constantino I, que lo convirtió en su consejero ya en 312, antes incluso de que se promulgase el Edicto de Milán.

Nada sabemos respecto a cuándo, dónde y por qué razón se conocieron Osio y Constantino I. Para Fernández Ubiña, quizá se vieron por vez primera a raíz de una posible invitación del emperador con motivo del proceso de devolución de propiedades a la Iglesia, que sancionaron el protocolo de Milán y otras leyes constantinianas posteriores⁵¹⁶.

⁵¹⁶ *Id.*, p. 86.

Sobre la relación de Osio con Constantino I nos informan diversas fuentes literarias. En todas ellas se deja clara constancia de las muchas virtudes que adornaban a Osio y de la extraordinaria confianza que Constantino I depositó en él. Así, Eusebio de Cesarea quien lo definió como hombre de fe, piadoso y prudente, que gozaba del favor del emperador, quien le encargó asuntos de gran importancia⁵¹⁷. La misma línea de celebrar la virtud de Osio y su influencia sobre el emperador encontramos en otra *Vita Constantini*, en la que, en el contexto de diversas reuniones preparatorias del Concilio de Nicea, se dice que Osio ocupaba el primer puesto por la edad y por su fama de virtuoso⁵¹⁸. Sócrates de Constantinopla, también conocido como Sócrates Escolástico, menciona en varias ocasiones a Osio de *Corduba*, en una de ellas en relación con Constantino I, para el cual dice que era hombre digno de toda confianza, al que bien amaba y trataba con distinción⁵¹⁹. Sobre el mismo tema y en similar tono se manifiestan Sozomeno⁵²⁰, Gelasio de Cízico⁵²¹ y Nicéforo Calixto Santopoulos⁵²². También Atanasio, que dirigiéndose a Constancio II atestiguó la predilección de Constantino I por Osio⁵²³. Igualmente significativos de la relación *imperator-episcopus* resultan los testimonios que sitúan a Osio, ya cercano al poder desde 312, acompañando a Constantino I en sus diversas campañas militares contra Majencio, Licinio, los sármatas y los godos⁵²⁴.

⁵¹⁷ EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino*, II, 63 y 73. Obra póstuma, publicada en 340-341. *Id.*, *Historia eclesiástica*, X, 6, 2.

⁵¹⁸ Tercer Testimonio de la “Vida de Constantino” del Códice “*Angelicus Gr. 22*” (siglo XI), cf. “*Vita Constantini*”, ed. J. BIDEZ y F. Winkelmann (eds.) *Griechische Christliche Schriftsteller* (GCS), pp. 182-183.

⁵¹⁹ SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, *Historia Eclesiástica*, I, 7, 1. Esta obra abarca los acontecimientos entre 305y 439.

⁵²⁰ SOZOMENO, *Historia eclesiástica* I, 16, 5.

⁵²¹ GELASIO DE CÍZICO, *Historia eclesiástica* II, 3, 22.

⁵²² NICÉFORO CALIXTO SANTOPOULOS, *Historia eclesiástica* VIII, 12.

⁵²³ ATANASIO, *Hist. Arianorum*, 45, 4. *Id.*, *Apología de Constantino*, 3.

⁵²⁴ EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, I, 42 y II, 4. SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica*, I, 8. Cf. A. H. M. JONES, “Military Chaplains in the Roman Army”, *Harvard*

A la vista de esta documentación, parece clara la sintonía entre Constantino I y Osio. Precisamente, la primera vez que Osio es mencionado de manera oficial en relación con el emperador es en la carta que en 313 Constantino envió a Ceciliano, obispo de Cartago, comunicándole la concesión de un donativo de 3000 *folles*⁵²⁵ para el clero de las iglesias de África, Numidia y Mauritania⁵²⁶. Como antes dijimos, no parece haber dudas de que, por aquel entonces, Osio ejercía ya como consejero imperial en materia religiosa. Y esto nos lleva a la consideración de que, si así fue, estaría lógicamente al tanto de la cuestión donatista⁵²⁷, de los problemas que estaba creando el donatismo en el

Theological Review, 46, 1953, pp. 239-240. F. FERNÁNDEZ UBIÑA, “El obispo y la ciudad. Aspectos seculares del poder episcopal en Osio de Córdoba”, en C. GONZÁLEZ y A. PADILLA (eds.), *Estudios sobre las ciudades de la Bética*, Granada, 2002, p. 150 y n. 3: Constantino gustaba de ser acompañado en sus campañas por clérigos que custodiasen su alma y la seguridad del Imperio, a los cuales trataba con deferencia y gran generosidad; la presencia de Osio en los ejércitos del emperador ha sido considerada como un precedente de la figura del capellán castrense.

⁵²⁵ Originariamente, *follis* era un término empleado para designar una bolsa para portar monedas. Pasó más tarde a significar una bolsa precintada contenedora de una determinada cantidad de dinero. A partir de Diocleciano el término sirvió para significar una moneda de bronce con un cierto porcentaje de aleación de plata. Según H. A. DRAKE, la cantidad de la carta era muy importante, pues con 1 *follis* podía mantenerse una persona durante todo un año: cf. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, 2002, p. 215. Citado por J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 409, n. 53.

⁵²⁶ EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, X, 6, 2.

⁵²⁷ El movimiento donatista se originó en Cartago, tras el fallecimiento del obispo Mensurio en 311. Su sucesor, Ceciliano, fue elegido contra el parecer de un grupo de descontentos con su laxa actuación, cuando era diácono, respecto a la disciplina eclesiástica y el culto a los mártires. Este grupo, encabezado por una mujer de nombre Lucila, “prepotente y adineradísima”, según SAN AGUSTÍN, *Contra Cresconio grammatico*, II, 28: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)*, 52, p. 438, y “poderosa, facciosa y confusa”, según OPTATO DE MILEVI, *Contra Parmenianum Donatistam*, I, 16: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)*, 26, pp. 18-20, surgió como reacción contra el relajamiento de las costumbres del clero y los fieles, y procedió, con el apoyo de setenta obispos de Numidia entre quienes Lucila repartió grandes cantidades de dinero, a la deposición de Ceciliano y a la elección del lector Mayorino, criado de Lucila, en su lugar. Los donatistas se definieron desde un principio como “la iglesia de los mártires”. Este cisma arraigó pronto en

Norte de África y de las medidas represivas adoptadas por Constantino I para tratar de solventar la cuestión. Osio, que había sufrido persecución, se encontraba ahora en el lado de los perseguidores, incluso quizá pudo ser el instigador de esas medidas contra los donatistas⁵²⁸. La represión ejercida fue muy dura, fueron ejecutados, torturados o exiliados numerosos cismáticos y sus propiedades confiscadas. Desconocemos el papel desempeñado por Osio en estos graves acontecimientos, aunque quizá fue importante, habida cuenta del odio de los donatistas hacia el obispo de *Corduba*, al que responsabilizaban de la cruel represión efectuada en los años 316 y 317⁵²⁹. San Agustín nos informa sobre el particular, manifestándose en defensa de Osio, poniendo en duda que fuera el ejecutor de la referida y brutal acción represiva e indicando que, cuando, tras esos sucesos y como consecuencia de su supuesta intervención en los mismos fue juzgado y condenado por los obispos hispanos, éstos condenaron a un inocente, que, por serlo, fue posteriormente absuelto por los obispos galos y, finalmente, también por los hispanos⁵³⁰. San Agustín afirma incluso que la intervención de Osio, en vez de para agravar la represión, sirvió para que las penas impuestas a los cismáticos fueran menos duras de lo que se podía esperar⁵³¹. El alegato exculpatorio de San Agustín demuestra que los donatistas habían lanzado sin duda graves acusaciones contra Osio, especialmente Parmeniano, sucesor de Donato en la cátedra episcopal de Cartago, según el cual el obispo de *Corduba* fue el principal instigador de la persecución constantiniana, aunque sin dar detalles de la dura actividad antidonatista de que le acusaba, lo que quizá reste consistencia a la acusación. Por otra parte, el tono alambicado de la exculpación agustiniana quizá venga a

África. Muerto Mayorino fue sustituido por Donato, que se convirtió en el organizador y principal exponente de la iglesia cismática, a la que dio nombre. Cf. B. CLARIOND, *Raíces eclesiológicas de la crisis donatista: Un estudio desde la óptica de san Agustín*, Roma, 2004. “Donatism”, en F. L. CROSS (ed.), *The Oxford dictionary of the Christian church*, New York: Oxford University Press, 2005.

⁵²⁸ Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, p. 86.

⁵²⁹ En este sentido se manifestaba Parmeniano en una carta a Ticonio (ca. 378) de la que solo tenemos constancia por la refutación de Agustín, *vid.* n. 514.

⁵³⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra la epístola de Parmenio I*, 7.

⁵³¹ *Id.*, I, 8, 13.

confirmar que realmente Osio asumió graves responsabilidades en esta represión, o, cuando menos, amparó políticamente las acciones llevadas a cabo por Ceciliano, que fue el que solicitó la intervención del ejército que intervino en el saqueo de algunas basílicas⁵³², masacró a fieles en el interior de algunas iglesias y asesinó a varios obispos⁵³³.

Todo parece indicar que por estos años Osio vivió muy de cerca la política imperial, compartiendo los ideales de Constantino I, convencido el emperador de que el Dios de los cristianos era el principal garante de su poder, del bienestar público y de la seguridad del Estado, de ahí su obstinación en superar las desavenencias y enfrentamientos de carácter religioso, como se puso de manifiesto en el llamado Edicto de Milán (313), en el que se establecía la libertad de culto: "... con la finalidad de que todo lo que hay de divino en la sede celestial se mostrase favorable y propicio tanto a nosotros como a todos los que están bajo nuestra autoridad"⁵³⁴. Para Osio, servidor de los ideales constantinianos, la política religiosa la encabezaba el emperador, idea común a la mayor parte de los obispos occidentales identificados con la política imperial o, en palabras de J. Fernández Ubiña, con "el patriotismo de la ortodoxia"⁵³⁵.

La confianza depositada por Constantino I en Osio se puso nuevamente de manifiesto cuando le dirigió un rescripto fechado el 18 de abril de 321 por el que se legisló una nueva forma de manumitir *servi: manumissio in ecclesia*, por la cual se autorizaba la manumisión de esclavos en las iglesias en presencia de un obispo; y si los siervos lo eran de un clérigo, bastaba que éste lo hiciera constar en su testamento⁵³⁶. Aunque no alcanzamos a saber cómo pudo Osio haber influido en la legislación constantiniana, resulta significativo que esta ley fuera similar a la enviada por Constantino I en 316 al obispo Protógenes de

⁵³² OPTATO DE MILEVI, *Contra Parmenianum Donatistam* III, 1, 4 y 10.

⁵³³ AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra la epístola de Parmenio*, I, 4, 7; I, 5, 10; I, 8, 13. Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, "Autonomía eclesiástica y autoridad...", *op. cit.*, p. 88.

⁵³⁴ LACTANCIO, *De mortibus persecutorum*, 48 Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, "Autonomía eclesiástica y autoridad...", *op. cit.*, pp. 86-87.

⁵³⁵ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, "Autonomía eclesiástica y autoridad...", *op. cit.*, pp. 86.

⁵³⁶ *C. Th.*, IV, 7, 1; *C. I. I.*, 13, 1-2.

Sérdica. Posiblemente el emperador consideraba a ambos obispos como magistrados a su servicio y quizá formasen parte de su *comitatus*⁵³⁷.

Una nueva muestra de que Osio era hombre de confianza de Constantino I constituye el hecho de que el emperador lo enviase a Alejandría en 324⁵³⁸, portando una carta imperial dirigida al obispo de la citada ciudad del delta del Nilo, Alejandro y al presbítero Arrio, principales antagonistas de un conflicto que, iniciado hacia el 320 a partir de las enseñanzas del alejandrino Arrio, había generado importantes disensiones en el seno de la Iglesia de Alejandría, y se extendió rápidamente hasta llegar a convertirse en un problema de capital importancia, sobre todo en la Iglesia de Oriente⁵³⁹. El emperador, infravalorando inicialmente la entidad del enfrentamiento, pretendió solucionar el conflicto mediante la citada carta y la capacidad persuasiva de Osio, el cual, actuando como correo, *comes* o delegado imperial, trató de cumplir fielmente el encargo, pero fracasó en su misión y hubo de comunicar a Constantino I que la cuestión arriana no era un problema menor e intrascendente y no había quedado resuelta⁵⁴⁰.

⁵³⁷ Cf. D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo...”, *op. cit.*, pp. 9-10. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, pp. 89.

⁵³⁸ Allí conoció al diácono Atanasio, desde entonces su gran amigo.

⁵³⁹ Frente a la afirmación de que el Hijo era de la misma naturaleza o sustancia que el Padre (*homoousios*), el arrianismo se caracterizaba principalmente por negar que Jesús tuviera la misma condición divina que Dios Padre, es decir, negaba la consustancialidad del Verbo y, por tanto, la divinidad de Cristo. Rechazaba el Dogma de la Trinidad. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, *Excursus*, p. 881: “Según Arrio, Dios no fue eternamente Padre sino que comenzó a serlo cuando creó de la nada al Logos; por tanto, el Hijo de Dios es una criatura, la primera de todas (Unigénito), mediante la cual el Padre habría llevado a cabo la creación de las demás criaturas. Pero el Hijo Dios, aunque de alguna manera pueda llamarse Dios, no es verdadero Dios porque ha venido a la existencia como una criatura mudable, capaz de bien y de mal, aunque por don de Dios pueda permanecer inalterable”.

⁵⁴⁰ EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, II, 63-73. SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, *Historia eclesiástica*, I, 7, 1 y 3, 8. SOZOMENO, *Historia eclesiástica*, I, 16, 5. GELASIO DE ZÍCICO, *Historia eclesiástica*, II, 3, 22. Casiodoro, *Historia tripartita*, I, 20, 2. FOCIO, *Biblioteca*, 127. NICÉFORO CALIXTO, *Historia eclesiástica*, VIII, 12.

A partir de aquí, comenzó a gestarse la idea de que para resolver el problema arriano se hacía necesaria la celebración de un gran concilio, que en principio se pensó celebrar en Ancira, pero que terminó celebrándose en Nicea en 325, fecha coincidente con la conmemoración del vigésimo aniversario del reinado del emperador. Una vez más, la amistad y la confianza depositada por Constantino I en Osio llevaron a éste a desempeñar un destacado papel en los preparativos de dicho concilio.

En esta tesitura, Osio se desplazó a Antioquía a fines de 324 o comienzos de 325 y dada la situación que allí se encontró optó por convocar un concilio en dicha ciudad (primeros meses de 325). Poseemos un documento que nos informa al respecto, la *Carta del Concilio de Antioquía a Alejandro de Constantinopla, obispo de la Nueva Roma*, en el que se pone en boca de Osio: “Cuando llegué a Antioquía y vi que la Iglesia vivía una situación muy turbulenta a causa de la cizaña (sembrada) por la enseñanza de algunos y por una revuelta, me pareció que no debía ser yo solo quien arrancase y destruyese tal realidad...”⁵⁴¹. En el concilio antioqueno participaron cincuenta y seis obispos, presididos por Osio, quien, según Eusebio de Cesarea, mantuvo una discusión teológica con uno de los principales obispos proarrianos, Narciso de Neroniades⁵⁴². En esta reunión sinodal se elaboró una fórmula de fe para contrarrestar la doctrina arriana, que fue un anticipo del anatematismo final de Nicea.

Parece ser, aunque sin total confirmación, que en las fechas previas al Concilio de Nicea Osio mantuvo en Nicomedia una última reunión preparatoria del mismo con Alejandro de Constantinopla y otros obispos; en ella se llegó a un acuerdo respecto al *homoousios* y la condena de Arrio⁵⁴³.

⁵⁴¹ *Carta del Concilio de Antioquía a Alejandro de Constantinopla*, 3.

⁵⁴² Cf. Eusebio de Cesarea, *Contra Marcelo*, I, 4, 39.

⁵⁴³ FLOSTORGIO, *Historia eclesiástica* I, 7. *Vida de Constantino en el Codex Angelicus gr.*, 22, primer testimonio.

El Concilio de Nicea se celebró entre el 25 de mayo y el 19 de junio de 325⁵⁴⁴. Asistieron entre 270 y 300 obispos⁵⁴⁵. La presidencia honorífica del

⁵⁴⁴ Fuentes sobre el Concilio de Nicea: *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta I: The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Turnhout, 2006, pp. 20-30; C. NOCE, “Concili ecumenici”, en A. DI BERNARDINO (ed.), *I canoni dei concili della Chiesa antica I/1: 1 Concili greci*, Roma, 2006, pp. 18-30; *Carta del concilio de Nicea a los Egipcios*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 159-163; EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino*, III, 5-14, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 425-433; FEBADIO DE AGEN, *Contra los arrianos*, 28, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 571; PSEUDO ATANASIO, *La Trinidad*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 599; SULPICIO SEVERO, *Crónica*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 645; *ID.*, *Collectio Canonum frisingensis*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 651, 655; SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, *Historia eclesiástica* I, 13, 11-13, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 671; SOZOMENO, *Historia eclesiástica*, IV, 6, 4, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 699; TEODORETO DE CIRO, *Historia eclesiástica* II, 15, 9, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 715; GELASIO DE CÍZICO, *Historia eclesiástica*, II, 5, 1-3; II, 12, 1-7; II, 15, 1-10; II, 28, 1; II, 38, 1; III, 16, 11-15, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 731, 733-735, 737-739, 741 y 741-743; SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Carta a Juan y Juan, presbíteros*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 759; CASIODORO, *Historia tripartita* II, 1, 4-5, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 777-779; *ID.*, *Liber Chalipharum*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 801; FOCIO, *Biblioteca* 88 y 256; *ID.*, *Carta al zar Miguel de Bulgaria*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 809, 811 y 813; *Synodicon vetus* 35, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 819; *Vida griega de Osio*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 831; *Synaxarium Constantinopolitanum*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 837; *Menologio del emperador Basilio*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 843; MIGUEL DE SIRIO, *Crónica*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 849; *Vida de Constantino en el Codex Angelicus gr. 22*, segundo testimonio, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 855; NICÉFORO CALIXTO XANTOPOULOS,

concilio correspondió a Constantino I y no tenemos certeza de que Osio presidiese las sesiones eclesiásticas. No obstante, no cabe duda de que su participación en el sínodo fue muy activa y destacada, así en la redacción del Credo⁵⁴⁶ y en la afirmación de que el Hijo es de la misma naturaleza o sustancia que el Padre (*homooúsios*)⁵⁴⁷. En casi todos los listados de los obispos asistentes al Concilio, la firma de Osio aparece en primera posición lugar, seguida de los dos presbíteros que actuaban en representación de Silvestre, obispo de Roma, por lo que se ha supuesto que quizá a Osio pudo corresponder la presidencia eclesiástica del mismo⁵⁴⁸. Se han conservado veinte cánones conciliares, referidos a cinco temas: estructuras eclesiásticas (cánones 4, 5, 6, 7, 15 y 16), conducta del clero (cánones 1, 2, 3, 9, 10 y 17), penitencia pública (cánones 11, 12, 13 y 14), cismáticos y herejes (cánones 8 y 19), y liturgia (cánones 18 y 20)⁵⁴⁹. Este concilio ha pasado a la historia como una de las grandes reuniones sinodales que crearon la “lengua católica”, a propósito de la divinidad del Hijo⁵⁵⁰. Tras la clausura de este sínodo, tuvieron

Historia eclesiástica VIII, 14 y IX, 31, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 863-869 y 877.

⁵⁴⁵ No conocemos con exactitud el número de obispos participantes, pues las fuentes no son unánimes al respecto: Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini* III, 7: más de 250; Eustaquio de Antioquía, Teodoreto de Ciro, I, 7: cerca de 270; Sócrates de Constantinopla, Teodoreto I, 8: más de 300 y Evagrio de Antioquía, Teodoreto de Ciro III, 31: 318.

⁵⁴⁶ ATANASIO, *Historia Arianorum*, 42: atribuye el Credo niceno a Osio. FILOSTORGIO, *Historia eclesiástica* 1, 7: lo atribuye a Osio junto con Alejandro de Alejandría.

⁵⁴⁷ Cf. PSEUDO ATANASIO, *De trinitate* I, 60. SULPICIO SEVERO, *Crónica* II, 40, 2. TEODORETO DE CIRO, *Historia eclesiástica* II, 15, 9; Sobre el debate de Osio con Fedón, filósofo partidario de Arrio, *vid.* GELASIO DE CÍCICO, *Historia eclesiástica* II, 15, 1-10, con interpolaciones teológicas que delatan reflexiones muy posteriores en el tiempo, por lo que la noticia gelasiana no ofrece fiabilidad.

⁵⁴⁸ D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo...”, *op. cit.*, p. 12 y n 44: *Patrum nicaenorum nomina latine graece coptice syriace arabice armeniace*, H. GELZER, H. HIGENFELD y O. CUNTZ (eds.) mit einem Nachwort von C. MARKSCHIES, Stuttgart-Leipzig, 1995.

⁵⁴⁹ J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 138 y n 8: cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria, 1969, pp. 93-118.

⁵⁵⁰ D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo...”, *op. cit.*, p. 13 y n. 51: cf. Y. CONGAR, “Les Pères, qu’est-ce à dire?”, *Seminarium* 21, 1969, p. 159.

lugar fiestas y agasajos, encontrándose Osio entre los asistentes. Eusebio nos da noticia de este festín imperial que todos vivieron como un sueño en el que participaban del reino de Cristo. Entonces fue cuando el emperador Constantino I se concedió a sí mismo, con el beneplácito de todos, el título de “obispo de los de fuera”⁵⁵¹.

Observando estos felices acontecimientos eclesiásticos y políticos, en los que Osio fue uno de los principales actores, así como teniendo en consideración sus muchos años de leal servicio al emperador, resulta difícil explicar el largo y absoluto silencio (325-342)⁵⁵² de las fuentes llegadas hasta nosotros sobre la figura del obispo de *Corduba*, y, sobre todo, el hecho de que no sepamos más de él durante el resto del reinado de Constantino I. Tras el sínodo niceno, Osio regresó a su ciudad, a su sede episcopal, según algunos por sentido del deber hacia su *ecclesia cordubensis*. Quizá, la causa de este “retiro” del centro de la acción en el entorno del emperador estuvo en su discrepancia con la evolución doctrinal y política experimentada por Constantino I y su consiguiente cambio de actitud hacia Arrio y los proarrianos, en su afán por

⁵⁵¹ EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino*, III, 15-20. Cf., J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, pp. 89-90. Vid., A. ALBA LÓPEZ, *Teología política y polémica antiarriana en la época de Constancio II*, Universidad Complutense, Madrid, 2010, pp. 209 y ss.: “Nicea y Occidente: la invención de un ideal”.

⁵⁵² Hacia 340, según la Colección Canónica de Dionisio el Exiguo (siglo VI), Osio estuvo presente en el Concilio de Gangra, presidido por Eusebio de Nicomedia y en el que se condenó el monacato rigorista de Eustacio de Sebaste. Pero, a pesar de que Osio aparece como firmante en las actas del citado Concilio recogidas en algunos manuscritos de la mencionada Colección de Dionisio el Exiguo, no parece que en realidad asistiese a este sínodo. Cf. V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova...* *op. cit.*, pp. 283-284. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 784. C. NARDI, “Gangra. II. Concilio”, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (NDPAC)*, pp. 2056-2057. J. GRIBOMONT, “Eustacio di Sebaste”, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (NDPAC)*, pp. 1865-1866. C. H. TURNER, *Ecclesia occidentalis monumenta iuris antiquissima II/2*, Oxonii, 1913, p. 173. V. LOI, B. AMATA, “Dionigi il Piccolo”, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (NDPAC)*, pp. 1444-1445. J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l’Eglise en Occident du IV au VI siècle*, Paris, 1985, pp. 134-137.

mantener un consenso entre todas las facciones del cristianismo⁵⁵³. Creemos que esta debió ser, si no la única, la causa fundamental del distanciamiento entre Osio y Constantino I, pues el quehacer del obispo de *Corduba* no estaba motivado por intereses políticos, sino que se movió siempre por ideales religiosos: su afán por extender el credo católico por el mundo, lograr la unidad de la Iglesia y servir a Ésta. En este sentido quizá depositó elevadas expectativas en el Imperio de Constantino I, incluso pudo llegar a obnubilarse con la “fantasía de que este Imperio cristiano anunciaba y prefiguraba el inminente reino de los cielos”⁵⁵⁴, y el emperador lo decepcionó al acercarse a los arrianos.

En este período posniceno (325-342), Osio, establecido de nuevo en *Corduba*, mantuvo posiblemente una prolongada disputa con un tal Marcos de Menfis, igualmente asentado en esta ciudad, cuyas creencias y enseñanzas constituyeron el origen del priscilianismo; muy probablemente fue maestro de Prisciliano⁵⁵⁵. Como obispo, Osio debió poner de manifiesto el carácter

⁵⁵³ Según algunos, entre las razones del distanciamiento entre Constantino I y Osio, estaría el rechazo de éste de la conducta del emperador que habría ordenado asesinar a su esposa Fausta y su hijo Crispo, cf. V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova... op. cit.*, pp. 282-289. D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo...”, *op. cit.*, p. 13. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, p. 90, n. 9: H. A. DRAKE, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2002, pp. 259 y ss. G. ELLIOTT, “Constantinus and the Arian Reaction after Nicaea”, *The Journal of Ecclesiastical History (JEH)*, 43, 1992, pp. 169-194. P. PARVIS, “The Strange Disappearance of the Moderate Origenists: The Arian Controversy, 326-341”, *Studia Patristica (SP)*, 39, 2006, pp. 97-102.

⁵⁵⁴ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, p. 90.

⁵⁵⁵ No hay certeza de quién pudo ser este Marcos. Seguimos a V. C. DE CLERCQ, “Ossius of Cordova and the Origins of Priscillianism”, *Studia Patristica I*, Berlin, 1957, pp. 601-606, quien considera que podría tratarse de Marcos, maestro de Prisciliano, del que hablan algunas fuentes; SULPICIO SEVERO, *Chronicorum Libri Duo II*, 46, 1-2: “*Sequuntur tempora aetatis nostrae gravia et periculosa, quibus non usitato malo pollutae ecclesiae et perturbata omnia. namque tum primum infamis illa Gnosticorum haeresis intra Hispanias deprehensa, superstitione exitiabilis arcanis occultata secretis, origo istius mali Oriens atque Aegyptus, sed quibus ibi initiis coaluerit haud facile est disserere; primus eam intra Hispanias Marcus intulit, Aegyptum profectus, Memphi ortus. huius auditores fuere Agape quaedam, neu ignobilis mulier, et rhetor Helpidius*”.

herético de tales enseñanzas, oponiéndose a ellas por todos los medios y penalizando eclesiásticamente a Marcos. Las noticias sobre esta pugna entre Osio y Marcos parece ser que llegaron hasta los obispos orientales, de ahí que la carta sinodal emitida por éstos antes de separarse del Concilio de *Serdica* (343) contenga una acusación concreta contra Osio por el maltrato al citado “...Marcos, de bienaventurada memoria, al que siempre causó graves afrentas...”⁵⁵⁶.

3.3.8 Constante I. Concilio de Serdica

Bajo el reinado de Constante I (337-350), hijo menor de Constantino I y fiel al catolicismo, al que apoyó en la parte occidental del imperio por él gobernada –la oriental era gobernada por su hermano Constancio II (337-361)–, resurgió el protagonismo de Osio. La primera noticia que de él tenemos para esta etapa nos la proporciona San Atanasio, según el cual en 342 Osio viajó a Tréveris para reunirse con el propio Atanasio en la corte de Constante I: “Cuando vivía yo en la mencionada ciudad, me hizo llamar de nuevo, esta vez a las Galias, porque también había ido hasta allí el padre Osio, con el fin de que desde allí viajásemos hasta *Serdica*”⁵⁵⁷. Como podemos apreciar, se estaba preparando ya el Concilio de *Serdica*: Constante I pretendía lograr la reunificación y la paz religiosa, y el momento propicio para ello sobrevino con la muerte de Constantino II (340) y el paso de sus territorios occidentales a manos de Constante I, dueño ahora de dos terceras partes del Imperio; además, Constancio II debía concentrarse en rechazar la amenaza persa en su frontera oriental. En tal coyuntura, Constante I, apoyado por el episcopado trinitario – Osio, Atanasio, Julio y Maximino de Tréveris, entre otros–, convocó el citado Concilio de Sédica, que se celebró en otoño de 343⁵⁵⁸.

⁵⁵⁶ *Carta sinodal de los obispos orientales reunidos en Sédica*, 27, 6, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 541. Cf. M. NIETO CUMPLIDO., “La Iglesia de Córdoba...”, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁵⁷ ATANASIO, *Apología al emperador Constancio* 4, 4: “la mencionada ciudad” era Roma, quien “hizo llamar a Atanasio fue el emperador Constante I, y el encuentro en “las Galias” fue concretamente en Tréveris.

⁵⁵⁸ Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, p. 91. D. HUNT, “The successors of Constantine”, *Cambridge Ancient History XIII*, Cambridge, 2001,

Desde Tréveris se desplazaron, pues, Osio y Atanasio hasta *Serdica*, donde Constante I y Constancio II habían convocado al Sínodo tanto a los obispos occidentales como a los orientales. Acompañando a los occidentales, liderados por Osio y Protógenes de *Serdica*, acudieron varios obispos considerados legítimos por el episcopado occidental tras haber sido exonerados en el Concilio de Roma de 341, pero que habían sido depuestos y exiliados por concilios orientales; entre ellos, Marcelo de Ancira, Atanasio de Alejandría y Asclepas de Gaza⁵⁵⁹.

Nada más iniciarse las sesiones sinodales, los orientales, viéndose en minoría y obligados a admitir la rehabilitación de los citados Atanasio, Marcelo y Asclepas, además de constatando la absoluta voluntad de un poderoso Osio de imponer sin concesiones el ideario niceno, optaron por abandonar el cónclave y fueron a reunirse en Filópolis, a ciento cincuenta kilómetros de *Serdica* y en territorio bajo jurisdicción de Constancio II⁵⁶⁰. Los intentos de Osio por reunir el concilio resultaron inútiles⁵⁶¹.

pp. 8 y ss. P. DE NAVASCUÉS, “Osio en Sárdica (343): método, doctrina y gobierno”, en A. J. REYES (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba, Actas del Congreso Internacional*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 381-407.

⁵⁵⁹ Cf. D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo..., *op. cit.*, pp. 13-15.

⁵⁶⁰ Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad..., *op. cit.*, p. 91.

⁵⁶¹ Cf. *Carta del Concilio de Sérδικa a la Iglesia católica*, 42, 7 y 8 en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 243-245: (42, 7) “En efecto, cuando se presentaron en la ciudad de Sárdica y vieron a nuestros hermanos Atanasio, Marcelo y Asclepas y los demás, temieron acudir al juicio y, convocados no una ni dos sino muchas veces, desoyeron las convocatorias a pesar de que todos nosotros, obispos, estábamos reunidos y de manera especial el ancianísimo Osio, que por la edad y la confesión y por haber soportado tanto sufrimiento es digno de toda alabanza. Nosotros permanecíamos reunidos y los exhortábamos a venir al juicio, para que, presentes, pudieran demostrar lo que murmuraban y escribían contra ellos cuando nuestros compañeros en el ministerio estaban lejos. (42, 8) Pero no vinieron a pesar de ser convocados, tal como hemos dicho antes.” Años más tarde, Osio dio cuenta de sus intentos negociadores en una carta al emperador Constancio II, recogida por ATANASIO, *Historia de los arrianos* 44, 2-3, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 483-485: (44, 2) “Yo mismo estuve en el Concilio de Sárdica cuando tú y tu bienaventurado hermano Constante nos reunisteis a todos nosotros. Yo mismo, personalmente, convoqué a los enemigos de Atanasio para que vinieran a

Por su parte, Osio y el resto de obispos occidentales llevaron a cabo la reunión sinodal, libres de toda oposición y bajo la presidencia del obispo *cordubensis*. En ella aprobaron por consenso la exculpación total de Atanasio, así como toda una serie de medidas, fundamentalmente de carácter disciplinario, propuestas en su mayoría por Osio. Pero, antes de adentrarnos en el contenido de los cánones sinodales de *Serdica* y para mejor comprender la actuación de Osio en este concilio, es preciso tener en consideración la penosa situación en que la crisis arriana sumió a la Iglesia, sobre todo por la intromisión del poder político en los asuntos eclesiásticos, el devaneo de un episcopado ambicioso con la corte imperial, las fuertes rivalidades, la corrupción obispal y, en definitiva, la incapacidad manifiesta para establecer la comunión en la fe⁵⁶².

Los cánones del Concilio de *Serdica*⁵⁶³ ponen claramente de manifiesto las que eran entonces las mayores preocupaciones de Osio. Entre ellas, la unión del episcopado oriental y el occidental, la corrupción en la elección de obispos, la intrusión de algunos en diócesis ajenas, los cambios de sede, la prevalencia de la sede de San Pedro y el derecho de apelación o la prohibición de que los obispos acojan clérigos excomulgados por otros colegas, ordenen a un clérigo que estuviese bajo otra jurisdicción episcopal o recurran al emperador para cuestiones que no sean de carácter caritativo. Como vemos, dos asuntos son los que atraen preferentemente la atención de Osio: los abusos en el seno de la Iglesia, protagonizados sobre todo por obispos, de ahí que los cánones de *Serdica* que perseguían la dignificación episcopal y poner freno a las relaciones de patrocinio en el seno de la Iglesia, impidiendo la formación de redes

la iglesia en la que yo estaba viviendo, para que, si tenían algo contra él, lo dijeran. Les pedí que confiaran y no esperasen otra cosa que no fuese un criterio recto para todo. (44, 3) No una sino dos veces, los exhorté para que, si no lo querían hacer en presencia de todo el concilio, lo hicieran sólo anta mí; y de nuevo les dije: “Si se demuestra su culpabilidad, será expulsado definitivamente de entre nosotros, pero en el caso de que sea hallado inocente y se demuestre que vosotros sois unos calumniadores, si vosotros continuáis rechazando al hombre, yo convenzo a Atanasio de que se venga conmigo a las Hispanias”. Atanasio fue persuadido para ello y no se opuso, pero lo rechazaron igualmente porque ellos no tenían confianza alguna”.

⁵⁶² J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 189.

⁵⁶³ *Vid. supra* pp. 118 y ss. y n. 414.

clientelares de clérigos y fieles, se hayan llegado a considerar una “*constitutio de episcopis*”; y el insuficientemente practicado ejercicio de la caridad, de ahí que como buen conocedor de la realidad social de su época propusiese a sus colegas conciliares la recuperación de la caridad tradicional, olvidada por muchos clérigos ambiciosos y corruptos, pero que desde el principio fue rasgo distintivo del cristianismo y factor esencial en su expansión social; en tiempos de corrupción generalizada se hacía necesario el apoyo a los desamparados y marginados.

Además de estas prioritarias preocupaciones, puede observarse en algunos de los cánones conciliares de *Serdica*⁵⁶⁴, otro importante asunto que interesaba también a Osio, pero éste de más difícil concreción: la necesidad de establecer y consolidar una jerarquía eclesiástica supraepiscopal. En este sentido presentó Osio en *Serdica* sus propuestas sobre el papel de Roma en la Iglesia universal y los padres sinodales aprobaron conceder al obispo de Roma un desempeño prácticamente idéntico al del príncipe, pero reducido al ámbito judicial, pudiendo el papa supervisar sentencias de otros obispos o de sínodos no ecuménicos. Lo conseguido era insuficiente y, además, para establecer y consolidar, como decíamos, dicha jerarquía supraepiscopal habría de dotarse la Iglesia de una autonomía propia basada no solo en el poder episcopal sino también en otras instancias clericales de autoridad superior, y tal institucionalización autónoma no era factible por carecer la Iglesia de recursos coercitivos. La alternativa pasaba por la integración de la Iglesia en la administración romana, reconociendo al emperador como cabeza de la misma y así contar con el apoyo de las instituciones estatales. En esa indefinición se encontraban los obispos reunidos en *Serdica*⁵⁶⁵.

⁵⁶⁴ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, pp. 94-96.

⁵⁶⁵ *Ibidem*: “Osio daba por supuesta una jerarquía no espiritual, sino basada en criterios políticos, es decir, en la importancia de la ciudad regida por el obispo. Así lo muestra el papel preeminente otorgado a los metropolitanos, cuya autoridad ya había sido sancionada en el concilio de Nicea, y también a quienes ocupasen las cátedras de las diversas capitales del Imperio (o sedes más o menos estables de los emperadores), de los que pertenecieran al *comitatus* del emperador (como seguramente era el caso de Osio) y, por supuesto, del titular de la cátedra episcopal de Roma, la capital por antonomasia. De un modo un tanto confuso, pues, se conjugó en Sérdica la jurisdicción local del episcopado, que de por sí implicaba aceptar una

Por último, en el Concilio de *Serdica* se redactó una nueva fórmula de fe, de cuya razón o justificación dieron cuenta por carta Osio y Protógenes al papa Julio⁵⁶⁶, aunque parece que finalmente no fue aprobada por este Concilio⁵⁶⁷.

Tras el sínodo serdicense, parece ser que Osio regresó a *Corduba*, en donde convocó un concilio de las iglesias de *Hispaniae*⁵⁶⁸, al menos esa información nos dan Teodoro el Lector y el *Libellus Synodicus* o *Synodicon Vetus*⁵⁶⁹. En este sínodo se habrían ratificado las decisiones tomadas en *Serdica* y adoptado las pertinentes medidas disciplinarias contra quienes no las acataran. Ni Osio ni sus aliados fueron conscientes de que el Concilio de *Serdica* había sido en realidad un fracaso. Para ellos fue todo lo contrario, un éxito, de ahí su entusiasmo en la difusión y aplicación de sus acuerdos en el citado *concilium cordubensis*⁵⁷⁰.

autoridad variable según la importancia de la ciudad, con la dimensión pública y suprarreligiosa que el emperador concedía a determinados obispos, en particular cuando los incorporaba a su corte como consejeros y los convertía de facto en magistrados del Imperio”

⁵⁶⁶ J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, “Carta al papa Julio”, pp. 27-33.

⁵⁶⁷ Cf. D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo...”, *op. cit.*, pp. 14-15. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, pp. 92-93.

⁵⁶⁸ Cf. Se suele situar la fecha de este posible *synodus cordubensis* entre 347 y 350/356, pero la única referencia cronológica que tenemos es: algún tiempo después del Concilio de Sédica. J. SUBERBIOLA, *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La colección de Elvira*, Málaga, 1987, pp. 63-71. G. FERNÁNDEZ, “Constancio II, Osio de Córdoba y Potamio de Lisboa”, *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*. Córdoba, 1993, vol. II, pp. 311-315. M. NIETO CUMPLIDO., “La Iglesia de Córdoba...”, *op. cit.*, p. 19.

⁵⁶⁹ Cf. TEODORO EL LECTOR, *Historia eclesiástica*, 72, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 747-749. *Libellus Synodicus* o *Synodicon Vetus*, 47, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 816-821. Cf. G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum. Nova et amplissima collectio*, 1759, 1, p. 26 n. 1 y 3, p. 178.

⁵⁷⁰ Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, pp. 97-98: La apariencia de éxito del Concilio de Sédica quizá obedeció a la abrumadora hegemonía de Constante I en los años posteriores al sínodo serdicense. *Ibidem*: “Con estos momentos de euforia coincide, en fin, la terrible persecución contra los donatistas llevada a cabo por oficiales

3.3.9 Constancio II. Sirmium

La muerte de Constante I (350) y la usurpación de Magnencio en Occidente (350-353; derrotado en Mursa en 351 y asesinado dos años después)⁵⁷¹, posibilitaron la reunificación del Imperio bajo el arriano Constancio II (353-361). La nueva situación de la política religiosa imperial proarriana se pone de manifiesto en una carta del papa Liberio a Osio, escrita en 353-354 y de la que solo nos ha llegado un fragmento⁵⁷². En ella, tras los resultados del Concilio de Arlés (353), le cuenta como, con alguna excepción, sus hombres de confianza le han traicionado uniéndose a los arrianos ante el acoso de Constancio II: en el sínodo arlesiano, al que acudieron principalmente obispos galos, fue condenado Atanasio de Alejandría y posiblemente se redactó un documento doctrinal de carácter arriano⁵⁷³.

de Constante, con toda probabilidad aconsejado por Osio, en los años 343-348. La brutal represión del ejército romano ahogó en sangre la heroica resistencia donatista, disolvió sus comunidades, torturó y asesinó a muchos de sus obispos y fieles, y permitió de este modo la recuperación de la debilitada Iglesia católica en todas las provincias del norte de África” y n. 23: “Aunque San Agustín lamentó los excesos de esta represión y dice sentirse avergonzado de la misma (*Ps. Contra partem Donati*, 165), contempló admirado la eficacia del terror contra los donatistas y le dio su aprobación, con ingenua sinceridad, en varios de sus escritos (Ep. 93: *Réplica a las cartas de Petiliano*, 2, 84, 186)”.

⁵⁷¹ Nepociano, proclamado emperador en Roma por oposición a Magnencio, asesinado veintiocho días después (3-30, junio, 350); Vetranión, proclamado igualmente en oposición a Magnencio, fue posteriormente reconocido por Constancio II, permitiéndole abdicar pacíficamente (1, marzo-25 diciembre, 350).

⁵⁷² HILARIO DE POITIERS, *Fragmenta histórica*, serie B, 7, 2, 6, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 380-381.

⁵⁷³ En este sínodo, al que acudieron principalmente obispos galos, fue condenado Atanasio de Alejandría y posiblemente se redactó un documento doctrinal de carácter herético o abierto a una interpretación arriana, *cf.* J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 377-378 y n. 8: *cf.* K. M. GIRARDET, “Constance II, Athanase et l’Édit d’Arles (353). A propos de la politique religieuse de l’empereur Constance II”, en CH. KANNEN-GIESSER (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d’Alexandrie*, Paris, 1974, pp. 63-91. Le han seguido A. MARTIN, *Athanase d’Alexandrie et l’Église d’Égypte au IVe siècle (328-373)*, Rome, 1996, p. 466; R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh, 1988, pp. 330-331. Manifiesta sus reservas H. C. BRENNECKE, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II*, Berlin, New York, 1984, p. 145.

El acoso llegó también a Osio, según los términos en que sobre él se dirigen los arrianos al emperador Constancio II y que nos trasmite Atanasio: “Aunque habían hecho tales y tantas cosas, los impíos consideraban no haber hecho nada en tanto que el gran Osio no gustase de su maldad. Buscaron la manera de hacer llegar su locura a tan importante anciano. [...] Acudieron a Constancio y se valieron de palabras como estas: Lo hemos hecho todo, hemos desterrado al obispo de Roma⁵⁷⁴ y, antes de él, a muchísimos obispos; no hay lugar que no hayamos llenado de miedo, pero de nada nos han servido tales acciones tuyas ni nada hemos enderezado mientras Osio permanezca incólume. Si él se mantiene en sus ideas, todos se mantienen en sus Iglesias; con la palabra y la fe es capaz de persuadir a todos en contra de nosotros. Preside concilios; sus cartas son obedecidas en todas partes. Expuso la fe en Nicea y proclamó por todas partes que los arrianos son herejes. Si él permanece, resulta inútil el destierro de los demás, pues nuestra herejía se deshace. Así pues, comienza a perseguir también a éste y no tengas compasión aunque sea un anciano...”⁵⁷⁵. De hecho, el emperador lo llamó a capítulo a la corte hacia 354-355, pero no logró que condenase a Atanasio, ni aceptase el credo arriano, no obstante lo cual Osio pudo regresar “a su patria y a su Iglesia”, en donde siguió recibiendo presiones⁵⁷⁶.

Pero no parece que el pensamiento y la postura de Osio se afectaran por la nueva situación religiosa del Imperio y por las mencionadas presiones. De ello tenemos una muestra en la carta que en 355- 356⁵⁷⁷ dirigió Osio a Constancio II y que, recogida por Atanasio, es el único testimonio literario que nos ha llegado de él⁵⁷⁸: (44,1) “Yo fui también confesor de la fe al comienzo,

⁵⁷⁴ Liberio fue desterrado en 356, por no condenar a Atanasio, aunque acabó cediendo a las presiones de Constancio II, tras dos años de destierro.

⁵⁷⁵ ATANASIO, *Historia de los arrianos*, 42, 1-2.

⁵⁷⁶ Cf. ATANASIO, *Historia de los arrianos*, 42-45 y 68, 1. *Id.*, Apología de su huida, 9, 4.

⁵⁷⁷ En 355: J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 7. En torno a 356: J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, p. 98. En 356: A. MARTIN, *Athanase d’Alexandrie et l’Église...*, *op. cit.*, p. 428.

⁵⁷⁸ ATANASIO, *Historia de los arrianos*, 44, 1-11, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 39-45.

cuando hubo una persecución en tiempos de tu abuelo Maximiano. Si tú también me persigues, también ahora estoy dispuesto a soportar lo que sea antes que derramar sangre inocente y traicionar la verdad, pero no tolero que me escribas así y me amenes. Deja ya de escribir tales cosas, no tengas los sentimientos de Arrio ni escuches a los orientales⁵⁷⁹ ni confíes en Ursacio, Valente y su entorno⁵⁸⁰. Lo que ellos dicen lo afirman no por causa de Atanasio sino por causa de su propia herejía. Créeme, Constancio, por la edad⁵⁸¹ soy abuelo tuyo. (44, 2) Yo mismo estuve en el Concilio de Sédica cuando tú y tu bienaventurado hermano Constante nos reunisteis a todos nosotros. Yo mismo, personalmente, convoqué a los enemigos de Atanasio para que vinieran a la Iglesia en la que yo estaba viviendo, para que, si tenían algo contra él, lo dijeran. Les pedí que confiaran y no esperasen otra cosa que no fuese un criterio recto para todo. (44, 3) No una sino dos veces, los exhorté para que, si no lo querían hacer en presencia de todo el concilio, lo hicieran sólo ante mí; y de nuevo les dije: “Si se demuestra su culpabilidad, será expulsado definitivamente de entre nosotros, pero en el caso de que sea hallado inocente y se demuestre que vosotros sois unos calumniadores, si vosotros continuáis rechazando al hombre, yo convengo a Atanasio de que se venga conmigo a las Hispanias”⁵⁸². Atanasio fue persuadido para ello y no se opuso, pero lo

⁵⁷⁹ Cf. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 39, n. 4: “Se refiere al conjunto de obispos orientales que, no siempre movidos por las mismas razones ni por la manera de pensar arriana, se opusieron o tuvieron alguna prevención hacia algunas de las expresiones adoptadas en el Concilio de Nicea”.

⁵⁸⁰ Ursacio, obispo de *Singidunum*, y Valente, obispo de *Mursa*, a pesar de pertenecer a la parte occidental del Imperio, de tendencia pronicena, se caracterizaron por su apoyo a la causa filoarriana, alineándose con el episcopado oriental en el Concilio de Sédica. Cf. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 30, n. 4.

⁵⁸¹ Cuando escribe esta carta, Osio era centenario o estaba a punto de cumplir los cien años.

⁵⁸² En el tiempo de esta carta, mediados del siglo IV, la *Dioecesis Hispaniarum*, integraba seis provincias: *Baetica*, *Lusitania*, *Gallaecia*, *Tarraconensis*, *Carthaginiensis* y *Mauritania Tingitana*; cf. *Laterculus Veronensis*.

rechazaron igualmente porque ellos no tenían confianza alguna⁵⁸³. (44, 4) Atanasio estuvo otra vez en tu campamento cuando, tras escribirle, lo hiciste ir, y solicitó que todos sus enemigos, que se hallaban presentes en Antioquía, fuesen convocados, juntos o por separado, para que acusaran o fueran acusados y para que, en presencia suya, demostrasen lo que decían o no acusaran en su ausencia. Tú no toleraste al que hablaba, pero aquéllos también lo rehusaron⁵⁸⁴. (44, 5) ¿Por qué escuchas ahora a los que injurian?⁵⁸⁵ ¿Cómo toleras a Valente y Ursacio, a pesar de que se arrepintieron y confesaron por escrito su calumnia?⁵⁸⁶ En efecto, confesaron sin haber sufrido violencia, como ellos pretextan, sin que los soldados los obligaran a espaldas de tu hermano, porque con él no sucedían cosas como las que ahora suceden, y ¡ojalá no sucedieran! Por el contrario, ellos mismos quisieron ir a Roma y lo escribieron en presencia del obispo y de los presbíteros, además de haber escrito antes una carta amistosa y reconciliadora a Atanasio. Pero pretextan violencia porque saben que eso está mal y ni siquiera tú lo admites. (44, 6) Deja de ejercer la violencia y no escribas ni envíes condes⁵⁸⁷. Por el contrario, libera a los desterrados para

⁵⁸³ A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église...*, *op. cit.*, p. 428: “Está claro que, al escribir esta carta en 356, Osio quiere demostrar sencillamente que el obstáculo para la unidad no es, no lo ha sido nunca Atanasio, sobre cuya inocencia no duda, sino Ursacio y Valente”.

⁵⁸⁴ En junio de 345, Constancio II, presionado por su hermano Constante I, pidió a Atanasio que volviese a Alejandría para ocupar de nuevo su sede episcopal. Pero antes del regreso, Atanasio se dirigió a Antioquía, a mediados de 346, para encontrarse con Constancio, al que pidió un cara a cara con sus acusadores, que no tuvo lugar. Cf. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, “*Excursus*”, pp. 899-900, par. 33.

⁵⁸⁵ Se refiere a Ursacio y Valente, consejeros influyentes de Constancio II, tras la batalla de Mursa (351) único emperador de oriente y occidente.

⁵⁸⁶ Cf. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, “*Excursus*”, pp. 899-900, pars. 33 y 34.

⁵⁸⁷ *Comes*, literalmente *compañía*. En época de Constantino, funcionarios de diferentes órdenes (*comes domesticorum*, jefe de la guardia del emperador; *comes rerum privatarum*, encargado de asuntos económicos y administrativos; *comes sacrarum largitionum*, encargado de impuestos; etc.) muy vinculados al emperador y receptores de encargos especiales. Cf. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 42, n. 16.

que aquéllos⁵⁸⁸ no ejerzan violencias mayores mientras tú censuras la violencia. Pues ¿se produjo algo así en tiempos de Constante? ¿Qué obispo fue desterrado? ¿Se inmiscuyó alguna vez en el juicio eclesial? ¿Qué miembro de palacio exigió firmar contra alguien, para que Valente y su entorno digan tales cosas? Te lo pido, cesa y recuerda que eres un hombre mortal, teme el día del juicio, consérvate puro para ese día. (44, 7) No te atribuyas autoridad para los asuntos eclesiales ni nos des órdenes sobre ellos; por el contrario, aprende eso de nosotros. Dios puso en tus manos el poder, pero nos confió a nosotros los asuntos de la Iglesia. Y así como el que te usurpa el gobierno se opone a lo dispuesto por Dios, de la misma manera teme tú también apropiarte de los asuntos de la Iglesias y ser culpable de un gran reproche. En efecto, está escrito: *Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios*⁵⁸⁹. Emperador, ni a nosotros nos es lícito gobernar sobre la tierra, ni a ti te es lícito ofrendar⁵⁹⁰. (44, 8) Te escribo esto, porque estoy inquieto por tu salvación, y Oésta es mi manera de pensar a propósito de lo que me has comunicado. Yo no soy del mismo parecer de los arrianos, sino que anatematizo su herejía; tampoco escribo contra Atanasio, que fue declarado inocente por nosotros, la Iglesia de Roma y todo el concilio⁵⁹¹. Tú, cuando también supiste esto, hiciste llamar al hombre y le concediste que regresara con honor a su patria y a su Iglesia. (44, 9) ¿Qué motivo ha habido para un cambio tan grande? Los mismos que antes eran sus enemigos lo son ahora. Y lo que ahora murmuran a sus espaldas –porque no lo afirman cuando él está presente–, lo decían también antes de que tú mandarás llamar a Atanasio. Estas cosas las murmuraban también cuando vinieron al concilio⁵⁹² y, cuando les pedí las pruebas, tal como he dicho antes, no pudieron aportarlas. En efecto, si las hubieran tenido, no

⁵⁸⁸ Ursacio y Valente.

⁵⁸⁹ Mateo, 22, 21.

⁵⁹⁰ J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 43, n. 20: emplea el verbo ofrecer para referirse a los asuntos eclesiales, en una sinécdoque en la que la parte se utiliza para expresar el todo.

⁵⁹¹ El Concilio de Sédica, en el que se declaró la inocencia de Atanasio, tras haberse hecho igualmente en el Concilio de Roma (341).

⁵⁹² El Concilio de Sédica (357).

habrían huido de manera tan vergonzosa⁵⁹³. (44, 10) ¿Quién te ha persuadido, después de tanto tiempo, a olvidarte de tus cartas y de tus palabras? Detente y no te fíes de hombres malvados, para no hacerte culpable de una mutua conveniencia. En efecto, aquí cedés ante ellos, pero te defenderás tú solo en el juicio. (44, 11) Ellos quieren hacer injusticia a su propio enemigo por medio de ti, y quieren que tú seas el diácono de su maldad, para sembrar también por medio de ti la infame herejía en la Iglesia. No es prudente arrojarse a un peligro manifiesto por complacer a otros. Constancio, te lo pido, cesa y confía en mí. En efecto, conviene que yo escriba esto y que tú no lo desprecies”.

El contenido de esta carta confirma lo que antes decíamos: el pensamiento y la postura de Osio no habían cambiado en absoluto. En todo caso, parece traslucirse una radicalización en la separación de competencias entre la Iglesia y el Estado, una reivindicación de un espacio propio para la Iglesia, una renuncia al cesaropapismo⁵⁹⁴.

Hacia 356-357, Constancio II, gobernante único del Imperio, creyendo contar con el amparo del Cristo que asistió también a su padre Constantino I y teniendo como objetivos la unidad del cristianismo sustentada en la doctrina eclesiástica oriental, unidad necesaria para mantenerse en el poder, y el bienestar de Roma, exigió a Osio que se presentase en *Sirmium*, hecho

⁵⁹³ Los obispos orientales, no queriendo reunirse con los occidentales en Sérdica, abandonaron esta ciudad con el pretexto de que Constancio los había convocado para celebrar una victoria sobre los persas. Cf. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, “*Excursus*”, pp. 896-898, par. 29, n. 59.

⁵⁹⁴ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, p. 99: “...con su fidelidad intacta a los principios básicos por los que había combatido en escenarios y bajo circunstancias históricas dispares: dignificación ética y social del episcopado e independencia de la Iglesia frente a la injerencias imperiales, sobre todo cuando éstas provenían de un emperador no católico o minaban la integridad del clero. A esto se debería añadir, creo, su interés en perfilar una autoridad eclesiástica, suprema y universal, encarnada en el obispo de Roma, que actuase principalmente como última instancia de apelación en los conflictos internos”.

documentado por varias fuentes⁵⁹⁵, en donde fue exiliado o retenido durante un año.

Hacia mediados de 357, bajo la dirección de los arrianos Ursacio, obispo de *Singidunum*, Valente, obispo de *Mursa*, y Germinio, obispo de *Sirmium*, se convocó un concilio en esta última ciudad. El sínodo pretendía el sometimiento del episcopado occidental y, aunque la convocatoria fue muy restringida, parece ser que Osio fue obligado a asistir⁵⁹⁶. En el Concilio de

⁵⁹⁵ Cf. ATANASIO, *Apología a Constancio* 27, 2; *ID.*, *Apología de su huida* 5. SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, *Historia eclesiástica* II, 31, 2. SOZOMENO, *Historia eclesiástica* IV, 6, 5. CASIODORO, *Historia tripartita* V, 9, 2. NICÉFORO CALIXTO XANTOPOULOS, *Historia eclesiástica* IX, 31. *Vida griega de Osio*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 827-831. *Synaxarium Constantinopolitanum*, en *ID.*, p. 837. *Menologio del emperador Basilio*, en *ID.*, p. 843.

⁵⁹⁶ Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975, p. 229. Fuentes sobre Osio en el Concilio de *Sirmium*: Fórmula de fe, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 363-367; ATANASIO, *Apología de su huida*, 5, 3, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 469; *ID.*, *Historia de los arrianos*, 45, 5, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 489; HILARIO DE POITIERS, *Los sínodos*, 3, 11, 63, 87, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 559, 561, 561-563 y 565; *ID.*, *Contra Constancio*, 23, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 565; FEBADIO DE AGEN, *Contra los arrianos*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 571; MARCELINO Y FAUSTINO, *Libellus precum*, 32-33 y 43, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 579-581 y 585; PSEUDO ATANASIO, *La Trinidad*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 599; EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 605-609; AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra la Epístola de Parmeniano*, J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 615-629; SULPICIO SEVERO, *Crónica*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 645; *ID.*, *Colletio canonum frisingensis* en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 651-657; FILOSTORGIO, *Historia eclesiástica* IV, 3, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 663; SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, *Historia eclesiástica*, II, 29, 1-3, 31, 1-4, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 677; SOZOMENO, *Historia eclesiástica* IV, 6, 1-16, 12, 5-7, 15, 3, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P.

Sirmium se aprobó una fórmula semiarriana en la que se subrayó la separación entre el Padre y el Hijo y se prohibió el empleo de términos como *homoousios* y *homoiousios*⁵⁹⁷. Las posiciones nicetistas fueron abandonadas en *Sirmium* por un número elevado de obispos occidentales, cerca de un centenar, que se sumaron así a la nueva política religiosa de Constancio II⁵⁹⁸. Osio, por su parte, aunque se negó a firmar la condena a Atanasio, aceptó la mencionada fórmula semiarriana, sin que las fuentes sean unánimes en señalar cómo. Las versiones sobre lo ocurrido son dispares y confusas: Atanasio atribuyó la “claudicación” de Osio a su ancianidad y consiguiente incapacidad física para aguantar la violencia ejercida contra él, así como a las amenazas y coacciones sufridas por sus familiares; además para Atanasio dicha “claudicación” duró solo un tiempo, porque, según él, cuando Osio iba a morir “anatamizó la herejía arriana y recomendó que nadie la aceptara”⁵⁹⁹; en sentido muy distinto, el rigorista Hilario de Poitiers responsabilizó a Osio y a Potamio de Lisboa de la redacción del Credo aprobado en este concilio, al que califica de “blasfemia de *Sirmium*”, y atribuye a Osio la idea de guardar silencio sobre los términos *homoousios* y *homoiousios*; igualmente, según Hilario de Poitiers, Osio actuó

GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 699-703 y 705; VIGILIO DE TAPSO, *Contra Eutiques*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 721; SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Carta a Juan y Juan, presbíteros*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 759; *ID.*, *Carta a Teotecno*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 761; CASIODORO, *Historia tripartita* V, 6, 3-4, 9, 1-4, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 799-781; ISIDORO DE SEVILLA, *Los hombres ilustres*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 789 y 793-795; NICÉFORO CALIXTO XANTOPOULOS, *Historia eclesiástica*, IX, 31, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 877.

⁵⁹⁷ La fórmula de fe del Concilio de *Sirmium*, conocida también como Segunda fórmula de *Sirmium*, cf. HILARIO DE POITIERS, *De Synodis*, 11, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 363-367.

⁵⁹⁸ Cf. D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo...”, *op. cit.*, pp. 17-18. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁹⁹ ATANASIO, *Historia de los arrianos*, 45, 5. *ID.*, *Apología contra arrianos*, 89. *ID.*, *Apología de su huida*, 5, 3.

así para eludir el destierro y poder morir en su patria⁶⁰⁰; por su parte, el *Libellus precum* –obra que, como ya dijimos, debe ser recogida con mucha cautela, por sus tendenciosidad y exageración–, afirma que en la “claudicación” de Osio en *Sirmium* no influyeron ni su vejez, ni su deseo de morir en paz en su patria y que muestra de la veracidad de dicha “claudicación” es la insistencia del obispo de *Corduba* en imponer, de manera expeditiva y sin concesión al diálogo, sus nuevas ideas religiosas en *las Hispaniae*, con el beneplácito de Constancio II y la colaboración de la más alta autoridad imperial en la *Dioecesis Hispaniarum*, el vicario. Osio desempeñó pues un papel al servicio de la política ceáropapista de Constancio II, papel que en poco difería del desempeñado bajo los gobiernos de Constantino I y Constante I, aunque ahora se hacía más evidente la dimensión pública del episcopado, prácticamente asimilado a una magistratura imperial⁶⁰¹.

En el intento de esclarecer los motivos de la controvertida postura de Osio en *Sirmium*, su sometimiento al poder imperial y las circunstancias que rodearon estos acontecimientos, hemos de tener en consideración varios aspectos⁶⁰². En primer lugar, conviene tener en cuenta la situación en que se encontraba el clero occidental, con una fe superficial y una corrupción muy extendida⁶⁰³, y que, de ese clero, en *Sirmium* “claudicaron” casi un centenar de

⁶⁰⁰ HILARIO DE POITIERS, *De Synodis*, 3 y 11.

⁶⁰¹ Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, p. 101.

⁶⁰² Cf. A. ALBA LÓPEZ, *Teología política y polémica antiarriana...*, *op. cit.*, pp. 301-324: “El concilio de *Sirmium* de 357, apéndice del conflicto” y “El triunfo del ideal unificador: tiranía y *blasphemia*”.

⁶⁰³ Sobre la corrupción obispal *vid. supra* pp. 76-83. JERÓNIMO, *Diálogo contra los Luciferianos*, 19: dos años después del Concilio de Rímini (359), cerca de cuatrocientos obispos nicenos adoptaron el Credo arriano a instancias de Constancio II. HILARIO DE POITIERS, *Liber in Constantium imperatorem*, 5: “no nos azota la espalda sino que nos acaricia el vientre... no nos corta la cabeza con la espada sino que nos mata el alma con su oro”, en referencia al episcopado occidental y al emperador Constancio II. AMIANO MARCELINO, *Rerum gestarum*, XVI, 8, 12: “Como han demostrado pruebas irrefutables, si fue Constantino el primer emperador que despertó el ansia de los que le rodeaban, fue Constancio el que los cebó con todos los bienes de las provincias”.

obispos; Osio no fue por tanto el único⁶⁰⁴. Por otro lado, el Credo de *Sirmium* era una opción moderada, que perseguía el consenso en la afirmación de la unicidad divina y descartaba el uso de vocablos no presentes en la Biblia (*homoousios* y *homoiousios*), pero sin condenarlos, solo aconsejando no predicar sobre tal materia “porque sobrepasa el entendimiento humano”; igualmente, su parte más polémica, el Padre es mayor que el Hijo, se puede justificar no solo por referencias bíblicas, sino de forma similar al modo en que lo hizo el propio Osio en *Serdica*: “el Padre es mayor... por el mismo nombre de Padre”, por lo que su “claudicación” en *Sirmium* “más parece una corrección doctrinal de tendencia subordinacionista, quizá fruto de su experiencia en fracasos, en pro de la unidad eclesiástica”⁶⁰⁵. Y, por último, Osio pudo advertir claramente, tras la defección en masa del episcopado occidental y sus sedes más importantes, Roma entre ellas, que ya no resultaba posible una Iglesia con plena autonomía y que su unidad solo era factible bajo el amparo del Estado, por lo que su “claudicación” no tuvo por qué ser necesariamente una concesión forzada, cuando además, el emperador Constancio II, por su parte, estaba convencido de que el cristianismo era el sostén del Estado⁶⁰⁶. El atractivo de una Iglesia en concordia bajo un emperador cristiano puede explicar el abandono de las posturas nicetistas por una mayoría de obispos occidentales.

Pero tampoco podemos olvidar el testimonio de Atanasio: “... cuando Osio iba a morir, como si quisiera poner todo en orden, dio testimonio de la violencia, anatematizó la herejía arriana y recomendó que nadie la aceptase”⁶⁰⁷.

⁶⁰⁴ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, p. 101.

⁶⁰⁵ *Id.*, p. 102.

⁶⁰⁶ *Ibidem* y n. 28: “Así lo dejó plasmado en una de sus últimas leyes: “el Estado se mantiene más por las prácticas religiosas que por el cumplimiento de cargos públicos y el trabajo o el sudor de los cuerpos” (*CTh.* 16, 2, 16, del 361). Por eso no todos los cristianos guardaron un mal recuerdo de Constancio. Agustín, por ejemplo, lo alaba abiertamente porque, asegura, en el conflicto donatista “favoreció la verdad” (*Ep.* 195, 2, 10).

⁶⁰⁷ ATANASIO, *Historia de los arrianos*, 45, 5. Cf., A. SÁEZ GUTIÉRREZ, “Osio y los acontecimientos en torno a Sirmio”, en A. J. REYES (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba, Actas del Congreso Internacional*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 475-515.

Este párrafo hace que algunos investigadores consideren la posibilidad de que Osio, además de no consentir en condenar a Atanasio, tampoco firmase la fórmula semiarriana en *Sirmium*. Al tratar, a continuación, sobre los últimos días y la muerte de Osio, expondremos un interesante planteamiento de A. Ventura que va en apoyo de esta opción (*proximam sectionem*).

3.3.10 Últimos días y muerte de Osio

Resulta difícil precisar si, tras el Concilio de *Sirmium*, Osio regresó a *Corduba* o no. Filostorgio afirma que: “Una vez que firmaron, Osio volvió a su parroquia⁶⁰⁸, Córdoba de Hispania, y gobernó la sede...”⁶⁰⁹. En el mismo sentido se manifiesta, tras *Sirmium*, el *Libellus precum*: “... Osio... Asustado por las amenazas y temeroso de sufrir el exilio y la proscripción, dado que era anciano y rico, tiende su mano a la impiedad y, al cabo de tantos años, prevarica contra la fe. Regresa a las Hispanias con una autoridad mayor, al haber recibido del emperador un mandato terrible: será enviado al exilio cualquier obispo que no quiera entrar en comunión con Osio, que se había convertido en un prevaricador”⁶¹⁰. Otras fuentes, afirman que Osio murió desterrado. Así, en la *Vida griega de Osio*: “Murió en el destierro, realizando muchos milagros incluso después de su muerte. Señor, por la intercesión de nuestro padre Osio, de hermosa vejez, que brilló en el episcopado, y de los confesores que están con él, libranos de todo daño herético...”⁶¹¹. En el *Synaxarium Constantinopolitanum*, refiriéndose a Osio se dice: “... fue

⁶⁰⁸ J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 205, n. 33: en la segunda mitad del siglo IV, el término “parroquia” (*parochia*, *parocia*, *paroecia*) define al territorio episcopal que después pasó a llamarse “diócesis” (*dioecesis*). Cf., P. DE LABRIOLLE, “Paroecia”, *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 3/4, pp. 201 y ss. E. HATCH, “Parish”, en W. SMITH, S. CHEETAN (eds.), *Dictionary of Christian Antiquities* II, Londres, 1880, p. 1554.

⁶⁰⁹ FILOSTORGIO, *Historia eclesiástica*, IV, 3, 3.

⁶¹⁰ MARCELO Y FAUSTINO, *Libellus precum*, 32, 41, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 579. En cuanto a la valoración del *Libellus precum*, *vid. supra*, pp. 81 y ss.

⁶¹¹ *Vida griega de Osio*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 831.

enviado al exilio y, después de soportar muchas penalidades en el destierro, murió”.⁶¹² Y en el Menologio del emperador Basilio: “Finalmente, por mantener la fe ortodoxa, el emperador arriano Constancio lo envió al exilio junto con otros muchos obispos por haber mantenido la fe ortodoxa. Y después de sufrir muchas tribulaciones en el destierro y de soportar muchísimas pruebas, salió alegre de este mundo hacia Dios, por el cual había luchado”⁶¹³.

Como puede apreciarse, la cuestión de dónde y cuándo murió Osio, sigue siendo un punto oscuro en su ya oscura biografía. De todas maneras, los testimonios citados de Filostorgio, historiador eclesiástico de tendencia arriana, y del *Libellus precum*, de los luciferianos Marceino y Faustino, no son considerados válidos, o solo en parte y con muchas cautelas, por las crítica especializada, por lo que todo indica que debemos descartar la posibilidad de que Osio regresase a *Corduba* tras *Sirmium*, como tales documentos afirman, y que consiguientemente falleciese aquí⁶¹⁴. Más fiables resultan en este sentido las noticias que nos proporcionan las fuentes griegas de los siglos IX y X citadas –Vida griega de Osio, *Synaxarium Constantinopolitanum* y Menologio del emperador Basilio–, según las cuales Osio murió en el destierro, posiblemente en *Sirmium*.

Pero, analizado cual pudo ser el dónde, veamos el cuándo de la muerte del obispo de *Corduba*. J. Gómez Bravo, autor de siglo XVIII a cuya obra, *Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su Iglesia Catedral y Obispado*⁶¹⁵ nos hemos referido en diversas ocasiones (*vid. supra*, pp. 124 y ss.), concluye sus cálculos acerca de la posible fecha de la muerte del

⁶¹² *Synaxarium Constantinopolitanum*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 837.

⁶¹³ *Menologio del emperador Basilio*, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 843.

⁶¹⁴ En cuanto al relato del *Libellus precum* sobre el enfrentamiento de Osio con Gregorio, obispo de Elvira, y la muerte de Osio como castigo divino por perseguirlo, solo cabe decir que se trata de un producto de la imaginación de los autores del citado documento, más concretamente de la inventiva del presbítero luciferiano Marcelino.

⁶¹⁵ J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su Iglesia Catedral y Obispado*, Córdoba, (1^a ed. 1739), 2^a ed. 1778 (la que hemos consultado).

obispo *cordubensis* en que: “... *Osio murió de ciento y un años, despues del mes de Junio del año trescientos cinquenta y siete, en que Constancio pudo estar en Sirmio. [...] ... Osio no volvió à Cordoba, ni pudo morir en ella...*”⁶¹⁶. También apunta esa fecha M. Menéndez Pelayo: “Y es lo cierto que Osio murió el mismo año 357 a la edad de 101 años, después de haber sido azotado y atormentado por los verdugos de Constancio, conforme testifica Sócrates Escolástico (Lib. II, capítulo XXXI). [...] Constancio salió de Roma para Sirmio el día 4 de las calendas de Junio de 357. Allí atormentó a Osio para que consintiese en la comunicación con Ursacio y Valente. Osio murió dentro del mismo año 357, según San Atanasio, y el día 27 de Agosto, como afirma el *Menologio* griego”⁶¹⁷. V. C. de Clercq sitúa la muerte de Osio entre 357 y 358⁶¹⁸. R. Molina considera que: “Sabemos tan poco de la fecha y lugar de la muerte de Osio como de su nacimiento. Y como sobre aquél abundan también las hipótesis más dispares. Mientras que unos creen que quedó un año en Sirmio y otros que fue llevado bajo vigilancia a la Corte, el *Menologio* Griego, dice que murió en el destierro. Es muy posible que la muerte le sorprendiera en el camino, de regresó a España; No faltan sin embargo referencias a su vuelta a Córdoba. [...] Basándonos en el testimonio de Athanasio (*Historia Arianorum*) parece aceptable como fecha de su muerte el verano del 358. Baronius cree que ocurrió en el año 360. El nombramiento de Higinio como sucesor de Osio en el año 359, permitió a otros fechar su muerte en la primavera de dicho año. Del 357 al 358 la sitúa De Clercq. Nosotros consideramos aceptable la hipótesis de Yaben, el cual basándose en Amiano Marcelino, deduce que estando Constancio en Roma, el 29 de abril del 357 y desde allí fue a Sirmio, donde se entrevistó con Osio, la entrevista tuvo que celebrarse en junio de aquel año y no antes. Por Athanasio sabemos que Osio estuvo en Sirmio alrededor de un año, luego Osio no abandonó aquella ciudad hasta bien entrado el año 358,

⁶¹⁶ *Id.*, p. 52; todo el desarrollo de la argumentación y cálculos de J. Gómez Bravo, en *Id.*, pp. 47-52.

⁶¹⁷ M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid., 1880, Tomo I, pp. 70 y 73.

⁶¹⁸ V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova... op. cit.*, pp. 454-455.

fecha en que debió morir”⁶¹⁹. Por último, J. J. Ayán, M. Crespo, J. Polo y P. González, en su excelente trabajo de compilación de las fuentes literarias referidas a Osio, no definen este punto.

Por nuestra parte, estimamos acertada la conclusión a que llega A. Ventura⁶²⁰ acerca del lugar y fecha de la muerte de Osio. Tras analizar las fuentes literarias que informan al respecto, fija su atención en un texto de la *Historia Arianorum ad Monachos* (45, 5) de Atanasio de Alejandría, en donde se sugiere que en el momento de su redacción, hacia la primera mitad de 358, Osio ya había muerto⁶²¹: “Pues ha llevado a cabo (Constancio) tal violencia contra el anciano (Osio) y lo ha oprimido tanto que, violentado, a trancas y barrancas entró en comunión con Valente, Ursacio y su entorno, pero no firmó contra Atanasio. Pero el anciano ni siquiera así se despreocupó, porque, cuando iba a morir, como si quisiera poner todo en orden, dio testimonio de la violencia, anatamizó la herejía arriana y recomendó que nadie la aceptara”⁶²². Y a continuación, A. Ventura cita otro texto, del mismo Atanasio, escrito algunos meses antes que el anterior y en el que se narra lo acontecido en *Sirmium* en 357⁶²³: “A pesar de todo, contra él también se han atrevido, porque él, conociendo las calumnias que levantan por su impiedad, no suscribió las maquinaciones urdidas contra nosotros. Si, finalmente, por los muchos golpes que dirigieron sin medida contra él y las intrigas contra sus parientes, cedió ante ellos un tiempo, siendo anciano y débil corporalmente...”⁶²⁴. Y, a tenor del contenido de este pasaje, se hace una pregunta: ¿Quiénes eran esos parientes de Osio, que presumiblemente se encontrarían en *Corduba* y en qué

⁶¹⁹ R. MOLINA, “Osio de Córdoba y... *op. cit.*, pp. 56-57.

⁶²⁰ A. VENTURA, “Sobre la fecha y lugar de muerte del obispo Osio. Una hipótesis a la luz del Libro IX, 42 del *Codex Theodosianus*”, en A. J. REYES (ed.), *El Siglo de Osio de Córdoba*, Actas del Congreso Internacional, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 595-608, *passim*.

⁶²¹ *Id.*, p. 597.

⁶²² J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 491.

⁶²³ A. VENTURA, “Sobre la fecha y lugar de... *op. cit.*, p. 597.

⁶²⁴ ATANASIO, *Apología de su huida*, 5, 2-3, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 468-469.

consistió la conspiración contra ellos? Después de lógicas reflexiones, concluye A. Ventura que los citados parientes debían ser con bastante probabilidad sobrinos de Osio, hijos de la única hermana que parece ser tuvo, la cual, en tal caso, no debió seguir las recomendaciones que en la epístola a ella dirigida –*De laude virginitatis epistolam*–, le hacía su hermano (*vid. supra* pp. 135-136)⁶²⁵. Por otra parte, indica que, en cuanto al tenor de las intrigas contra estos parientes, la clave puede estar en la afirmación de Isidoro de Sevilla de que Osio era rico y en *Sirmium* temía sufrir el destierro o la confiscación de sus bienes⁶²⁶. Más allá de la mayor o menor veracidad de las diversas afirmaciones que sobre Osio hace Isidoro en el referido texto⁶²⁷, las referencias a su posible riqueza nos parecen razonables, pues, como apunta A. Ventura, Osio, por su cuna, educación y formación, propias de su más que probable pertenencia a una familia de *honestiores*, y por su dilatada presencia en la corte de Constantino, como *consistorianus* imperial, fuente de beneficios y *largitiones*, de carácter fundiario en ocasiones, debió poseer muy posiblemente importantes bienes personales⁶²⁸. Parece claro, pues, estima A.

⁶²⁵ ISIDORO DE SEVILLA, *De viris illustribus*, 1 (*recensio brevis*). A. VENTURA, “Sobre la fecha y lugar de... *op. cit.*, pp. 597-598.

⁶²⁶ A. VENTURA, “Sobre la fecha y lugar de... *op. cit.*, p. 598. ISIDORO DE SEVILLA, *De viris illustribus*, 7 (*recensio longa*): “Pero después de una larga vejez, es decir, después de los ciento un años, cambió en el mismo fin de la vida alejándose de lo permitido por la fe y sucumbió a la lanza de la serpiente. Acusado por el emperador Constancio, asustado por las amenazas y temiendo sufrir la pérdida de sus bienes o el exilio, siendo anciano y rico, consintió allí mismo la impiedad arriana y, llevado por la rabia de la impiedad, condenó el término *homoousios* que tenía que seguirse en las demás Iglesias, según él había enseñado junto a los Santos Padres. Su vida, tal como mereció, tuvo inmediatamente un fin cruel”, en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p.793.

⁶²⁷ A la hora de valorar los testimonios de Isidoro de Sevilla sobre Osio, hemos de tener en cuenta que la mayoría de los mismos están recogidos, sin más, es decir, sin ningún tipo de consideración crítica, de las páginas del *Libellus precum*, obra que no cabe duda hay que manejar con cautela, según manifestamos ya en distintas ocasiones.

⁶²⁸ A. VENTURA, “Sobre la fecha y lugar de... *op. cit.*, pp. 598-599: “Sabemos de otros obispos reclutados entre los notables, la élite social y económica. Es el caso de San Ambrosio, obispo de Milán, quien previamente había sido alto funcionario imperial: gobernador de la *Aemilia et Liguria*. O del obispo *Phileas* de *Thmuis*, Egipto, poseedor de bienes tan

Ventura, “que la conspiración contra los parientes de Osio bien pudo estar relacionada con el acceso hereditario a sus bienes; o mejor dicho, con la posibilidad de no poder acceder a ellos, si fuesen confiscados por el emperador (*damnatio bonorum*)”⁶²⁹.

Ahora bien, desde esta perspectiva y en relación con los acontecimientos de *Sirmium*, resulta clarificador para A. Ventura el análisis del libro IX, 42 del *Codex Theodosianus*, titulado *De bonis proscriptorum seu damnatorum*. En principio, toma en consideración la constitución *CTh. 9. 4. 2*: “*Imp. Constantius a. et Iulianus caes. Ad populum. Si quem forte gladius ultor adflixerit aliave quaelibet vitam adimens poena consumpserit, usque ad tertium gradum generis copulationis eiusdem successio deferatur fisco penitus quiescente, ut accipiat hereditatem, qui eam iure civil vel praetorio poterat vindicare, de numero videlicet personarum, quas legis huius excepit auctoritas, sed ita, ut alia sit condicio damnatorum ex crimine maiestatis aut magicae. In his enim, etiamsi liberos damnatus habeat vel parentes, non condentes poenam, sed relinquentes antiquam, fisco fieri locum praecipimus. Dat. VIII id. mart. Mediolano Constantio a. VIII et Iuliano caes. cons.*” Traducción de A. Ventura de esta ley general promulgada por Constancio II, en *Mediolanum* el 8 de marzo de 356: “Si por un caso la espada vengadora debe ejecutar una persona o cualquier otra pena acaba por eliminar su vida, la sucesión de los bienes de la persona antes mencionada se otorga a los herederos, tan alejados como el tercer grado de relación familiar, sin interferencias por parte del fisco, por lo que la persona puede recibir la herencia si la reclama por la ley civil o pretoriana y si pertenece a la clase de personas, por supuesto, que están capacitados por la autoridad de la ley. De otra forma se procederá con las

considerables como para mantener a toda una ciudad”, *Id.*, p. 599, n. 18: *cf.* C. LEPELLEY, “Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique”, en *L’Évêque dans la cité du IV^e au V^e siècles. Image et autorité.* (Coll. École Française de Rome, 248), Roma, 1998, pp. 19-20. *Id.*, p. 599: “Las frecuentes aspiraciones al obispado por parte de los ricos honestiores se deduce de las disposiciones para regular su acceso contenidas en el canon 8 del concilio de Sárdica. Y que muchos obispos tenían posesiones repartidas por varias regiones distintas a su propia diócesis se deduce del canon 10 del mismo sínodo”.

⁶²⁹ A. VENTURA, “Sobre la fecha y lugar de... *op. cit.*, p. 599.

personas que son condenados por delitos de traición a la patria o de magia. Porque en estos casos, nosotros no establecemos una nueva pena, sino que mantenemos la ya establecida sin cambios, de modo que, a pesar de que dichos condenados tengan hijos o padres, la puerta está abierta para las reclamaciones de la herencia por parte del fisco.”

Ventura destaca varios aspectos a comentar de esta ley. Se trata de una *Lex* con carácter general, pues se dirige “*ad populum*”, por tanto válida en todo el Imperio; como afirma J. L. Cañizar, “... desde los tiempos de Constantino *populus* parece referirse a todos los habitantes, y no únicamente a los que moran en Roma”⁶³⁰ y Constancio II como emperador único, emite 6 leyes “*ad populum*”. Las constituciones del año 357 “*ad populum*”, lejos de proteger, formulan amenazas para los infractores: v. g. *CTh.* 9.16.4 y 9. 16. 5⁶³¹. En ella se concede un beneficio a la población, de tal forma que los herederos hasta el tercer grado cognaticio de los condenados a muerte, o de los condenados a otras penas menores (*deportatio* o *relegato*, *metalla*, etc.), si muriesen en su cumplimiento, podían acceder a heredar sus bienes, excepto en los casos de reos ejecutados por alta traición o magia⁶³².

Si, tal como antes se dijo, los posibles herederos de Osio deberían ser con bastante probabilidad sus sobrinos, presentarían de cara a la *successio* de su tío la misma casuística que se contempla en la *Lex* analizada, y, dado que ésta fue promulgada en *Mediolanum* en 365, piensa A. Ventura que es posible que constituya una de las amenazas con que Constancio II presionó a Osio, al cual pudo haber acusado de *lesa maiestas* o de magia, como repuesta a la valiente carta ya mencionada (*vid. supra* pp. 163-167) que el obispo dirigió al emperador un año antes, en 355⁶³³.

⁶³⁰ Cf. J. L. CAÑIZAR PALACIOS, *Propaganda y Codex Theodosianus*, Madrid, 2005, p. 60.

⁶³¹ *Id.*, pp. 66-67.

⁶³² A. VENTURA, “Sobre la fecha y lugar de... *op. cit.*, pp. 600-601 y n. 22: *copulatio* equivale a matrimonio.

⁶³³ *Id.*, pp. 601-602 y n. 24: M. VALLEJO, “De exilios y exiliados béticos”, en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, IV: Historia Antigua*, Córdoba, 2003, pp. 302-304. Según V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova... op. cit.*, pp. 454-455: en 355, Osio fue llamado a la

Apenas diecisiete meses después de esta Ley, el 28 de agosto de 357, se promulgó la constitución *CTh.* 9. 42. 3, dirigida al gobernador de *Baetica*: “*Idem a. et caes. Caelestino consulari Baeticae. Ubi aliquis pro qualitate criminis vivendi sententiam passus fisco fecerit locum, super occupandis rebus eius statim officium procuratoris patrimonii litteris tuis conveniatur, ut eadem corpora fisci viribus vindicentur et protinus super occupatione eorum scriptis competentibus intimetur. Dat. V. kal. septemb. Constantio a. VIII et Iuliano caes. II cons.*”. “ El mismo Augusto y César a Celestino, consular de la Bética. Cuando cualquier persona a causa de la naturaleza de su crimen sufre la pena de muerte y por lo tanto un camino se abre para las demandas de fisco, daréis inmediatamente aviso por carta a la oficina del procurador de nuestro patrimonio relativo a la toma de la propiedad, con el fin de que dichos bienes puedan ser reivindicados para los recursos del fisco. La toma de esta propiedad se pondrá en conocimiento inmediato mediante documentos adecuados. Dada el día 5 antes de las calendas de septiembre del año en que fueron cónsules Constancio Augusto por novena vez y Juliano César por segunda”⁶³⁴. Para A. Ventura esta constitución “es extremadamente extraña, anormal y, por eso mismo, significativa a efectos de nuestra investigación, por los siguientes motivos:

a) Se trata de un edicto, o sea, de un mandato directo del emperador Constancio a uno de sus funcionarios, en este caso a *Q. Attius Granius Caelestinus*⁶³⁵, *consularis Baeticae*. Por lo tanto tiene un rango jurídico menor que la anterior y un ámbito de aplicación territorial concreto: la Bética. [...]

b) El edicto debió afectar a un caso particular de esta provincia, de donde sería oriundo algún condenado, o radicarían sus bienes, acerca de los que Constancio ordena que pasen a manos del *fiscus*. Y muy importante, se trata de una decisión directa, espontánea, de Constancio, y no la respuesta a una consulta previa al respecto del gobernador

corte de *Mediolanum* por Constancio II, pero, al no plegarse a sus pretensiones, desde allí lo envió al destierro en *Sirmium*, donde estuvo retenido un año, custodiado por los arrianos.

⁶³⁴ Traducción de A. VENTURA, “Sobre la fecha y lugar de... *op. cit.*, p. 602.

⁶³⁵ *CIL* II, 1972.

(*rescripto*), habida cuenta de que el *Codex Theodosianus* no compila *rescripta*, solo *edicta* y *leges generales*⁶³⁶. Y lo que resulta más extraño es que dicha orden contradice flagrantemente la ley general promulgada apenas un año y medio antes⁶³⁷. Los herederos de dicho condenado bético no pudieron acceder a los bienes, que fueron inmediatamente confiscados, en contra de las disposiciones de 9. 42. 2.

c) El noveno consulado de Constancio y el segundo de Juliano, año de promulgación del mandato, corresponde al 357. La fecha calendárica corresponde al 28 de agosto. En esa fecha Osio se encuentra, retenido, en Sirmio. Y el emperador Constancio probablemente se encuentra también en dicha ciudad, aunque no se haya consignado el lugar de emisión del edicto en el *Codex*⁶³⁸. [...] En octubre de 357 tenemos testimonios que confirman que ya se halla en Sirmio, donde pasa el invierno hasta inicios del 358. De manera que a finales de agosto ambos protagonistas, Osio y Constancio, están en Sirmio o sus alrededores.

d) Pero, verdaderamente significativa, a nuestro juicio, es la fecha calendárica de promulgación del mandato: el 28 de agosto del 357. Y es que ese día justo es el día después de la conmemoración del fallecimiento de San Osio que la tradición ortodoxa griega ha transmitido en los *menologia* y *sinaxaria*. A tales documentos se añade otro, fundamental para el conocimiento de la liturgia Constantinopolitana de tipo catedralicio entre los siglos IX y XI: el así

⁶³⁶ Cf. J. L. CAÑIZAR PALACIOS, *Propaganda y... op. cit.*, pp. 6 y 76-77.

⁶³⁷ A. VENTURA, "Sobre la fecha y lugar de... *op. cit.*", p. 603 y n. 28: No cabe pensar en que la contradicción obedezca a un error de la cancillería imperial, ni del *Magister Officiorum*, responsable de la misma, ni de sus subordinados los *Magistri Memoriae, Epistularum et Libellorum*. La palabra del emperador era ley, por lo que los *scrinia* era muy cuidadosos en su consignación. Además, si se hubiese producido un error, se habría subsanado o la constitución no se habría recogido en el *Codex Theodosiano*. Por lo tanto, la contradicción entre ambas constituciones es producto de la voluntad del emperador.

⁶³⁸ El itinerario de Constancio ese año (357) ha sido establecido perfectamente por T. D. BARNES, *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire*, Harvard, 1993, pp. 221-223.

llamado *Typikón* de la “gran iglesia”⁶³⁹. [...] Se ha transmitido en dos manuscritos: *Patmos* 266 [...] y *Gerusalemme Haghios Stauros* 40 [...]. En el primero la conmemoración de San Osio se ubica el día 28 de agosto; en el segundo el 27 de agosto. Esta última fecha debe ser la oficial bizantina, como lo confirma el sinaxario Constantinopolitano. [...] Estos son los dos documentos más antiguos que citan a San Osio en el santoral bizantino, y su muerte el 27 de agosto. Y tanto la vida de Osio como el sinaxario Constantinopolitano y el menologio de Basilio II indican que aquel murió en el exilio⁶⁴⁰.

En síntesis, contamos con una decisión de Constancio II, tomada en *Pannonia*, probablemente en la ciudad de *Sirmium*, que afectó a un condenado bético y a sus herederos, en virtud de la cual el emperador anula o corrige, impulsiva y precipitadamente, una *Lex* de carácter general promulgada por él mismo apenas año y medio antes. Ante esta circunstancia A. Ventura afirma: “Creo que solo la muerte de Osio en Sirmio, disgustando con su actitud al emperador al final de sus días, explica esta anómala constitución imperial. [...] De ser así, se aclararían varios aspectos de los últimos días del obispo cordobés:

1º) Osio murió el 27 de agosto del 357 en *Sirmium*: o sea, en el exilio...

2º) Osio no se plegó a las solicitudes imperiales: no condenó a Atanasio, como dice él mismo en la Apología de la huida y además, “próximo a morir, declaró como testamento que había sido forzado y anatematizó la herejía arriana y exhortó a que nadie la aceptara”. De haberse plegado a los designios de Constancio, no se explicaría de ningún modo el castigo de la *damnatio bonorum*. Ni tampoco se

⁶³⁹ Cf. J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église: Le cycle des douze mois*, Roma, 1962. A. VENTURA, “Sobre la fecha y lugar de... *op. cit.*”, p. 605: colección de noticias hagiográficas para cada día del año. Consta de dos manuscritos, *Patmos* 266 y *Gerusalemme Haghios Stauros* 40; en el primero la conmemoración de Osio se establece el 28 de agosto, en el segundo el 27 de agosto, fecha esta última oficial bizantina, como indica el sinaxario Constantinopolitano. En el santoral bizantino Osio murió en el exilio y el 27 de agosto.

⁶⁴⁰ A. VENTURA, “Sobre la fecha y lugar de... *op. cit.*”, pp. 602-605.

comprendería esta peculiarísima constitución 9. 42. 3, contradictoria con la norma general de 9. 42. 2.

3º) Los parientes de Osio debían serlo en tercer grado cognaticio: es decir, sobrinos, hijos de su única hermana conocida. [...] Por último, cabe la posibilidad de que Osio tuviera propiedades en Italia o en Roma, además de las radicadas en la Bética, y esta constitución hubiera servido para apoderarse de todos los bienes del anciano, fallecido apenas 4 meses antes⁶⁴¹.

Como apuntábamos al iniciar la exposición de la bien argumentada hipótesis de A. Ventura, nos parecen convincentes las conclusiones a que llega en lo concerniente a la fecha y lugar de fallecimiento de Osio, 27 de agosto de 357 en *Sirmium*. No tanto podemos decir sobre la deducción de que Osio se negó a firmar la fórmula semiarriana. Hemos podido comprobar que las fuentes que nos informan al respecto son insistentes en el sentido de que sí firmó, aunque después, próximo a morir, se retractara. Desde luego, es muy lógica la afirmación de su “no firma”, como explicación de la penalización a que somete Constancio II a los parientes herederos de Osio, y puede que ese fuera el caso. Pero pensamos que, quizá, tal “ensañamiento” con ellos no tuvo por qué obedecer necesariamente a esa razón. Creemos que la figura de Osio, aún habiendo podido firmar la fórmula semiarriana en *Sirmium* y retractarse antes de fallecer, una vez muerto, siguió gozando de un destacado predicamento en el mundo cristiano en general, una estima más allá de las disputas cristológicas y ejemplo de ello es la consideración de santo que alcanzó en la Iglesia ortodoxa oriental. Por tanto, quizá debiéramos contemplar la posibilidad de que el emperador pretendiese, a modo de “*damnatio memoriae*” sobre tan destacado personaje episcopal –principal y declarado enemigo del cesaropapismo arriano de Constancio II–, borrar toda huella del mismo y, muy especialmente, que pretendiese borrar su estela en Occidente, en donde en vida ejerció su labor pastoral y gozó de mayor prestigio: en su sede catedralicia, *Corduba*, también capital de su provincia, *Baetica*, de la que no puede descartarse que hubiese sido metropolitano, en las *Hispaniae*, la *Dioecesis*

⁶⁴¹ *Id.*, pp. 605-608.

Hispaniarum, cuya sede vicarial quizá pudo también haberse instalado en *Corduba*. En este sentido resulta muy significativo a nuestro juicio el hecho de que, tras su muerte, el nombre de Osio fue eliminado radicalmente de los dípticos que rememoraban a los obispos de *Corduba*: *Collectio canonum Frisingensis*⁶⁴² y “ni un solo calendario hispánico hizo mención de él”⁶⁴³. Así como que, por el contrario, fuese considerado, como decíamos, santo en Oriente⁶⁴⁴, lo que creemos no se hubiera producido de no haber firmado la segunda fórmula o fórmula semiarriana en *Sirmium*⁶⁴⁵.

Para finalizar este apartado que hemos dedicado a la figura de Osio y aunque ya hicimos referencia a sus escritos, estimamos oportuno, por la significación que pudiera tener como rasgo de su personalidad, señalar la circunstancia de que no parece que nuestro obispo sintiese especial necesidad o interés en ofrecer a sus contemporáneos o legar a la posteridad una producción escrita. Con certeza respecto a su autoría, solo se han conservado dos cartas, y no integras: una firmada junto a Protógenes de Sárdica y dirigida al papa

⁶⁴² Esta *Collectio* es una de las dos colecciones canónicas que componen el manuscrito *Monacensis lat.* 6243. En ella, entre otras informaciones, se recogen noticias sobre Osio basadas, se dice, en testimonios de Sulpicio Severo, aunque no se encuentran coincidencias entre los textos de éste y los datos de la *Collectio*, a excepción de la constatación de la avanzada edad de Osio en el momento de su defección. Se suele datar a comienzos del siglo VI, aunque no cabe duda de que su autor se basa en otra *Collectio* unos setenta años más antigua. A pesar de presentar abundantes inexactitudes históricas, V. C. de Clercq atribuye total fiabilidad al dato de que el nombre de Osio fue retirado de los dípticos episcopales de *Corduba*, cf. V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova... op. cit.*, pp. 491-493. J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Église en Occident du IIe au IIIe siècle*, Paris, 1985, pp. 131-132. F. MAASEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendland bis zum Ausgange des Mittelalters I*, Gratz, 1870, pp. 957-958. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 648-657.

⁶⁴³ M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España...”, *op. cit.*, p. 211.

⁶⁴⁴ A propósito de su condición de santo, en la Vida griega de Osio se le atribuyen milagros: “Murió en el destierro, realizando muchos milagros incluso después de su muerte”. Cf. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 831.

⁶⁴⁵ Fuentes literarias en donde encontramos juicios de carácter general sobre la figura de Osio en J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 9-10.

Julio⁶⁴⁶ (343) y otra remitida al emperador Constancio II⁶⁴⁷ (355). Muy probablemente sean también de obras suyas el escrito titulado *De interpretatione vestium sacerdotalium quae sunt in Veteri Testamento*, “compuesto con excelente sentido e ingenio”⁶⁴⁸ y la carta *De laude virginitatis*, con bello lenguaje y dirigida a su hermana⁶⁴⁹, pero ninguna ha llegado hasta nosotros sino a través de San Isidoro. Por otro lado, la *Clavis Patrum Latinorum* le atribuye otras dos: la Carta sinodal al papa Julio, obispo de Roma (*Epistula ad Iulium Papam*), que fue enviada por el Concilio de *Serdica* firmada por Osio en primer lugar, como presidente⁶⁵⁰; y los Cánones del mencionado Concilio de *Serdica* (*Ossii sententiae sive canones sanctorum patrum qui Sardicae convenerant*), compuestos en su mayoría por Osio, aunque no todos⁶⁵¹. Nos parece que atribuir estas obras a Osio implica una concepción demasiado amplia de su autoría. Desde esa óptica, también podrían habersele adjudicado las Cartas que el mismo Concilio de *Serdica* envió respectivamente a todas las Iglesias, al emperador Constancio II, a la Iglesia de Alejandría, a los obispos de Egipto y Libia o a las Iglesias de Mareotis⁶⁵².

3.3.11 Epílogo

En su larga vida, con sesenta y dos años de episcopado, Osio desarrolló una extraordinaria actividad de carácter y trascendencia “universal” tanto en el ámbito eclesiástico como en el político, siendo por ello un excepcional testigo de su tiempo. Lástima que no dejara testimonio escrito de los acontecimientos que vivió. Al margen de esto, casi nada sabemos de su vida personal y de los pormenores inherentes al ejercicio de su episcopado en su presumible ciudad natal, *Corduba*.

⁶⁴⁶ *Clavis Patrum Latinorum* 539a.

⁶⁴⁷ *Id.*, 537.

⁶⁴⁸ Cf. ISIDORO, *De viris illustribus*, 5.

⁶⁴⁹ *Id.* 1.

⁶⁵⁰ *Clavis Patrum Latinorum* 538.

⁶⁵¹ *Id.*, 539.

⁶⁵² Cf. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 23-24.

En la vertiente religiosa de su ocupación, sin duda y con diferencia la primordial en su vocación, tuvo ocasión de conocer en toda profundidad los avatares de la época posiblemente más compleja, por definitoria, del cristianismo, de la que fue además obligadamente protagonista privilegiado. Tomó contacto con las diversas variantes del credo cristiano –africana, alejandrina, capadocia, siria...– y debió afrontar los problemas de tipo doctrinal –controversias cristológicas, herejías– y disciplinario –dignificación episcopal– que fueron surgiendo en el devenir de la Iglesia, así como los decisivos y enconados enfrentamientos que de ellos se derivaron⁶⁵³.

En el plano político, le tocó una época convulsa en lo que a las estructuras del Imperio romano se refiere y hubo de bandear, en pos de la unidad eclesíastica en la fe, muchas dificultades consustanciales a la ineludible relación Iglesia-Estado⁶⁵⁴. Una Iglesia que, carente de poder coercitivo (*ius coercionis*), solo era posible mantenerla unida bajo el amparo del Estado; y un Estado en “refundación” necesitado del fundamento ideológico que le aportaba el cristianismo, en sustitución de un paganismo ya ineficaz. Los primeros emperadores cristianos adaptaron a la nueva realidad religiosa la tradición romana del *imperator pontifex maximus*, siendo garantes de la *pax deorum* como “obispos de los de fuera” (Constantino I) o como “obispos de los obispos” (Constancio II); el compromiso político de la Iglesia era, como decíamos, inevitable y así lo comprendió Osio⁶⁵⁵. Pero, a nuestro entender, aunque ocupó importantes posiciones jerárquicas en los aledaños del poder imperial, Osio jamás fue *stricto sensu* un político, fue un eclesiástico empeñado esencialmente en la definición del credo cristiano y en la unidad de su Iglesia. Quizá su empecinamiento en este último aspecto, el de la unidad a toda costa de la Iglesia, fue el poderoso motivo que le llevó a la aceptación de la “fórmula conciliadora” de *Sirmiun* –semiariana o básicamente arriana en su contenido–, cuando sus días estaban próximos a terminar.

⁶⁵³ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “El obispo y la ciudad. Aspectos seculares del poder episcopal en Osio de Córdoba”, en C. GONZÁLEZ, A. PADILLA (EDS.), *Estudios sobre las ciudades de la Bética*, Granada, 2002, p. 149.

⁶⁵⁴ *Ibidem*.

⁶⁵⁵ *Id.*, p. 161.

3.4 Higinio. Luciferianismo y Priscilianismo

Tras morir Osio, Higinio⁶⁵⁶ fue nombrado sucesor como obispo de *Corduba*; aunque las fuentes no informan de la fecha de esta *consecratio episcopalis*, debió ser en 358. El tiempo de Higinio coincidió con dos movimientos importantes en el seno de la Iglesia: el luciferianismo⁶⁵⁷ y el priscilianismo⁶⁵⁸.

En cuanto al primero, que recibe su nombre de Lucifer, obispo de Cagliari, no sabemos con certeza si llegó a constituir un auténtico cisma, es decir, si los luciferianos, en no elevado número y caracterizados por un rigorismo exagerado, llegaron a separarse de la comunión de la Iglesia. De cualquier manera y a pesar de que no se les acusó de ningún error en el dogma, Roma les rechazó decididamente⁶⁵⁹. De ello dan detallada cuenta los ya mencionados Marcelino y Faustino, presbíteros luciferianos, en su también ya citado y analizado *Libellus precum* (383-384; *vid. supra* pp. 120 y ss.). Sobre todo acusan al papa Dámaso de haber ordenado la persecución contra clérigos y fieles de la secta. Entre estas persecuciones, aluden a la que hubieron de padecer los luciferianos en *Hispaniae* hacia 370, destacando la sufrida por el presbítero Vicente, denunciado ante el consular de *Baetica*. Vicente y sus

⁶⁵⁶ J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los obispos de Córdoba...*, *op. cit.*, cap. IV, pp. 54-57. M. NIETO CUMPLIDO., “La Iglesia de Córdoba... *op. cit.*, pp. 28-31.

⁶⁵⁷ Cf. M. SIMONETTI, “Lucifero de Cagliari. Luciferianos”, en *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, vol. II, p. 1321.

⁶⁵⁸ Sobre Prisciliano y el priscilianismo: H. CHADWICK, *Priscilian of Avila*, Oxford, 1976. M^a V. ESCRIBANO, *Iglesia y estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza, 1988; *Id.*, “La disputa priscilianista”, en R. TEJA (ed.), *La Hispania del siglo IV*, Bari, 2002, pp. 205-230.

⁶⁵⁹ Cf. JERÓNIMO, *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*: ML 23, pp. 163-191. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo, Institutum Patristicum Agustinianum (Col. Studia Ephemerides Agustinianum n° 11)*, Roma, 1975, pp. 443-445. E. AZNAR, “San Jerónimo ante las crisis arrianas. La *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*”, *Revista Aragonesa de Teología*, vol. 26, n° 51, 2020, pp. 29-48.

seguidores luciferianos fueron expulsados de la Iglesia y maltratados, algunos incluso muertos. Y como cabecillas de tan cruel proceder señalan a los obispos Lucioso e Higinio⁶⁶⁰.

En relación con el priscilianismo, un texto de Sulpicio Severo⁶⁶¹ informa del momento en que Higinio, obispo de *Corduba*, advirtió a Hidacio, obispo de *Emerita*, del avance del movimiento priscilianista y de la presencia en su provincia (*Lustania*) de dos seguidores de Prisciliano –todavía laico–, los obispos Instancio y Salviano, cuyas sedes episcopales desconocemos. Esta denuncia de Higinio ante Hidacio, que debió tener lugar en 378-379, marca la entrada del priscilianismo en la crónica del siglo IV, aunque no hay duda de que este movimiento había comenzado siglos atrás, pero sin que se hubiese producido reacción oficial en contra⁶⁶².

Dado que el priscilianismo, ya en fase avanzada de su expansión, arraigó en *Gallaecia*, algunos autores le han supuesto un origen gallego, “es probable, pero no nos consta”⁶⁶³. También se ha supuesto que el propio Prisciliano nació en *Gallaecia*, pero tampoco hay suficientes testimonios

⁶⁶⁰ Cf. M. SOTOMAYOR “La Iglesia en la España..., *op. cit.*, p. 221 y n. 99. J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los obispos de Córdoba...*, *op. cit.*, cap. IV, pp. 54-55.

⁶⁶¹ SULPICIO SEVERO, *Chronicorum Libri Duo*, II, 46, 7 y 8: “*Iamque paulatim perfidiae istius tabes pleraque Hispaniae pervaserat, quin et nonnulli episcoporum depravati, inter quos Instantius et Salvianus Priscillianum non solum consensione, sed sub quadam etiam coniuratione susceperant, quod Hyginus, episcopus Cordubensis, ex vicino agens, comperta ad Ydaciū Emeritae sacerdotem referret*”; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 1, pp. 99-105.

⁶⁶² Quizá, fue “la lectura de libros apócrifos en reuniones privadas dirigidas por laicos, el fundamento de la denuncia presentada por Higinio de Córdoba ante Hidacio”: M. V. ESCRIBANO, “El cristianismo marginado. Heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV d. de C.”, en: M. SOTOMAYOR (ed.), *Historia del cristianismo antiguo*, Madrid, 2003, p. 461. Un interesante documento que pudiera atestiguar la presencia en *Baetica* de un priscilianismo temprano: *defixio* cristiana del siglo IV procedente de Fernán Núñez, localidad muy próxima Córdoba, cf. G. FONTANA, “Notas a una oscura inscripción de la Bética (*CIL* II²/5, 510a): una interpretación lingüística y religiosa”, *Veleia*, 36, 2019, pp. 163-182.

⁶⁶³ Cf. M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España..., *op. cit.*, p. 235.

históricos que confirmen dicha circunstancia⁶⁶⁴. Otros especialistas sitúan su nacimiento en zonas más ricas y urbanizadas, como *Baetica* o *Lusitania*, en el seno de cuyas sociedades resulta más fácil entender que pudiera alcanzar el elevado grado de educación y cultura que se le atribuye⁶⁶⁵. Según Sulpicio Severo, Prisciliano procedía de familia noble y muy rica, lo que le había posibilitado lograr un destacado nivel cultural, y lo define como inquieto, agudo, muy erudito, hábil en la dialéctica y en el discurso, además de destacar por su ascetismo: grandes vigiliias y abstinencias, muy parco en el disfrute de los bienes y sin ambición de poder⁶⁶⁶.

⁶⁶⁴ PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Epitoma Chronicon*, 1171: *Monumenta Germaniae Historica* AA IX p. 460, dice: “*Ea tempestate, Priscilianus episcopus de Gallaecia ex Manicheorum et gnosticorum dogmate heresim nominis sui condit*”. La expresión “*episcopus de Gallaecia*” puede referirse a la sede o al lugar de su nacimiento. Cf. R. LÓPEZ, *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico*, Santiago de Compostela, 1966. pp. 74-76. Para M. Sotomayor, cuando Próspero escribe, después de 455, el priscilianismo era ya un fenómeno típicamente gallego. Para C. CARDELLE, “El priscilianismo tras Prisciliano, ¿un movimiento galaico?”, *Habis*, 29, 1998, p. 290: “El priscilianismo se extiende en Galicia después de la muerte de Prisciliano...” (385); HIDACIO (obispo de Chaves), *Chronicon*, 16: *Sources Chrétiennes* 218, p. 108 (hacia 468): el priscilianismo entró en *Galaecia* después de la muerte de Prisciliano.

⁶⁶⁵ Cf. J. VAN WAARDEN, “Priscillian of Avila’s *Liber ad Damasum*, and the inability to handle a conflict”, en A.C. GELJON, R. ROUKEMA, *Violence in Ancient Christianity. Victims and Perpetrators*, Leiden, 2014 p. 133: “Priscillian was an educated layman, probably of senatorial rank, whom we first meet in the 370s in south-western Spain. In Baetica and Lusitania he had gathered a following of laymen and clerics, men and women, who distinguished themselves from mainstream Catholicism by a rigorously ascetic practice with – as far as we can see – gnostic and Manichaean tendencies”. B. VOLLMANN, *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung. Die Quellen. Der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen, St. Ottilien*, 1965. *Id.*, “Priscillianus”, *Pauly Wissowa*, Supl. XIV, 1974. H. CHADWICK, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976.

⁶⁶⁶ Sulpicio Severo, *Chronicorum Libri Duo* II, 46, 3-6: “... *ab his Priscillianus est institutus, familia nobilis, praedives opibus, acer, inquietus, facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus, felix profecto, si non pravo studio corrupisset optimum ingenium; prorsus multa in eo animi et corporis bona cerneret. vigilare multum, famem ac sitim ferre poterat, habendi minime cupidus, utendi parcissimus, sed idem vanissimus et plus iusto inflator profanarum rerum scientia; quin et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse creditum est. is ubi doctrinam exitiabilem aggressus est, multos*

Por otro lado, hay autores que consideran que el priscilianismo tuvo su origen en *Corduba* durante el episcopado de Osio. Existen algunos argumentos que permiten señalar a *Corduba* como lugar en donde dio comienzo el movimiento priscilianista o, al menos, como uno de sus primeros focos. V. de Clercq y M. Nieto mantienen esa hipótesis y parten para ello del ya mencionado testimonio de época posnicensa (325-342) sobre la disputa entre Osio y Marcos de Menfis –probable maestro de Prisciliano– en *Corduba* y la dura actitud que el primero mostró con el segundo, lo que le valió la condena expresada en la *Carta sinodal de los obispos orientales reunidos en Sérдика*, 27, 6 (*vid. supra*, p. 157 y n. 556). Igualmente, los citados autores esgrimen en apoyo de su planteamiento que en el primer Tratado Priscilianista⁶⁶⁷ se afirma que la primera Apología escrita en defensa del movimiento fue obra del retórico Tiberiano, a quien Jerónimo califica de *baeticus*⁶⁶⁸. Y, como ya vimos, es un dato constatado que la primera alarma oficial contra el priscilianismo

nobilium pluresque populares auctoritate persuadendi et arte blandiendi allicuit in societatem, ad hoc mulieres novarum rerum cupidae, fluxa fide et ad omnia curioso ingenio, catervatim ad eum confluebant; quippe humilitatis speciem ore et habitu praetendens honorem sui et reverentiam cunctis iniecerat". *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)* 1, pp. 99-105.

⁶⁶⁷ Cf. M. J. CRESPO LOSADA (ed. y trad.), *Prisciliano de Ávila. Tratados*, Tratado I (*Liber Apologeticus*) Madrid, 2017, pp. 61 y ss.

⁶⁶⁸ En *Corduba* había una afamada escuela de retórica y recibió en el siglo IV el título de *facunda*; SIDONIO APOLINAR, *Carmina*, 9, 230: *Non quod Corduba praepotens alumnus facundum ciet, hic putens legendum. Quorum unus colit hispidum Platona, incassumque suum monet Neronen. Orchestrā quatit alter Euripidis, pictum faecibus Aeschylon secutus...*". JERÓNIMO, *De Viris Illustribus*, III, 121: *Tiberianus, Baeticus, scripsit pro suspicione, qua cum Priscilliano accusabatur haereseos, apologeticum tumentis compositoque sermone; sed post suorum caedem, taedio victus exsilii, mutavit propositum, et juxta sanctam Scripturam, canis reversus ad vomitum suum (Prov. XVI, 11; II Petr., II, 22), filiam, devotam Christo virginem, matrimonio copulavit. Cf. F. J. LOMAS, "Panorama cultural y espiritual de la Bética en el siglo IV", *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía (Córdoba, 1988)* vol. 2, Córdoba, 1993, p. 273. R. SERRANO, *La conflictividad social en la Tardoantigüedad: un análisis sociológico y lexicológico. Estudio sobre los principales conflictos del Occidente tardorromano: bagaudas, circunceliones y priscilianistas*. Tesis Doctoral, Univ. Complutense, Madrid, 2017, pp. 141-174. V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova... op. cit.*, pp. 304-307. M. NIETO CUMPLIDO, "La Iglesia de Córdoba... op. cit.", pp. 28-29.*

partió de *Corduba* hacia *Emerita* (*vid. supra* p. 187), lo que para M. Sotomayor es un hecho histórico cierto y un indicio no despreciable a favor del origen no gallego de Prisciliano y el priscilianismo⁶⁶⁹.

Durante siglos, para el conocimiento de las ideas de Prisciliano solo se contó con unos pocos y breves textos de su autoría o de alguno de sus seguidores, mientras que abundaban los escritos conservados de sus enemigos. Pero en 1885 J. Schepss encontró en la biblioteca de la Universidad de Wurzburg un códice del siglo V con once opúsculos anónimos, y, tras analizarlos, concluyó que tenían que ser necesariamente obra de Prisciliano⁶⁷⁰. A partir de este hallazgo, se ha tratado de definir con más precisión, aunque quedan por resolver no pocos aspectos de difícil interpretación⁶⁷¹, la realidad del movimiento priscilianista. Sin embargo, hemos de hacer hincapié en que no todos los especialistas aceptan el criterio de J. Schepss de atribuir a Prisciliano la autoría de estos once opúsculos. En general la valoración mayoritaria es que algunos son obra de Prisciliano o de priscilianistas y otros no, como vemos la

⁶⁶⁹ Cf. M. SOTOMAYOR “La Iglesia en la España..., *op. cit.*, p. 236.

⁶⁷⁰ Cf. M. MÉNDEZ BEJARANO, *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*, cap. III: Época cristiano-romana, p. 16: “Es el primero de los opúsculos citados el *Liber Apologeticus*, en que Prisciliano rebate el libelo presentado por Itacio en el concilio de Zaragoza. El segundo, el *Liber ad Damasum episcopum*, relación de los sucesos que se desarrollaron desde la clausura del concilio hasta la llegada del autor a Roma, acompañado de una vindicación de su doctrina y conducta. Sigue el *Liber de fide et apocryphis*, en defensa de los libros apócrifos. Los siguientes, menos importantes, son: *Tractatus ad populum I*, *Tractatus ad populum II*, compuestos ambos de pláticas dirigidas al pueblo; *Tractatus Genesis*, *Tractatus Exodi*, no menos enderezados a la propaganda popular; dos tratados sobre los salmos primero y tercero, y la *Benedictio super fideles*, notable por su estilo oratorio, pero sin interés por lo que respecta a la doctrina. Completa este descubrimiento la compilación titulada *Priscilliani in Pauli Apostoli Epistulas* (sic) *Canones a Peregrino Episcopo emendati*. No se sabe quién sería este Peregrino que, según confiesa, expurgó la obra de Prisciliano y le antepuso un breve prefacio, ni hasta dónde logró alterar el primitivo texto. Al lado de tales testimonios, ayúdanos a reconstruir el credo priscilianista los escritos de Orosio y Santo Toribio, pues las noticias de éstos son las que reproducen Sulpicio Severo, San Agustín, San Jerónimo y San León”.

⁶⁷¹ Cf. M. SOTOMAYOR “La Iglesia en la España..., *op. cit.*, p. 236. J. M. RAMOS LOSCERTALES, “Prisciliano. *Gesta Rerum*”, *Emerita* 20, 1952, pp. 11-14.

cuestión aún no está resuelta. No obstante, como acabamos de decir, se utilizan, en buena medida, en el intento de profundizar en el priscilianismo⁶⁷².

En su origen este movimiento parece ser la iniciativa de un grupo de laicos, gente culta y de alto rango social, que mantenían la comunión católica y solo deseaban una renovación de la Iglesia; pero la valoración en profundidad de esta realidad histórica no está exenta de complejidad. Así, la historiografía sobre el tema es bastante controvertida, todavía se sigue analizando el priscilianismo desde ópticas diferentes, quizá en cierto modo complementarias: los que consideran a Prisciliano y seguidores estrictamente herejes; los que los ven como auténticos reformadores religiosos; y, por último, especialmente en la actualidad, los que ven en los priscilianistas a los representantes de los grupos sociales oprimidos por el Estado y la Iglesia que se rebelan en su contra, es decir, entienden el priscilianismo como un movimiento social, no religioso⁶⁷³.

Nosotros seguimos fundamentalmente la valoración que, de Prisciliano y los priscilianistas, hace M. Sotomayor, a nuestro juicio la más equilibrada y acertada⁶⁷⁴. Según este autor, el priscilianismo no fue un movimiento social de base puramente económica, no hay datos históricos en que fundar semejante consideración y sí, en cambio, los hay para comprobar que el interés religioso prevalece en él claramente. En todo caso, podría aceptarse su valoración como movimiento social si entendemos el concepto de social en su sentido más amplio, es decir, comprendiendo los aspectos populares, económicos, políticos, religiosos, culturales y lingüísticos. También hemos de tener en cuenta que los iniciadores conocidos del movimiento no eran precisamente pobres oprimidos, sino un gran latifundista, Prisciliano y dos obispos: Instancio y Salviano, es

⁶⁷² Sobre esta controversia, una excelente síntesis en M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España..., *op. cit.*, pp. 268-272.

⁶⁷³ Cf. M. SOTOMAYOR “La Iglesia en la España..., *op. cit.*, p. 235. Visiones de referencia al respecto: B. VOLMANN, “Priscillianus”: PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* suppl. 1.14, 1974, cols. 485-559; H. CHADWICK, *Priscilian of Ávila*, Oxford, 1976 pp. 45 y ss. A. BARBERO, “El priscilianismo ¿herejía o movimiento social?”, *op. cit.*, pp. 5 y ss.

⁶⁷⁴ Cf. M. SOTOMAYOR “La Iglesia en la España..., *op. cit.*, pp. 257-272.

decir, como ya apuntamos, gente culta, rica y principal. En conexión con esto, cabe decir que en el priscilianismo se observa lo que llama M. Sotomayor una clara tendencia “episcopaliana”⁶⁷⁵, o sea, la inclinación a ocupar los más altos puestos de la jerarquía eclesiástica; como movimiento reformista religioso que sí fue, ataca el lujo y poder jerárquicos, pero, a la vez, se configura como un grupo eclesiásticamente jerarquizado, que pretende contar con cuantos más obispos mejor. En este sentido resulta muy significativa la rápida ordenación de Prisciliano como obispo de Ávila. Otros nobles a los que, gracias a su capacidad persuasiva, consiguió el *episcopus abulensis* atraer a la causa, lograron acceder al episcopado. Significativo fue también el hecho de que entre los obispos católicos los priscilianistas encontraron tanto enemigos encarnizados, como Hidacio de *Emerita*, como otros que, aunque rechazaran su doctrina y prácticas, no mostraron hacia ellos especial animadversión, así Higino de *Corduba*, el primero que los denunció y que después los aceptó tras recibir sus explicaciones, o San Martín de Tours que trató de evitar por todos los medios la ejecución de Prisciliano, o San Ambrosio, que negó la comunión a Itacio por su crueldad con los seguidores del obispo de Ávila.

Prisciliano también atrajo a gente de la clase popular, sobre todo acudían a él “catervas de mujeres”⁶⁷⁶. Tanto con ellos como con los nobles, el priscilianismo se configuró como un movimiento religioso caracterizado, en términos muy generales, por su vocación reformista y actitud rigorista, por su ascetismo cristiano teñido de gnosticismo, por recomendar la austeridad y el abandono de las riquezas, por condenar la esclavitud, por conceder importancia a la mujer y a su activa participación en la vida religiosa y por recomendar el celibato para la vida ascética, aunque sin prohibir el matrimonio de monjes ni clérigos. En cuanto a la enseñanza de su doctrina, hay indicios de que diferenciaban entre iniciados (esotérica) y no iniciados (exotérica)⁶⁷⁷.

⁶⁷⁵ *Id.*, p. 236.

⁶⁷⁶ Sulpicio Severo, *Chronicorum Libri Duo* II, 46.

⁶⁷⁷ M. SOTOMAYOR “La Iglesia en la España..., *op. cit.*, p. 269, n. 139.

Desde un punto de vista doctrinal, al priscilianismo se le pusieron en principio objeciones de orden práctico, como el que celebraran la asamblea al margen de la comunidad, siendo dirigida por seculares y estando en ella presentes las mujeres, o el que usaran libros apócrifos, gnósticos y maniqueos y llevaran a cabo prácticas de magia. Realmente, la base textual de las enseñanzas priscilianistas eran las sagradas Escrituras y los apócrifos, presentados ambos como revelación divina, aunque en el caso de los apócrifos con interpolaciones provenientes de otras doctrinas consideradas heréticas. Un documento de mediados del siglo V nos informa de los considerados entonces como principales “errores de la secta”⁶⁷⁸. Se trata de una carta que Toribio⁶⁷⁹, obispo de Astorga, envía al papa León Magno, en la que expone dichos “errores” en dieciséis capítulos⁶⁸⁰:

- “1) en materia trinitaria, defensa de posiciones de carácter sabeliano⁶⁸¹ y patripasiano⁶⁸²;
- 2) prioridad del Padre sobre el Hijo, de forma similar a los arrianos;
- 3) afirmación del carácter unigénito de Cristo, único nacido de una virgen, siguiendo a Pablo de Samósata y Fotino;

⁶⁷⁸ *Id.*, p. 261.

⁶⁷⁹ ¿402?-476.

⁶⁸⁰ El contenido de la misma se puede reconstruir, parcialmente, a partir de la respuesta enviada por León Magno a Toribio (León Magno, Epístola 15). Cf. J. VILELLA, “La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V”, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, 1994, pp. 465-471. J. CAMPOS, “La epístola antipriscilianista de San León Magno”, *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, Tomo 13, nº 40-42, 1962, pp. 269-308.

⁶⁸¹ El sabelianismo, la doctrina cristiana de Sabelio, heresiarca africano del siglo III, se funda en la creencia en un solo Dios, revelado bajo tres nombres diferentes, y niega, por tanto, el dogma de la Santísima Trinidad.

⁶⁸² Similar al sabelianismo, el patripasianismo (de *pater patris*, padre y *passus*, padecer) es una doctrina cristiana monarquianista, de los siglos II y III, que niega el dogma de la Santísima Trinidad por ser tres manifestaciones de un Ser Divino Único, y considera que fue el mismo Dios Padre quien vino a la Tierra y padeció en la cruz bajo la apariencia del Hijo.

- 4) ayuno en domingo, Navidad y Pascua, en consonancia con los maniqueos y los seguidores de Cerdón y Marción;
- 5) postulación, al igual que algunos filósofos y los maniqueos, de la naturaleza divina del alma, eterna e increada;
- 6) afirmación de que el demonio surgió del caos y la tiniebla, sin que fuera creado por Dios ni fuera bueno originalmente;
- 7) condena, al igual que los maniqueos, del matrimonio y la procreación;
- 8) negación, como los maniqueos, de la resurrección del cuerpo, que es obra del demonio;
- 9) afirmación de que los "hijos de la promesa" (*filios promissionis*) nacen de mujer pero son concebidos por el Espíritu Santo;
- 10) defensa, como muchos herejes, de la caída de las almas y de su encarnación en los diversos cuerpos;
- 11) creencia en que el destino está fijado en los astros;
- 12) convencimiento de que las partes del alma están asignadas a los patriarcas y las del cuerpo a los signos zodiacales;
- 13) sostenimiento de que las escrituras canónicas deben ponerse bajo la advocación de los patriarcas, quienes representan las doce virtudes que operan en la reforma del "hombre interior";
- 14) insistencia en la sumisión del cuerpo a los signos zodiacales;
- 15) falsificación de libros canónicos y utilización de textos apócrifos;
- 16) veneración de las obras de Dictinio⁶⁸³.

En función de estos "errores" presentados por Toribio, testimonio de alto valor histórico, los priscilianistas serían, sin duda alguna, considerados herejes en la primera mitad del siglo V⁶⁸⁴. A Prisciliano y sus seguidores los consideraron herejes muchos escritores que constituyen gran parte de nuestras

⁶⁸³ J. VILELLA, "La correspondencia entre los obispos hispanos...", *op. cit.*, pp. 468-469.

⁶⁸⁴ M. SOTOMAYOR "La Iglesia en la España...", *op. cit.*, pp. 261 y ss.

fuentes informativas, además de Toribio de Astorga, Sulpicio Severo, San Jerónimo, San Ambrosio, San Agustín, Inocencio I, Orosio, Zósimo, Próspero de Aquitania, San Vicente de Lerins, León I, Hidacio de Chaves, Vigilio papa, Gregorio Magno o San Isidoro, entre otros⁶⁸⁵.

Pero, lógicamente, no conviene juzgar al priscilianismo exclusivamente por los escritos conservados antipriscilianistas, debemos contar también, como antes dijimos, con los tratados priscilianistas (*vid. supra* pp. 187 y ss.), que pueden ayudar, como fuentes de primera mano, a forjar una más fiable idea del mismo. Además de los once tratados del código de Wurzburg, se conocen otras obras atribuidas a Prisciliano⁶⁸⁶: un fragmento de una carta suya⁶⁸⁷ y el prólogo de los Cánones de las epístolas de San Pablo⁶⁸⁸. Y como obras atribuidas al círculo priscilianista: Tratado sobre la Trinidad⁶⁸⁹, Prólogos monarquianos a los cuatro evangelios⁶⁹⁰ y, quizá, Carta de Tito⁶⁹¹ y Apocalipsis de Tomás⁶⁹². Los dos primeros de los once opúsculos de Wurzburg son de carácter apologético, redactados para defenderse de las acusaciones mediante la negación absoluta de las mismas y manifestando profesar la ortodoxia católica, y el resto de las obras mencionadas o presenta poca fiabilidad o, en última instancia, aportan poco al esclarecimiento del tema. Se puede decir, sin embargo, que en los escritos priscilianistas, o tenidos por tales, “predomina un ambiente de piedad, de pietismo intimista y radical”, “se advierte un notable radicalismo ascético, con exhortaciones al abandono del mundo, de las actividades terrenas, renuncia a la carne y al vino”, se muestra “la urgencia de la expectación apocalíptica..., [...] la expectación del fin del

⁶⁸⁵ *Id.*, 265 y 268.

⁶⁸⁶ *Id.*, 269.

⁶⁸⁷ Reproducida, en parte, por OROSIO, *Commonitorium 2: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 18, p. 153.

⁶⁸⁸ *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 18, pp. 107-147.

⁶⁸⁹ ML suppl. 2 col., París 1960, 1487-1507.

⁶⁹⁰ *Texte und Untersuch*, 15, Leipzig, 1897, pp. 5-10.

⁶⁹¹ ML suppl. 2 col., París 1960, 1522-1542.

⁶⁹² *Revue Benedictine* 28, 1911, pp. 270-282.

mundo..., [...] alimentada por las miserias, las desgracias y los terrores de la época...”, se manifiestan “excesivas preocupaciones escatológicas”, se proponen “la virginidad a ultranza” o el “vegetarianismo” y queda patente “un claro monarquianismo o modalismo, una visión sombría de la condición humana y una serie de tópicos cercanos al maniqueísmo”⁶⁹³.

Algunas de las prácticas priscilianistas fueron condenadas –pero no se produjo una condena total y en firme– en el Concilio de *Caesaraugusta* (380), en el que no estuvo presente Higinio, lo que no impidió, según Sulpicio Severo, que se le amonestase oficialmente por su negativa a excomulgar a los seguidores de Prisciliano⁶⁹⁴. De haber sido esto así, quizá la explicación de la actitud de Higinio pudiera estar en que, al observar las grandes proporciones que la expansión del priscilianismo en *Baetica* había alcanzado, considerase oportuno no acudir a una represión dura, o incluso violenta, que hiciera imposible una ulterior reconciliación⁶⁹⁵. Según el *Liber ad Damasum Papam* – el segundo de los once opúsculos priscilianistas del código de Wurzburg– a Higinio no se le condenó en el concilio caesaraugustano, pues el papa Dámaso previamente había advertido que no se podía condenar a nadie sin oírlo y estando ausente⁶⁹⁶.

De cualquier forma, el Concilio de *Caesaraugusta* no consiguió restablecer la paz y los acontecimientos se precipitaron. Según la fuente priscilianista antes mencionada⁶⁹⁷ y siguiendo el relato de M. Sotomayor⁶⁹⁸, al regresar del concilio, a Hidacio de Emerita lo denunció un presbítero de su

⁶⁹³ M. SOTOMAYOR “La Iglesia en la España..., *op. cit.*, pp. 270-272.

⁶⁹⁴ SULPICIO SEVERO, *Chronicorum Libri Duo* II, 47, 3: “*additum etiam ut, si qui damnatos in communionem recepisset, sciret in se eandem sententiam promendam. atque id Ithacio † Sossubensi episcopo negotium datum, ut decretum episcoporum in omnium notitiam deferret et maxime Hyginum extra communionem faceret, qui, cum primus omnium insectari palam haereticos coepisset, postea turpiter depravatus in communionem eos recepisset*”.

⁶⁹⁵ H. CHADWICK, *Priscilian...*, *op. cit.*, p. 48.

⁶⁹⁶ *Tractatus* II, 48-49: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 18, p. 40.

⁶⁹⁷ *Ibidem*.

⁶⁹⁸ M. SOTOMAYOR “La Iglesia en la España..., *op. cit.*, pp. 240-241.

iglesia, sin que sepamos en qué consistió la denuncia, y en las iglesias priscilianistas se comenzaron a propagar libelos contra él. Entonces, los priscilianistas se dirigieron a los obispos de *Corduba* y *Asturica*, Higinio y Simposio, informándoles de las perturbaciones de la paz eclesiástica y pidiéndoles consejo. Éstos respondieron: “por lo que toca a los laicos, si les resultaba sospechoso Hidacio, era suficiente que hiciesen ante ellos profesión de fe. Por lo demás, había que reunir un concilio para la paz de las iglesias”⁶⁹⁹. Siguiendo estos consejos, aceptaron las profesiones de fe de los que acusaban a Hidacio y se comunicó la circunstancia a todos los obispos hispanos, “sin omitir que muchos de los que habían hecho profesión de fe deseaban, además, ser ordenados”; entre estos últimos estaba Prisciliano, a quien Instancio y Salviano consagraron obispo de Ávila (¿381?)⁷⁰⁰.

Hidacio de *Emerita* denunció entonces ante el emperador Graciano (375-383) a Instancio, Salviano y Prisciliano como falsos obispos y maniqueos, y el emperador condenó al destierro, no solo de sus iglesias y ciudades, sino de todo el territorio⁷⁰¹, a todos los priscilianistas, lo que provocó por el momento la desaparición rápida de los mismos. Además, Hidacio, sintiéndose seguro, envió una carta a todas las iglesias hispanas acusando formalmente de herejía a Higinio de *Corduba*⁷⁰².

Ante tal situación, los mencionados Instancio, Salviano y Prisciliano se dirigieron Roma con la intención de presentar su defensa ante el papa Dámaso y que se revisase su causa⁷⁰³. Pero el papa no los recibió. Tampoco San Ambrosio, obispo de *Mediolanum*. Muerto Salviano en Roma, Instancio y

⁶⁹⁹ *Tractatus* II, 48-49: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 18, p. 40.

⁷⁰⁰ HIDACIO (de Chaves), *Crónica*, 136: *Sources Chrétiennes* 218, p. 108.

⁷⁰¹ SULPICIO SEVERO, *Chronicorum Libri Duo* II, 47, 6: “*Igitur post multa et foeda certamina Ydacio supplicante elicitur a Gratiano tum imperatore rescriptum, quo universi haeretici excedere non ecclesiis tantum aut urbibus, sed extra omnes terras propelli iubebantur*”.

⁷⁰² Cf. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain (IV-Ve siècles)*, París, 1958, pp. 617-619. M. SOTOMAYOR “La Iglesia en la España...”, *op. cit.*, p. 241. M. NIETO CUMPLIDO, “La Iglesia de Córdoba...”, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁰³ A tal fin elaboraron el *Liber ad Damasum/Tractatus* II.

Prisciliano dirigieron sus pasos hacia las autoridades civiles, solicitando la revocación de sus condenas y las de los suyos, lo cual consiguieron, según Sulpicio Severo⁷⁰⁴, corrompiendo a Macedonio, *magister officiorum*. Se ordenó que les fueran restituidas sus iglesias, de modo que en 382 se volvieron a instalar en ellas.

Pero la situación cambió con el usurpador Magno Máximo (383-388), el cual, atendiendo a las acusaciones de los antipriscilianistas e influenciado por dos obispos católicos reigoristas, Magno y Rufo, decidió iniciar un proceso contra los priscilianistas, que tuvo lugar entre 384 y 385 en Tréveris. Como resultado de dicho proceso, algunos de los acusados fueron condenados a muerte y ejecutados, caso de Prisciliano, otros, en cambio, fueron enviados al destierro, caso de Higinio de *Corduba*, lo que conocemos a través de San Ambrosio, quien manifiesta que le entristeció ver al anciano obispo condenado con gran rudeza al exilio, sin un cojín ni un abrigo, cuando está a punto de dar el último suspiro⁷⁰⁵. Higinio había sido el primero en dar la alarma ante el avance del priscilianismo, pero, sin ser priscilianista, su postura ambivalente le terminó costando muy cara.

Estos acontecimientos no acabaron con el priscilianismo. El número de sus seguidores incluso aumentó y en el I Concilio de Toledo (400) se redactó una profesión de fe antipriscilianista. También el papa Inocencio I (401-417) condenó esta herejía. En *Hispaniae*, la convulsión provocada por la llegada de pueblos *barbari* contribuyó a la difusión del priscilianismo. Ante tal situación el papa León I Magno (440-461) propició el que tuvieron lugar varios concilios, entre 446 y 447, en *Asturica*, *Toletum* y *Gallaecia*. A pesar todo, la doctrina priscilianista siguió propagándose durante el siglo V, comenzando su declive en el VI, tras el Sínodo de Braga del año 563, que legisló en su contra.

⁷⁰⁴ Sulpicio Severo, *Chronicorum Libri Duo* II, 49, 3: “*Sed id frustra fuit, quia per libidinem et potentiam paucorum cuncta ibi venalia erant. igitur haeretici suis artibus, grandi pecunia Macedonio data, optinent, ut imperiali auctoritate praefecto erepta cognitio Hispaniarum vicario deferretur*”.

⁷⁰⁵ Ambrosio, *Epistula* 24: ML 16, 1035-1039. Como ya dijimos (*vid. supra* p. 131), algunos destacados personajes eclesiásticos como el propio San Ambrosio o San Martín de Tours trataron de evitar, sin éxito, las ejecuciones.

J. L. Cañizar llama la atención sobre el hecho de que en el *Codex Theodosianus* no exista ninguna alusión concreta a la cuestión del priscilianismo en *Hispania*, a pesar de que el título 5 de su libro XVI, dedicado íntegramente a las herejías (*De haereticis*), contenga 66 constituciones sobre este asunto; e igualmente apunta, que tal circunstancia indica que el movimiento priscilianista constituyó uno de los acontecimientos más destacados en la *Hispania* de finales del siglo IV y primeras décadas del V. Así mismo para este autor, el análisis de la compilación teodosiana pone de manifiesto el escaso papel jugado por la Península Ibérica en el contexto general del período tardorromano⁷⁰⁶.

3.5 Gregorio

Tras ser desterrado Higinio o tras su muerte en 387, Gregorio fue consagrado obispo de *Corduba*, y ocupaba esta *cathedra episcopalis* en 388⁷⁰⁷. De él surgió la idea de conmemorar a los mártires de la Iglesia local, idea alabada por Teodosio I (379-395), el cual propuso a un grupo de obispos reunidos en *Mediolanum*, en 388, que la aplicasen, como sagrado rito, en sus Iglesias⁷⁰⁸. Conocemos esto a través de Valafrido Estrabón⁷⁰⁹: “*Quia*

⁷⁰⁶ J. L. CAÑIZAR PALACIOS, “Alusiones a Hispania en el Código teodosiano”, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 124, 2002, pp. 90-91.

⁷⁰⁷ Diversos autores niegan la existencia de este obispo en *Corduba* y lo confunden algunos con el también obispo Gregorio de Elvira, cf. J. M. F. MARIQUE, “Futher light on the identity of Gregory of Elvira”, *Classical Folia* 18, 1964, pp. 81-85. B. DE GAIFFIER, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, 1967: “*Subsidia hagiographica*”, p. 43. *Id.*, “*Gregorius Cordubensis ecclesiae antistes*” SFG 21, 1963, pp. 7-11. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Estudios sobre literatura latina hispano cristiana*, tomo I 1955-1971, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986, pp. 72-73. J. A. MOLINA GÓMEZ, “Gregorio de Elvira a la luz de la investigación moderna. Estudios sobre la figura del obispo bético hasta finales del siglo XX”, *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elvira*, Antig. crist. XVII, Murcia, 2000, pp. 17-43. Como puede apreciarse, no estamos en absoluto de acuerdo con estos planteamientos.

⁷⁰⁸ Cf. J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los obispos de Córdoba y...*, *op. cit.*, pp. 57-61. Según este autor, en Milán y en 388 se reunió un Concilio, probablemente de obispos italianos.

Theodosius Religiosus Imperator in Concilio Episcoporum Laudavit Gregorium Cordubense Episcopum, quod omni die Missas explicans, eorum Martyrum, quorum natalitia essent, nomina plurima commemoraret”. Este autor, a su vez, se basó en un documento apócrifo, el isagógico del *Martyrologium Hieronymianum* (primera mitad del siglo VI)⁷¹⁰: “*Cum religiosissimus Theodosius Augustus Mediolanensium urbem fuisset ingressus universosque episcopos Italiae ad se invitasset ob causam aliquantum episcoporum qui ex arriana fece suas animas inquinassent, contigit et nostram parvitatem in eodem devenisse concilio in quo cum dicenda dicta essent et definienda definita, coepit christianissimus princeps sanctum Gregorium Cordubensis ecclesiae in eo praeferre antestitem, quod, omni die, sive non ieiunans matutinas, sive ieiunans vespertinas explicans missas, eorum martyrum quorum natalicia essent plurimorum nomina memoraret*”⁷¹¹.

Al margen de lo expuesto, nada más sabemos acerca de este obispo *cordubensis*. Cabría suponer que ocupó su sede episcopal hasta entrado el siglo

⁷⁰⁹ WALAFRIDUS STRABO FULDENSIS, *Liber de rebus Ecclesiasticorum*, cap. 28. *Documenta Catholica Omnia*, 2006.

⁷¹⁰ Este catálogo martirial fue denominado jeronimiano con la sola finalidad de revestirlo del prestigio de San Jerónimo, quien nada tuvo que ver en su elaboración. El desconocido compilador se basó posiblemente en el Martirologio Siriaco, el calendario de África y las *Depositio* romanas –*depositio episcoporum* y *depositio martyrum*–, comprendidas en el *Cronógrafo del 354* o *Calendario de Furio Dionisio Filócalo* (*Chronographus anni CCCLIII*, en *Chronica minora. Saec. IV.V.VI.VII*, T. MOMMSEN (ed.), vol. 1 *Monumenta Germaniae Historica, Auctorum antiquissimorum*, IX, Berlín 1892, pp. 13-153).

⁷¹¹ Esta isagoge, que acabamos de citar, se corresponde según algunos con una carta atribuida a los obispos Chromacio de Aquilea y Heliodoro de Altino, *vid.* B. DE GAIFFIER, *Études critiques d'hagiographie... op. cit.*, p. 43; *Id.*, “*Gregorius Cordubensis... op. cit.*”, pp. 7-11. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Estudios sobre literatura latina hispano-cristiana*, t. I, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986, pp. 72-73.

V, cuando sin precisar fecha fue sustituido por Isidoro⁷¹², en cuyo episcopado no entraremos por exceder los límites cronológicos de nuestro trabajo.

4. La aristocracia en el Occidente cristiano

Al no contar con documentación específica para el tratamiento del contenido de este apartado, nos remitimos a la realidad apreciable en el Occidente cristiano –incluyendo, cuando es posible, alguna referencia concreta a *Baetica*–, en el convencimiento de que dicha realidad es aplicable, al menos en términos generales, al caso que concretamente nos ocupa, el de *Corduba*.

Según podemos apreciar en las actas del Concilio de *Iliberri*, el número de aristócratas evangelizados en los principios del siglo IV era aún muy pequeño⁷¹³, y lo seguía siendo a fines del citado siglo. En su mayoría eran ancianos, viudas, esposas o varones de índole diversa que terminaron integrándose en el clero o el monacato⁷¹⁴. La época teodosiana inauguró una fase en la que las antiguas aristocracias empezaron a encontrar en el acceso a la categoría episcopal una forma de mantener su preeminencia social⁷¹⁵. De cualquier forma, la nobleza senatorial no se hizo cristiana hasta bien entrada la segunda mitad del siglo V⁷¹⁶, cuando tras el derrumbe de las estructuras imperiales, la Iglesia se convirtió en la única vía de supervivencia de los

⁷¹² SIGEBERTO DE GEMBLoux, *De scriptoribus ecclesiastici*, cap. 51:” *Isidorus Cordubensis Episcopus scripsit ab Orosium libros quatuor in libros Regum*”. Cf. J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los obispos de Córdoba y...*, *op. cit.*, pp. 61 y ss.

⁷¹³ Cf. M. SOTOMAYOR “La Iglesia en la España...”, *op. cit.*, p.94.

⁷¹⁴ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 147. G. CLEMENTE, 1982, p. 60. R. TEJA, 1994, p. 11.

⁷¹⁵ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana...*, *op. cit.*, p. 147.

⁷¹⁶ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 148. S. J. BARNISH, 1988, pp. 140-141.

aristócratas paganos⁷¹⁷ (en relación con este apartado *vid. supra*: sociedad *cordubensis*, paganismo; obispo, *pater ecclesiae, pater civitatis*).

5. La mujer en el Occidente cristiano

Exponemos aquí algunas consideraciones relativas a la situación y papel de la mujer en el Occidente cristiano primitivo (siglos I-IV), dado que, sobre esta materia, carecemos de documentación aplicable concretamente a la realidad bética y especialmente cordubense de entonces; entendemos que estas consideraciones generales nos permiten una aproximación al conocimiento del objeto específico de nuestro estudio, el cristianismo en la *Corduba* de los siglos III y IV.

En contraposición al modelo femenino pagano, la matrona romana que acataba las reglas del *mos maiorum*, los cristianos elaboraron otro ideal de mujer acorde con sus principios morales. De cualquier forma, ambos arquetipos presentaban algunos puntos comunes: el epitafio fúnebre conocido como *Laudatio Turiae* –fines siglo I a.C.–, en muchas de las expresiones que contiene, permite comprobar algunas similitudes entre el ideal de mujer pagana y el ideal de mujer cristiana: *domestica bona pudicitiae, opsequi, comitatis, facilitatis, lanificiis tuis adsiduitatis, religionis sine superstitione, ornatus non conspiciendi, cultus modici, custodia pudicitiae, morum probitas, fidissima...*⁷¹⁸.

⁷¹⁷ Sin embargo, durante los tres primeros siglos, el cristianismo había penetrado en cuantiosa medida en las clases medias y, muy especialmente, en las inferiores; en el primer tercio del siglo IV, gran parte de la plebe romana profesaba la fe cristiana, atraídos por los ideales sociales del cristianismo Cf. P. Córdoba, 1989, pp. 75 y ss. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 148-149. P. Brown, 1961, pp. 1 y ss. A. H. M. JONES, 1964, pp. 547 y ss.

⁷¹⁸ *CIL* VI, 1527, 31670, 37053 (= *ILS* 8393). Cf. J. M^a ROBLES, J. TORRES, “Epitafio de una esposa ejemplar: la *Laudatio Turiae*”, en J. TORRES (ed.), *Historica et Philologica in honorem J. M. Robles*, Universidad de Cantabria; 2002, pp. 15-27. J. TORRES, “El protagonismo de las mujeres en el Imperio Romano. Del politeísmo tradicional al monoteísmo cristiano” *Anuario* n^o 31, 2019, pp. 12 y 24-25, n. 31. E. GIANNARELLI, “La *mulier virilis* ed

El prototipo femenino cristiano se consolidó en el siglo IV y autores como Jerónimo, Gregorio de Nisa, Paulino de Nola, Juan Crisóstomo, Gregorio de Nacianzo y Agustín, dan cumplida muestra del mismo, partiendo todos ellos de la idea de la “connatural inferioridad de la mujer respecto al hombre”, condición que podía ser superada a través de la ascesis, que la convertía en *mulier virilis*⁷¹⁹. Este modelo propuesto por los padres de la Iglesia era considerado además la forma de vida más perfecta, reservada a las mujeres que tuvieran la fortaleza suficiente para seguirlo⁷²⁰. Este ideal místico de mujer cristiana, adaptado a la realidad social, generó cuatro modelos prototípicos: la mujer santa —esencialmente *matres* y viudas—, la asceta —que arraigó en *Baetica* durante el último cuarto del siglo IV, paralelamente al monacato— y la virginal —presente ya en el siglo IV, pero que se consolidó definitivamente en el siglo VI—⁷²¹. La primigenia forma de monacato y de asunción de la virginidad se

i suoi sviluppi eterodossi”, en E. GIANNARELLI, *La Tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV° secolo*, Roma, 1980, pp. 86-88; *Id.*, “La rivalutazione della donna, la donna virile e la filosofia”, en E. GIANNARELLI, *S. Gregorio di Nissa. La vita di S. Macrina* (intr., tr., y not.), Milán, 1988, pp. 30-41. K. ASPEGREN, *The Male Woman. Feminine Ideal in the Early Church* (Uppsala Women’ Studies/Women in religion A/4), 1990. E. CLARK, “Women and asceticism in Late Antiquity: The refusal of gender and status”, en V. L. WIMBUS, R. VALANTASIS (eds.), *Asceticism*, Nueva York, 1995, pp. 33-48.

⁷¹⁹ Cf. A. PEDREGAL, “La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo”, en I. GÓMEZ-ACEBO (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005, pp. 146-164. J. TORRES, “El protagonismo de las mujeres...”, *op. cit.*, p. 25, n. 31. J. TORRES “Tipología femenina en las epístolas de San Basilio: Principios teóricos y manifestación práctica”; *Studia Historica* 4-5, 1986-87, pp. 227-234. *Id.*, *La mujer en la epistolografía griega cristiana (ss. IV-V): tipología y praxis social*, Universidad de Cantabria, 1990. *Id.*, “*Optima uxor/impudica et perversa mulier* en la epistolografía griega cristiana (s. IV-V)”, *Faventia* 17, 1995, pp. 59-68; *Id.*, “Misoginia en la literatura patristica: Hacia una sistematización tipológica del ideal femenino”, en J. J. POMER, J. REDONDO, R. TORNÉ (eds.), *Misoginia, religió i pensament a la literatura del món antic i la seua recepció*, Amsterdam, 2013, pp. 243-271.

⁷²⁰ A. PEDREGAL, “La *mulier virilis*...”, *op. cit.*, p. 160.

⁷²¹ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 150. J. TORRES, “El protagonismo de las mujeres...”, *op. cit.*, p. 25: *virgo, mater, vidua, diaconissa*; n. 34: K. SCHADE, *Frauen in der Spätantike: Status und Repräsentation, eine Untersuchung zur römischen und frühbyzantinischen Bildniskunst*, Mainz, 2003. En el canon XIII del Concilio de

desarrolló, ya en los siglos I y II, entre las mujeres cristianas de los ámbitos urbanos, vinculada lógicamente al hecho de profesar el ascetismo y a la renuncia sexual. De ello dan testimonio los Padres Apostólicos. La institución monacal fue creciendo a lo largo del siglo III, alcanzando su máxima expresión en el IV, de la mano, sobre todo en Oriente, de los monjes anacoretas que buscaban la *hesykhía* (= silencio, paz interior, quietud) fuera de las ciudades, en los desiertos; así los Padres y las Madres del Desierto⁷²².

Desde la mitad del siglo II, la novedosa escala de valores del cristianismo atrajo a las mujeres paganas, de entre las cuales las de alta clase y ricas consiguieron cierta equiparación con la figura masculina, mientras el resto mejoró muy poco su situación en los siguientes siglos⁷²³. Buena muestra

Elvira se hace ya mención a “las vírgenes consagradas a Dios”, aunque sin especificar si éstas constituían una comunidad organizada; no obstante, cabe suponer que en el siglos IV existieran ya en *Hispaniae* monasterios femeninos y masculinos, pues en el I Concilio de *Caesaraugusta* (380) se habla de la muy difundida práctica del monacato, al equiparar la profesión cenóbica con un “martirio cotidiano” que, como el bautismo, absolvía los pecados, cf. A. M. MARTÍNEZ TEJERA, “Arquitectura cristiana en *Hispania* durante la Antigüedad Tardía (siglos IV-VIII) (I)”, en J. LÓPEZ, A. M. MARTÍNEZ, J. MORÍN (coords.), *Gallia e Hispania en el contexto de la presencia 'germánica' (ss. V-VII): balance y perspectivas, Actas de la mesa redonda hispano-francesa celebrada en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y Museo Arqueológico regional de la Comunidad de Madrid (MAR), 19/20 diciembre 2005*, Oxford, Hadrian Books, 2006, p. 114 y nn. 30, 31, 32 y 36.

⁷²² Cf. J. GALISTEO LEIVA, “El *Ordo Virginum* en los Padres Apostólicos: testimonios del ascetismo femenino en las primeras comunidades cristianas de la segunda generación”, *Revista Historias del Orbis Terrarum, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas*, Vol. 15, Santiago, 2018, pp. 1-37.

⁷²³ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 150. J. A. MACNAMARA, “*Matres Patriae/Matres Ecclesiae*: Women of the Roman Empire”, en R. BRIDENTHAL *et alii* (eds.), *Becoming Visible. Women in European History*, Boston, 1987, pp. 107-113. E. CANTARELLA, *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la Antigüedad griega y romana*, Madrid, 1991, pp. 265-267. Igualmente, sobre el tema: R. RUETHER, *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York, 1974. J. LAPORTE, *The Role of Women in Early Christianity*, Lewiston, 1982. R. S. KRAEMER, *Her Shrine of the Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews and Christians in the Graeci-Roman World*, Oxford, 1993. C. BERNABÉ, *Distintas y distinguidas: mujeres en la Biblia y en la historia*, Madrid, 1995. P. SETÄLÄ *et alii*, *Women, Wealth and*

del *status* de la mujer cristiana a comienzos del siglo IV la encontramos en las actas del Concilio de *Iliberri*, en el que la figura femenina constituyó uno de los principales asuntos a tratar⁷²⁴. De dichas actas se desprende la temprana evangelización de grupos femeninos, la mayoría porcentual de las féminas en las comunidades cristianas y la imposición de un *modus vivendi* misógino a las mujeres –el matrimonio endogámico, la castidad, el adulterio...–⁷²⁵.

Ni en el período constantiniano, ni en el teodosiano la situación de la mujer se vio modificada. En todo caso, ciertas concesiones de las que solo se beneficiaron, como anteriormente, las acaudaladas de la alta clase social, no obligadas a la sumisión al varón ni al enclaustramiento doméstico, aunque siempre fuera de las estructuras organizativas de la Iglesia⁷²⁶. La mayor parte de las mujeres cristianas pertenecían a clases medias e inferiores, estaban sometidas a sus maridos y eran consideradas básicamente por la Iglesia sujetos pasivos. Por otra parte, las mujeres, fundamentalmente las matronas de clase alta, ejercieron como patronas de la Iglesia en la intimidad de las viviendas o

Power in the Roman Empire, Roma, 2002. K. SCHADE, *Frauen in der Spätantike: Status und Repräsentation, eine Untersuchung zur römischen und frühbyzantinischen Bildniskunst*, Mainz, 2003. M. Y. MCDONALD, *Antiguas mujeres cristianas y opinión pagana. El poder de las mujeres históricas*, Estella, 2004.

⁷²⁴ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Mujer y matrimonio en el concilio de Elvira”, en M. SOTOMAYOR, J. FERNÁNDEZ UBIÑA (eds.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 2005, pp. 275-322.

⁷²⁵ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 151 y nn. 122-127.

⁷²⁶ Aunque excede los límites de nuestro trabajo, hemos de señalar que en las primitivas comunidades cristianas, hasta entrado el siglo II, hubo mujeres que ejercieron funciones directivas y ministeriales, sobre todo diaconales; pero, al jerarquizarse la Iglesia bajo presupuestos y criterios patriarcales, la situación cambió radicalmente y las mujeres fueron prácticamente silenciadas. En este sentido, resulta muy ilustrativo el trabajo de la teóloga K. J. TORJESSEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la primitiva iglesia y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, Córdoba 1996, pp. 123 y ss., en donde se ofrecen argumentos hermenéuticos, históricos, arqueológicos e, incluso, teológicos. Cf. J. YSEBAERT, “The deaconesses in the Western Church of Late Antiquity and their origin”, 1991, en J. GERHARDUS *et alii* (eds.), *Eulogia, Mélanges offert à A. A. R. BASTIAENSEN*, Steenbrugge, 1991, pp. 421-436.

en fiestas públicas piadosas⁷²⁷ y es opinión generalizada que entre los siglos II y IV constituyeron quizá el principal activo en la penetración de la fe cristiana en los ámbitos privados⁷²⁸.

Y en relación con el ámbito privado, debemos considerar el papel que desempeñó la mujer en las llamadas *domus ecclesiae* o “iglesias domésticas”. La importancia de éstas radica en el hecho de que contribuyeron decisivamente a la consolidación de la primitiva Iglesia, y, desde una óptica historiográfica, su interés estriba en que el conocimiento de las mismas posibilita por un lado nuestra comprensión de algunos aspectos de la relación Iglesia cristiana-Estado romano, pues la Iglesia desarrolló sus formas asociativas en el marco de las estructuras sociales romanas, y por otro, la definición del rol de la mujer en la organización y funcionamiento de las referidas iglesias domésticas.

En principio, en las *domus ecclesiae* se reunían los grupos cristianos para la celebración de la eucaristía, entre otras actividades de carácter evangelizador, social, etc.⁷²⁹. Estaban constituidas no solo por el dueño o dueña de la casa y su familia, sino también por cristianos miembros de otras familias. El término *ekklesia/ecclesia* además de asamblea de creyentes comprende también a una comunidad de personas unidas por relaciones sociales recíprocas, más allá de estar o no reunidas en asamblea. En este sentido, las iglesias domésticas constituían un lazo de unión Iglesia-sociedad, especialmente durante el periodo de clandestinidad del cristianismo⁷³⁰.

⁷²⁷ S. POMEROY, *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*, Madrid, 1987, p. 167. F. BAJO, “Las *viduae ecclesiae* de la Iglesia occidental (ss. IV-V)”, *Hispania Antiqua* 11-12, 1981/85, pp. 81 y ss.. K. COOPER, *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge, 1996, p. 116.

⁷²⁸ No es de esta opinión C. MARTÍNEZ, “Aristocracia, matrimonio y conversión: crítica a una opinión generalizada”, *Antigüedad: Religiones y Sociedades (ARYS)* I, 1998, pp. 279-289, *passim*.

⁷²⁹ Cuyos planteamientos seguimos en este apartado: E. BAUTISTA PAREJO, “Las iglesias domésticas y los *collegia* romanos”, en I. GÓMEZ (ed.). *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005, p. 71.

⁷³⁰ *Id.*, pp. 70-78.

En el proceso de conformación de la Iglesia se observa una evolución de la *domus ecclesiae* hacia las estructuras asociativas romanas (*collegia*) y, más concretamente, hacia los *collegia religionis causa*, por motivos prácticos: por ejemplo, basándose en una disposición de Septimio Severo (193-211)⁷³¹ respecto a las citadas asociaciones religiosas, las iglesias podían reclamar la propiedad de sus lugares de reunión y sepultura. Tertuliano⁷³² describe el desenvolvimiento de las comunidades cristianas (*domus ecclesiae*) bajo la forma organizativa de los *collegia religionis causa*, poniendo de manifiesto sus similitudes jurídicas y sus diferencias morales⁷³³. La estructura organizativa de las *domus ecclesiae* era igualitaria, se trataba de una asociación de iguales que incluso podría afirmarse “expresaba la esperanza cristiana de un cambio social”⁷³⁴.

Las *domus ecclesiae* eran verdaderamente iglesias⁷³⁵, no un asunto de familia, sino de la comunidad. Así, cuando se menciona “la iglesia en la casa

⁷³¹ Antes del edicto de tolerancia (261) de Galieno (253-268) la Iglesia no podía tener propiedades, solo de manera subrepticia por la cobertura del derecho a la propiedad privada de los laicos. Septimio Severo amplió la autorización general para la tenencia de propiedades de que disfrutaban los *collegia*, a los *collegia religionis causa* (*Dig.* 47, 22, 1).

⁷³² TERTULIANO, *Apologeticum*, c. 39: expone el funcionamiento de las comunidades cristianas (*domus ecclesiae*) bajo la forma de *collegia religionis causa* y subraya sus semejanzas y diferencias. Cf. V. ALFARO BECH, V. E. RODRÍGUEZ MARTÍN, *Tertuliano, De cultu feminarum*, Universidad de Málaga, Málaga, 2001. G. CAVERO, “*De cultu feminarum*: la proyección de Tertuliano en el ascetismo femenino medieval”, en L. GONZÁLEZ, T. RODRÍGUEZ (dirs.), *La transmission de savoirs licites et illicites dans la monde hispanique péninsulaire (XIIe au XVIIe siècles)*, Hommage à André Gallego, pp. 23-40.

⁷³³ Un excelente desarrollo de la cuestión: E. BAUTISTA PAREJO, “Las iglesias domésticas y...”, *op. cit.*, pp. 80-87.

⁷³⁴ *Id.*, p. 79 y n. 6: Otros consideran a las iglesias domésticas como estrictamente familiares. Cf. W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca, 1988, pp. 132 y ss. Nosotros no compartimos este criterio, sino el de A. Bautista, que venimos exponiendo.

⁷³⁵ *Vid.*, M. SORDI, *Los cristianos y el Imperio Romano*, Madrid, 1988, p. 174: señala incluso casos en los que unas *domus ecclesiae/collegia religionis causa* terminaron por convertirse materialmente en una iglesia; así, la actual basílica de San Clemente en Roma, construida sobre la casa de Flavio Clemente, que era primo de Domiciano y, por ser cristiano, fue mártir en 95.

de...⁷³⁶ no solo se está haciendo referencia a la propiedad de dicha casa, sino que también se alude a la persona, hombre o mujer, que asume las responsabilidades eclesíásticas ante la comunidad. Muchas mujeres presidieron estas iglesias domésticas⁷³⁷. Pero con el tiempo, la institucionalización de la Iglesia, con su clericalización de signo patriarcal y la consiguiente pérdida de protagonismo de los laicos, implicó el que las *domus ecclesiae*, incluso habiéndose adaptado a la forma de los *collegia*, fueran poco a poco desapareciendo. Y paralelamente se fue diluyendo el derecho de los laicos a la corresponsabilidad eclesial y, consiguientemente, la mujer fue perdiendo protagonismo⁷³⁸.

Por último, un tema muy importante en el cristianismo de los primeros siglos fue el de los mártires, quienes dieron testimonio de su fe hasta el extremo de morir por ella. Las fuentes que hacen referencia a las persecuciones y a los mártires de las mismas, indican que hubo entre ellos hombres, mujeres y niños, que compartieron idénticos padecimientos. El número de féminas que sufrieron martirio durante los tres primeros siglos del cristianismo fue elevado y el protagonismo de estas mártires no se limitó a las torturas y a la muerte, sino que se hizo extensivo al ejemplo paradigmático que dieron al resto de los fieles⁷³⁹. Por tanto, al ideal femenino cristiano, a las nociones de santidad, virginalidad y ascetismo se añadió el arquetipo de la mujer mártir, cuyo valor nace de su heroica disposición al sufrimiento y a la muerte en defensa de su fe⁷⁴⁰.

6. Los mártires

⁷³⁶ Expresiones similares utilizadas: *collegium quod est in domo* o *collegium familiae*.

⁷³⁷ E. BAUTISTA PAREJO, "Las iglesias domésticas y...", *op. cit.*, pp. 83-87.

⁷³⁸ *Id.*, pp. 87-88 y 93.

⁷³⁹ J. TORRES, "El protagonismo de las primeras mártires cristianas", en I. GÓMEZ (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005, pp. 171-209.

⁷⁴⁰ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 151-152. AQ. CAMERON, 1998, p. 163. C. JONES, 1993, pp. 23 y ss.

En la primera mitad del siglo IV los obispos legitimaron su poder en función del pasado martirial, como descendientes de la *Ecclesia Martyrum*⁷⁴¹. En la segunda mitad del mismo siglo, comprobada la enorme atracción que generaba la figura de los mártires, nació la hagiografía martirial, siendo abundantes las invenciones⁷⁴². Durante la cuarta centuria se asistió a la elaboración y difusión del profundo significado del culto martirial vinculado a la esperanza cristiana en la resurrección y como pilar fundamental en la creciente consolidación de la figura episcopal en la ciudad tardoantigua⁷⁴³.

El testimonio más antiguo sobre los efectos de las persecuciones en *Corduba*⁷⁴⁴ nos lo da Osio, según vimos, en su carta al emperador Constancio II (356) en la que da cuenta de los sufrimientos que padeció bajo el gobierno de Maximiano en Occidente y de su condición de confesor de la fe. Más tarde, el poeta hispanorromano Prudencio (348-c. 413), hacia el año 400, dejó constancia de dicha cruenta persecución: “Córdoba [presentará ante Cristo] a Acisclo, Zoilo y tres coronas [Fausto, Jenaro y Marcial]⁷⁴⁵”. Fechado en el siglo V es el epígrafe conservado en la iglesia de San Pedro, de Córdoba: “De los santos mártires de Jesucristo, Fausto, Jenaro y Marcial, Zoilo y Acisclo...”⁷⁴⁶. En Córdoba hubo una basílica consagrada a San Acisclo,

⁷⁴¹ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 143. R. MARKUS, 1995, pp. 177-178. Cf. C. GODOY, “Santos y mártires: la documentación arqueológica”, en A. CHAVARRÍA (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 55-60.

⁷⁴² M. SAGHY, “*Scinditur in partes populus*:Pope Damasus and the martyrs of Rome” *Early Medieval Europe* 9, 2000, pp. 273 y ss.

⁷⁴³ M. PÉREZ, *Tarraco cristiana...* *op. cit.*, p. 57.

⁷⁴⁴ Sobre persecuciones y mártires *cordubensis*, M. NIETO, “La Iglesia de Córdoba...” *op. cit.*, pp. 24-26.

⁷⁴⁵ PRUDENCIO, *Peristephanon*, IV, 19 y ss.; traducción M. Nieto Cumplido.

⁷⁴⁶ *CIL* II2 7, 638. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1942, p. 324. Habría que añadir los martirologios: Jeronimiano (c.600) –atribuido falsamente a Jerónimo de Estridón (c.340-420)–, Lyon (c. 800), Floro (d. 852), Adón (muerto en 875) y Usuardo (c. 875), los calendarios mozárabes y los libros litúrgicos. Un completo y detallado estudio de todo ello en R. JIMÉNEZ “Los mártires de Córdoba de las persecuciones romanas”, *Revista Española de Teología* 37, 1977, pp. 3-32.

profanada por el rey godo Agila en 545⁷⁴⁷; da testimonio de ella el Ajbar Machm'ua, que la describe “firme, sólida y fuerte” y la ubica al oeste de la ciudad, extramuros, próxima a la Puerta de Sevilla⁷⁴⁸. Reliquias de San Acisclo fueron llevadas en 630 a sendas basílicas, una próxima a Loja (Granada) y otra en Medina Sidonia (Cádiz)⁷⁴⁹. La Pasión de los Santos Acisclo y Victoria (siglo X) se reduce a copiar la Pasión de Santa Cristina⁷⁵⁰.

Los santos Fausto, Jenaro y Marcial, aparte de la mencionada inscripción sita en la iglesia de San Pedro, en Córdoba, son mencionados por Prudencio como las “tres coronas”⁷⁵¹. En el calendario de Recemundo se dice: “Entre los cristianos, la fiesta de los tres mártires enviados a la muerte en Córdoba; su tumba está en el barrio de Donjon y son venerados en [la basílica de los] Tres Santos”⁷⁵². En varias iglesias de *Baetica* se depositaron reliquias de ellos: Dos Hermanas (Sevilla) en 637, Guadix (Granada) en 652 y Loja (Granada)⁷⁵³. La Pasión (siglo VIII) no es genuina⁷⁵⁴.

Además de en la referida inscripción de la iglesia parroquial de San Pedro, Córdoba, el nombre de San Zoilo aparece en el Peristephanon de

⁷⁴⁷ ISIDORO DE SEVILLA, *Historia Gothorum*, 45 (II, 286).

⁷⁴⁸ *Ajbar Machm'ua*, Madrid, 1867, pp. 24-25.

⁷⁴⁹ J. VIVES, *Inscripciones cristianas... op. cit.*, pp. 304, 316, 339 y 331.

⁷⁵⁰ B. DE GAIFFIER, “La source littéraire de la Passion des SS. Aciscle et Victoria” *Annales Standenses* 38, 1956, pp. 105-209. Edición de esta Pasión en A. FÁBREGA (ed.), *Pasionario Hispánico*, Madrid-Barcelona, 1955, pp. 12-18.

⁷⁵¹ PRUDENCIO, *Peristephanon*, IV, 19 y ss. Igualmente los martirologios: Jeronimiano (c.600), Lyon (c. 800), Rabano Mauro (c. 845), Floro (d. 852), Adón (muerto en 875), y Usuardo (c. 875) y el calendario de Recemundo.

⁷⁵² R. JIMÉNEZ “Los mártires de Córdoba... *op. cit.*”, pp. 14-17.

⁷⁵³ *Id.*, pp. 17 y ss.

⁷⁵⁴ *Id.*, pp. 14-17. Edición de esta Pasión en A. FÁBREGA (ed.), *Pasionario...*, *op. cit.*, pp. 346-349.

Prudencio, así como en muchos martirologios⁷⁵⁵. Reliquias suyas quedaron en una basílica de Medina Sidonia (Cádiz), en 630⁷⁵⁶. No se ha conservado su Pasión⁷⁵⁷.

Respecto a la topografía martirial, al ajusticiarse fuera del *pomerium*, a partir de la mitad del siglo III los espacios destinados al culto martirial, producto de la *sacratio* generada al expirar el mártir, se situaron en los *suburbia* de las *paganus civitates*⁷⁵⁸. Tal como indican los testimonios literarios y arqueológicos, entre los últimos años del siglo IV y los finales del VII, en *Baetica* la Iglesia alojó las reliquias martiriales (*memoriae*) en diversos tipos de *loca santa*: basílicas, iglesias, capillas, baptisterios y monasterios. En el caso de *Corduba*, la basílica de San Félix ha sido identificada con parte de las estructuras del conjunto monumental de Cercadilla (siglos IV al VI); las de San Acisclo, San Zoilo y otros santos (siglo V), supuestamente en donde el cementerio de la Salud, e Iglesias martiriales (siglo VII)⁷⁵⁹. Desde fines del siglo IV, pero especialmente en el siglo VI y en época visigoda las sepulturas y reliquias martiriales se ubicaron tanto en las zonas suburbanas, como intramuros de las ciudades⁷⁶⁰.

⁷⁵⁵ PRUDENCIO, *Peristephanon*, IV, 19 y ss. RECEMUNDO, *El Calendario de Córdoba*, 102: el 27 de junio, “fiesta de [San] Zolilo, cuya tumba está en la iglesia del barrio de los Bordadores”; R. JIMÉNEZ “Los mártires de Córdoba... *op. cit.*, pp. 8-13.

⁷⁵⁶ M. NIETO, “La Iglesia de Córdoba... *op. cit.*, p. 26.

⁷⁵⁷ Se ha conservado un relato del descubrimiento y traslado de sus restos en Córdoba en época de Sisebuto (612-621); *cf.* A. FÁBREGA (ed.), *Pasionario...*, *op. cit.*, pp. 379-381. B. DE GAIFFIER, “L’*inventio et translatio* de S. Zoile de Cordoue”, *Annales Bolland*, 56, 1938, p. 369.

⁷⁵⁸ *Cf.* E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 143.

⁷⁵⁹ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 144. R. PUERTAS, 1975, p. 41. P. MARFIL, 2000, p. 123. I. SÁNCHEZ, 2000, pp. 73-74.

⁷⁶⁰ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 146.

7. Economía eclesiástica⁷⁶¹

Cualquier religión requiere de unas fuentes de financiación para mantener sus estructuras ideológicas y materiales. Y por ello, cuando se trata de definir el ritmo o cadencia que pudo haber seguido el proceso de implantación del cristianismo en un determinado lugar, un aspecto a considerar es la realidad económica eclesiástica. En el primitivo cristianismo las fuentes de financiación eran principalmente las donaciones de los fieles, lo que no facilitaba la consecución de un importante patrimonio y la consiguiente obtención de rentas. Esta realidad comenzó a cambiar a partir del siglo III, a raíz de la presencia de algunos cristianos adinerados en los ámbitos bancario y comercial, lo que propició la incipiente expansión económica del cristianismo en los espacios urbanos y suburbanos, sobre todo entre los años 260 y 330⁷⁶². Este crecimiento permitió a las iglesias locales la adquisición de tierras y otros bienes –lugares para el culto y para las sepulturas–, que, con toda probabilidad eran inscritos a nombre de propietarios particulares; aún así, las donaciones de los fieles seguían siendo fundamentales, pues las iglesias, caso de la de *Corduba*, sólo habían conseguido una humilde acumulación de bienes inmuebles.

El edicto de Valeriano (253-260) de 257 y la previsión de medidas confiscatorias de bienes de la Iglesia, supuso, lógicamente, el reconocimiento del derecho de posesión de la Iglesia como comunidad y la existencia de propiedades eclesiásticas, con anterioridad a la “paz de Constantino”. Posteriormente, las sucesivas autorizaciones para la práctica de la religión cristiana implicaron la restitución de los bienes decomisados en tiempos de persecución, entre otros los lugares de culto. Así, tras el Edicto de Tolerancia (260/261) de Galieno (253/260-268). De lo dicho se colige que, aunque no

⁷⁶¹ En este apartado seguimos básicamente los criterios que ya expusimos en el trabajo: R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, pp. 90-91.

⁷⁶² C. BUENACASA, “La creación del patrimonio eclesiástico de las iglesias norteafricanas en época romana (siglos II-V): renovación de la visión tradicional”, *Antigüedad y Cristianismo* 21, Murcia, 2004, p. 499.

conocemos el efecto de esto en los ámbitos locales, no cabe duda de que, al menos desde mediados del siglo III, existía un patrimonio eclesiástico legal.

Acerca del “cómo” de la legalidad de ese patrimonio eclesiástico, se ha planteado que el Estado romano hubiese aceptado la propiedad eclesial y las donaciones que la Iglesia recibía en el contexto general de la capacidad jurídica de los *collegia religionis causa*⁷⁶³. O que el Estado romano aplicase el derecho común sobre sociedades a las comunidades identificadas como *corpus christianorum*, que serían por tanto *de facto et de iure societatum*, con sus responsables jerárquicos⁷⁶⁴. Tal como anteriormente expusimos, nos decantamos hacia la primera de las opciones⁷⁶⁵. De cualquier manera, la administración de los bienes de la comunidad eclesial era, desde muy tempranas fechas, competencia exclusiva del obispo, con la ayuda de los diáconos⁷⁶⁶.

Hacia mediados del siglo IV, por distintos medios, como la transferencia de tierras que habían sustentado los cultos paganos, la incautación de bienes y propiedades pertenecientes a grupos heréticos, los crecientes donativos de miembros de las aristocracias locales cristianizadas, etc., la capacidad económica de la Iglesia experimentó cierto incremento; y a pesar de ello, la inversión de la Iglesia en *Baetica* y en concreto en *Corduba* en equipamiento urbanístico fue todavía muy escasa⁷⁶⁷.

⁷⁶³ Cf. G. B. DE ROSSI, *Roma sotterranea cristiana* I, Roma, 1864: inclusión de la Iglesia en el marco de los *collegia funeraticia*. B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano* I, Milán, 1952, p. 391: esto fue aceptado por Constantino I en 321 (*CTh.*, XVI, 2,4).

⁷⁶⁴ Cf. L. DUCHESNE (1843-1922), *Histoire ancienne de l'Église* I, París, (1923) 2016, pp. 385-386. M. MARTÍNEZ, *Tarraco Christiana... op. cit.*, p. 48.

⁷⁶⁵ El Edicto de Milán (313) utiliza términos imprecisos para referirse a la titularidad de las propiedades eclesiásticas: *corpori christianorum, corpori et conventiculis eorum*.

⁷⁶⁶ M. MARTÍNEZ, *Tarraco Christiana... op. cit.*, pp. 47-48.

⁷⁶⁷ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 238-243.

Cap. V: Cristianización del espacio urbano de *Corduba*: hacia la *civitas christiana*

1. Transformaciones en *Colonia Patricia*⁷⁶⁸

Desde fines del siglo II y muy especialmente en el transcurso de los siglos III y IV se desarrolló en *Corduba* un amplio y profundo proceso de transformación urbanística⁷⁶⁹ que paulatinamente fue alterando la estructura de la *civitas* clásica, afectando sobre todo a sus elementos más definitorios: así “el foro, los templos, el teatro, el anfiteatro, el circo o las termas, es decir, los espacios que en las esferas de la representación, de la religión, de lo lúdico y hasta del ocioso y aséptico *modus vivendi* de la *civitas* romana”⁷⁷⁰ constituían los fundamentos conceptuales de la *civitas romana*⁷⁷¹.

El primer cambio, arqueológicamente constatado, en el panorama urbano de *Colonia Patricia* se produjo extramuros, en el área actual de San Pablo, Palacio de Orive y en dirección Este hacia Regina. En esta zona, en el último cuarto de siglo II tuvo lugar el abandono del circo, cuyas estructuras se convirtieron en cantera y fueron sometidas a expoliación hasta sus

⁷⁶⁸ Para el desarrollo de esta cuestión nos basamos principalmente en el trabajo R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, pp. 63-69: 3. Las fuentes arqueológicas. Sobre la evolución urbanística de la *Corduba* de los siglos III y IV, *vid.* M. D. RUIZ BUENO, *Dinámicas topográficas urbanas en Hispania. El espacio intramuros entre los siglos II y VII d.C.*, Bari, 2018. *Id.*, “Córdoba durante los siglos IV-VI según el registro arqueológico”, en A. CHAVARRÍA (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 156-161.

⁷⁶⁹ *Vid.* S. PANZRAM, “*Colonia Patricia Corduba*, capital de la *Baetica* (siglos I a comienzos del IV)” en A. CHAVARRÍA (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 135-141.

⁷⁷⁰ R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, p. 63 y n. 32: E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 74.

⁷⁷¹ R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, p. 63.

cimientos⁷⁷². Aunque no conocemos las razones, parece lógico considerar que, como en el resto del Occidente romano y más concretamente en *Hispania*, los circos se vieron progresivamente desplazados por el nuevo orden social, político e ideológico. Se ha llegado a plantear la posibilidad de que se llegase a construir otro circo que sustituyese a éste, pero tal hipótesis no ha sido confirmada arqueológicamente por ahora⁷⁷³. En un epígrafe fechado a inicios de la tercera centuria se menciona a *Lucius Iunius Paulinus*⁷⁷⁴, pontífice, flamen perpetuo, duunviro de *Colonia Patricia* y flamen provincial de la Bética, quien financió la organización de unos juegos de circo y un combate de gladiadores en la ciudad, aunque podría plantearse que estos *ludi circenses* pudieron haberse celebrado en algún tipo de instalación provisional montada *ad hoc*⁷⁷⁵.

Igualmente, a fines del siglo II o comienzos del III se produjeron importantes cambios en el complejo cívico-religioso próximo al circo, en la actual calle Claudio Marcelo: se procedió al desmantelamiento del pavimento de su terraza intermedia y el lado oriental de la plaza de la terraza superior, que circundaba al templo, se cerró con un potente muro. De forma inmediata, en los primeros años del siglo III, delante de la escalinata de acceso al mencionado templo se construyeron dos nuevas *arae*, quizá tres en origen, lo que pone de

⁷⁷² Cf. D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*. Una visión diacrónica (siglos II a.C.-VII d.C.)”, en D. VAQUERIZO (ed.), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función, Monografías de Arqueología Cordobesa*, 18, Córdoba, 2010, p. 487. J. F. MURILLO *et alii* “La etapa tardoantigua: nuevo paisaje urbano. La transición de la *civitas* clásica a la *madina* islámica a través de las transformaciones operadas en las áreas suburbanas”, en D. VAQUERIZO, J. MURILLO (eds.), *El anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, *Monografías de Arqueología Cordobesa*, 19, vol. II, Córdoba, 2010, p. 505.

⁷⁷³ Cf. M. MORENO ALMENARA, “Nueva hipótesis sobre la ubicación del segundo circo de *Corduba*”, *Arte, Arqueología e Historia*, 11, Córdoba, 2004, pp. 55-60.

⁷⁷⁴ *CIL* II²/7, 221.

⁷⁷⁵ Cf. J. F. MURILLO *et alii*, “El área suburbana occidental de Córdoba a través de las excavaciones en el anfiteatro. Una visión diacrónica. La identificación del anfiteatro de *Colonia Patricia*”, en D. VAQUERIZO, J. MURILLO (eds.), *El anfiteatro Romano de Córdoba...*, *op. cit.*, vol. I, p. 107, n. 70.

manifiesto la profunda entidad de esta remodelación, que muy posiblemente implicó la restauración del edificio cultural y su nueva consagración⁷⁷⁶.

Para estos mismos años se constata la alteración del pórtico oriental de la plaza de la Puerta del Puente, siendo ocupado por *tabernae*⁷⁷⁷, y se documentan las primeras modificaciones en los pórticos del *kardo maximus*, amplia vía monumental de 22 m. de anchura cuyo proceso de transformación se extendería hasta finales del siglo III, al observarse que para la construcción o reconstrucción de una fuente, la cual debió pertenecer a unas posibles instalaciones termales localizadas en uno de los patios del actual Colegio de Santa Victoria, se utilizaron placas de “cipollino”, que con toda probabilidad pertenecieron en origen a los referidos pórticos⁷⁷⁸.

En el tercer cuarto del siglo III se derrumbó uno de los muros de contención pertenecientes al sistema de aterramiento que salvaba el desnivel entre la *Corduba* republicana (*vetus urbs*) y la ampliación de la ciudad de época imperial (*nova urbs*), junto al teatro; ante tal circunstancia, en vez de reparar los desperfectos ocasionados, sobre todo la acumulación de material constructivo sobre el pavimento de la calle, obstaculizando el paso por la zona, lo que se hizo fue habilitar sin más una rampa terriza sobre los escombros producto del derrumbe para permitir el tránsito. Este proceder sólo resulta comprensible si consideramos que para entonces el edificio teatral debía tener ya un uso esporádico, o incluso estaba en desuso⁷⁷⁹; por tanto, su abandono y consiguiente saqueo se pueden situar entre finales del siglo III y comienzos del IV⁷⁸⁰.

⁷⁷⁶ Cf. J. F. MURILLO *et alii*, “La etapa tardoantigua: nuevo paisaje urbano...”, *op. cit.*, p. 506.

⁷⁷⁷ Cf. D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*. Una visión diacrónica...”, *op. cit.*, p. 487.

⁷⁷⁸ *Id.*, p. 488, n. 70; J. F. MURILLO *et alii*, “La etapa tardoantigua: nuevo paisaje urbano...”, *op. cit.*, p. 506. n. 295.

⁷⁷⁹ Cf. D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*. Una visión diacrónica...”, *op. cit.*, p. 488. A. VENTURA *et alii*, *El teatro romano de Córdoba*, Córdoba, 2002.

⁷⁸⁰ Cf. A. VENTURA *et alii*, *op. cit.*, pp. 155-158.

Por estas mismas fechas, se desmontó el pavimento y se sustrajeron buena parte de las columnas del pórtico que circundaba la plaza en torno al templo de la actual calle Claudio Marcelo⁷⁸¹. Y en la zona de los Altos de Santa Ana, gran parte del área sobre la que se asentaba un supuesto Templo de Diana, fue ocupada por una construcción pavimentada con losas de “cipollino”, obtenidas a partir de fustes de columnas procedentes del ya mencionado pórtico del *kardo maximus*. Avanzada la cuarta centuria, este lujoso edificio fue abandonado y en su solar se asentaron unas modestas estructuras domésticas⁷⁸².

Entre finales del siglo III y principios del IV, se produjo el derrumbe de una casa, que debería encontrarse ya en avanzado estado de deterioro, probablemente en situación de abandono, sobre el *Kardo minor* documentado en la actual calle Ambrosio de Morales, frente al antiguo Convento del *Corpus Christi* (siglo XVII) –hoy Fundación Antonio Gala–, sin que se procediese a la retirada de los escombros acumulados sobre la calzada, manteniéndose el paso sobre la irregular superficie de los mismos⁷⁸³. Parecida circunstancia ponen de manifiesto los resultados de una actuación arqueológica efectuada en uno de los patios del actual Colegio de Santa Victoria, en donde, para una fecha avanzada del siglo III, se atestigua el derrumbe de unas edificaciones vecinas sobre el trazado de otro *kardo minor*; el espacio que ocupaban las citadas edificaciones quedó como solar sin ocupación durante siglos⁷⁸⁴.

⁷⁸¹ Cf. J. F. MURILLO *et alii*, “La etapa tardoantigua: nuevo paisaje urbano...”, *op. cit.*, p. 507. J. L. JIMÉNEZ, D. RUIZ, “La contribución del templo de la calle Claudio Marcelo al conocimiento de la fisonomía urbana de *Colonia Patricia Corduba*”, en F. GARCÍA, F. ACOSTA, (coords.), *Córdoba en la Historia: la construcción de la Urbe, Actas del Congreso –Mayo, 1997–*, Córdoba, 1999, pp. 187-196.

⁷⁸² Cf. J. F. MURILLO *et alii*, “La etapa tardoantigua: nuevo paisaje urbano...”, *op. cit.*, p. 507.

⁷⁸³ Cf. P. SORIANO, “Intervención Arqueológica de Urgencia en el antiguo Convento del *Corpus Christi* (futura Fundación Gala) de Córdoba”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2000-III, Sevilla, 2003, pp. 447-456. J. F. MURILLO *et alii*, “La etapa tardoantigua: nuevo paisaje urbano...”, *op. cit.*, p. 507.

⁷⁸⁴ Cf. E. CASTRO, J. R. CARRILLO, “Intervención Arqueológica de Urgencia en el Patio Occidental del Colegio de Santa Victoria (Córdoba), 2001”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2004. 1-III, Sevilla, 2005, pp. 813-829.

Desde fines del siglo III y con mayor claridad entrado el siglo IV, se observa una indudable ausencia de tareas de mantenimiento del viario urbano, las cuales muy probablemente habían perdido ya utilidad, pues se constata la ocultación de sus pavimentos de losa de pudinga bajo depósitos de escombros, consecuencia del derrumbe de unos edificios de carácter público colindantes en fase de abandono, lo que las haría impracticables; los espacios que habían ocupado dichos edificios se convirtieron en solares⁷⁸⁵. A lo largo del siglo IV, la desatención de determinadas vías públicas fue en aumento, como puede comprobarse en las excavaciones efectuadas en la actual calle Ramírez de las Casas Deza: se saqueó el enlosado de pudinga que pavimentaba un decumano, al mismo tiempo los pórticos fueron ocupados por construcciones privadas que invadían así el espacio público⁷⁸⁶. De cualquier manera y como es lógico, muchas otras calles siguieron utilizándose –algunas hasta hoy día, así las actuales Alfonso XIII y María Cristina, en las que los vestigios de la calzada romana se localizan a escasa profundidad–, pero resulta claramente apreciable la tendencia a descuidar su mantenimiento, sobre todo en lo que se refiere a su pavimentación, que como mucho fue reparada, en algunos casos, con gravilla e incluso con materiales arquitectónicos de tipo decorativo reaprovechados para tal fin. Tal circunstancia se dio en un tramo de la Vía Augusta a la altura de la actual iglesia de San Andrés⁷⁸⁷.

Tal como sucedía en la superficie acontecía en el subsuelo: se ha podido comprobar, en excavaciones llevadas a cabo en la actual calle Ramírez de las Casas Deza y en puntos del actual Colegio de Santa Victoria, que a lo largo del siglo IV algunas cloacas empezaron a colmatarse por falta de uso y

⁷⁸⁵ Cf. J. F. MURILLO *et alii*, “El área suburbana occidental de Córdoba a través de las excavaciones en el anfiteatro. Una visión diacrónica. La identificación del anfiteatro de *Colonia Patricia*”, en D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO (eds.), *El anfiteatro Romano de Córdoba y...*, *op. cit.*, vol. I, p. 283.

⁷⁸⁶ Cf. R. HIDALGO, “Nuevos datos sobre el urbanismo de *Colonia Patricia Corduba*: excavación arqueológica en la calle Ramírez de las Casas Deza 13”, *Anales de Arqueología Cordobesa* 4, pp. 91-134.

⁷⁸⁷ Cf. D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*. Una visión diacrónica...”, *op. cit.*, p. 489, n. 76.

consiguiente mantenimiento, y que las fuentes (*lacus*) emplazadas en los cruces de las calles dejaron de abastecer de agua a los habitantes de la ciudad. Igualmente, en el transcurso del siglo IV, el gran colector conformado por el arroyo que antes había funcionado como foso defensivo occidental, al cual vertían diversas cloacas que discurrían bajo los *decumani* del extremo oeste de la *vetus urbs*, fue colmatándose; así pudo observarse, por ejemplo, en las excavaciones efectuadas con motivo de la construcción del aparcamiento subterráneo del Paseo de la Victoria⁷⁸⁸.

Hacia la segunda mitad del siglo IV, el área del templo de la calle Claudio Marcelo se encontraba ya totalmente transformada, siendo invadida por edificaciones domésticas que fueron levantadas reutilizando materiales del mismo templo⁷⁸⁹.

Por su parte, la plaza de la Puerta del Puente, cuyo pórtico oriental vimos que había sido ocupado por *tabernae* a finales del siglo II, en algún momento difícilmente precisable de los siglos IV o V quedó parcialmente colmatada como consecuencia de un derrumbe, documentándose bajo los escombros bastantes fragmentos de su pavimento original realizado con losas de caliza micrítica gris. Posteriormente, todo el espacio situado entre el flanco oriental de la mencionada puerta y el *kardo minor* existente a la altura de la actual calle Caño Quebrado fue ocupado por un edificio enorme, en cuya construcción se usó material reutilizado⁷⁹⁰.

En el paso del siglo IV al V, se ha comprobado que también se produjo la cubrición del pavimento del Foro Colonial bajo vertidos, sobre los que

⁷⁸⁸ *Id.*, p. 489.

⁷⁸⁹ Cf. J. L. JIMÉNEZ, D. RUIZ, “Resultados de la excavación arqueológica en el solar de la calle María Cristina en Córdoba, situado a espaldas del templo romano”, *Anales de Arqueología Cordobesa* 5, 1994, pp. 119-153.

⁷⁹⁰ Cf. I. CARRASCO *et alii*, “Informe-Memoria de la I. A. U. en el Paseo de la Ribera (1999-2001) I. Sector de la Puerta del Puente”, *Anuario Arqueológico de Andalucía, 2000-III*, Sevilla, 2003, pp. 283-298.

después se dispusieron edificaciones para las que se empleó material de construcción reutilizado⁷⁹¹.

Por lo que se refiere a las murallas, las excavaciones efectuadas en el Alcázar Cristiano han demostrado la realización de reiteradas actuaciones de refortificación a lo largo de los siglos III y IV, las cuales acabaron transformando la cerca pomerial de época julio-claudia en una potente estructura defensiva de más de 8 m. de anchura⁷⁹²; este proceso afectó igualmente a otros lienzos, como el noreste, frente a la actual Plaza de Colón, donde se dispuso un forro externo que anuló una *domus* del siglo III que se había construido adosada a la muralla⁷⁹³.

Fuera del recinto amurallado también tuvieron lugar, a lo largo de los siglos III y IV, importantes transformaciones urbanísticas, observándose una dinámica similar, en cierto modo, a la que hemos descrito para el interior de la *civitas*. En el *suburbium* occidental⁷⁹⁴ se observa un proceso de abandono gradual del *vicus* residencial que, desde finales de la época julio-claudia, se había ido desarrollado consecuentemente a la intensa actividad constructiva provocada por la edificación del anfiteatro; este *vicus* occidental se extendía desde el inicio de la vía *Corduba-Hispalis*, en la actual Puerta de Gallegos, hasta el anfiteatro, y desde su unión con otro *vicus* septentrional –situado entre las actuales Avenida de Cervantes y la Plaza de Colón– hasta la actual Puerta de Almodóvar. Tal crisis se manifestó más tempranamente en su extremo sur, progresando a medida que nos aproximamos al área de Puerta de Gallegos, según se ha podido constatar: en el primer tercio del siglo III se produjo el abandono de la llamada “*Domus* del Sátiro”, excavada en el Parque Infantil de

⁷⁹¹ Cf. L. APARICIO, A. VENTURA, “Flamen provincial documentado en Córdoba y nuevos datos sobre el foro de Colonia Patricia”, *Anales de Arqueología Cordobesa* 7, 1996, pp. 251-264. I. CARRASCO GÓMEZ, “Intervención arqueológica de urgencia en un solar sito en la calle Góngora número 13..., *op. cit.*, pp. 199-208.

⁷⁹² Cf. J. F. MURILLO *et alii*, “Investigaciones Arqueológicas en la Muralla de la Huerta del Alcázar (Córdoba)”, *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa* 2, 2010, pp. 183-230.

⁷⁹³ Cf. D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*..., *op. cit.*, p. 508.

⁷⁹⁴ *Id.*, pp. 490-492.

Tráfico⁷⁹⁵; hacia mediados del referido siglo, ocurrió lo propio con la llamada “*Domus de Thalassius*”⁷⁹⁶, en el borde oriental del *vicus*; en su segunda mitad, comenzó la regresión de la zona más próxima al anfiteatro, aunque en este caso contamos con menos información; y hacia el final de la tercera centuria, ocurrió otro tanto con el núcleo situado frente a la citada Puerta de Gallegos. Si parece cierto que la edificación del edificio anfiteatral había actuado como factor catalizador de este *suburbium* (de su desarrollo urbanístico), no tenemos tan claro que su abandono sobreviniese paralelamente al de aquél, fechado en los primeros años del siglo IV, puesto que en la zona residencial el referido proceso de abandono parece concluido con anterioridad a esta última fecha⁷⁹⁷.

2. Topografía cultural cristiana

2.1 El conjunto monumental de Cercadilla

2.1.1 Origen y primera función: hipótesis planteadas⁷⁹⁸

⁷⁹⁵ Cf. E. CASTRO, G. PIZARRO, D. RUIZ, “Actividad arqueológica puntual en el Parque Infantil de Tráfico, Avenida de la Victoria (Córdoba)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 2004 I*, Sevilla, 2009, pp. 813-829.

⁷⁹⁶ Cf. J. F. MURILLO *et alii*, “Intervención arqueológica en el Paseo de la Victoria (Campaña 1993)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1994* vol. III, Sevilla, 1999, pp. 68-83. S. VARGAS, “El *vicus* occidental de *Colonia Patricia*. Bases para su estudio: la cerámica romana”, *Anales de Arqueología Cordobesa* 11, 2000, pp. 177-201. J. F. MURILLO, J. R. CARRILLO, “El mosaico de *Thalassius* en *Corduba*”, en M. ENNAÏFER, A. REBOURG (eds.), *La Mosaique Gréco-Romaine VII*, t. 2, Túnez, 1999, pp. 535-537, lám. CLXXXIV. E. CASTRO DEL RÍO, A. CÁNOVAS, “La *domus* del parque infantil de tráfico (Córdoba)”, en D. VAQUERIZO, J. MURILLO (eds.), *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa* 2, 2009-2010, Córdoba, pp. 121-140.

⁷⁹⁷ Cf. D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*..., *op. cit.*, p. 492.

⁷⁹⁸ La síntesis que aquí presentamos de las distintas hipótesis planteadas por diversos especialistas respecto a la interpretación del yacimiento de Cercadilla (que abarca este apartado 2.1.1), la hemos extraído del trabajo: R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D.

Hablando del *suburbium* occidental, se hace imprescindible prestar especial atención al conjunto monumental de Cercadilla, cuya interpretación ha generado variadas hipótesis entre los especialistas, sin que por el momento se haya concluido en una definitiva identificación del mismo, sobre todo por lo que a su origen, cronología y función se refiere.

- Hipótesis planteadas:

R. Hidalgo y sus colaboradores, lo consideran un *palatium* vinculado al emperador Maximiano Hercúleo, edificado entre 293 y 305, y que a partir de la entronización de Constantino (306) ejercería la función de *praetorium*; posteriormente, tras un breve espacio de tiempo, sería cedido por Constantino a Osio, para su conversión en centro de culto cristiano, acogiendo la basílica martirial de San Acisclo⁷⁹⁹. En opinión de P. Marfil y R. Corzo, sería un *episcopium* edificado por Osio en el período comprendido entre los Concilios

VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, pp. 63-69: 3. Las fuentes arqueológicas.

⁷⁹⁹ R. HIDALGO, *Espacio público y espacio privado en el conjunto palatino de Cercadilla (Córdoba): el aula central y las termas* (Sevilla 1996). *Id.*, “Análisis arquitectónico del complejo monumental de Cercadilla”, en P. LEÓN ALONSO (ed.), *Colonia Patricia Corduba. Una reflexión arqueológica*, Coloquio Internacional. Córdoba, 1993, Sevilla, 1996, pp. 235-248. *Id.*, “La incorporación al esquema palacio-circo a la imagen de la *Corduba* bajoimperial”, en J. GONZÁLEZ, *Ciudades privilegiadas en el Occidente romano*, Sevilla 1999, pp. 379-396. *Id.*, “Sobre la cristianización de la topografía de la Córdoba tardoantigua: el caso del palacio de Cercadilla”, *III Congreso de Arqueología Peninsular, vol. VI: Arqueologia da antiguidade na Península Ibérica*, Oporto, 2000, pp. 741-754. *Id.*, “De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla”, en D. VAQUERIZO (ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano*, vol.II, Córdoba, 2002, pp. 343-372. *Id.*, “La puerta del *Palatium* de *Corduba*”, *Romula* 6, 2007, pp. 143-172. R. HIDALGO, P. MARFIL, “El yacimiento arqueológico de Cercadilla: avance de resultados”, *Anales de Arqueología Cordobesa* 3, 1992, pp. 277-308. R. HIDALGO, A. VENTURA, “Sobre la cronología e interpretación del palacio de Cercadilla (Córdoba)”, *Chiron* 24, 1994, pp. 221-240. R. HIDALGO *et alii*, *El Criptoportico de Cercadilla. Análisis arquitectónico y secuencia estratigráfica*, Sevilla, 1996. *Id.*, “Excavación arqueológica en el yacimiento de Cercadilla. Campaña 1993”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 1993-III, Sevilla, 1997, pp. 132-148. M. MORENO ALMENARA, *La villa altoimperial de Cercadilla (Córdoba). Análisis arqueológico*, Sevilla, 1997.

de Nicea (325) y Sárdica (343), con una pervivencia de, al menos, 225 años⁸⁰⁰. J. Sánchez, lo considera un conjunto episcopal, resultado de diversas fases constructivas llevadas a cabo por sucesivos obispos cordobeses durante buena parte de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media⁸⁰¹. J. Arce lo interpreta como gran *villa* residencial suburbana perteneciente a un personaje de elevado estatus de la ciudad o de un alto dignatario⁸⁰². E. H. Helal O. lo identifica con una gran mansión de carácter aristocrático, edificada tras la demolición de una preexistente *villa* altoimperial documentada en las excavaciones, cuya vigencia no se limitaría solamente a los siglos I al III, como plantearon sus excavadores, sino que alcanzaría la primera mitad del siglo IV; dicha mansión sería abandonada como consecuencia de las incursiones suevas entre 438 y 456, y después recuperada en algún momento entre 460 y 500, convirtiéndose en basílica martirial⁸⁰³. Finalmente, D. Vaquerizo y J. F. Murillo lo consideran un *praetorium* de época constantiniana (308), que pocos años después del Concilio de Nicea (325) fue cedido por el Emperador a Osio, para sede

⁸⁰⁰ P. MARFIL, “El complejo cristiano de Cercadilla (Córdoba)”, *Anales de Arqueología Cordobesa* 21-22 (2010-2011), pp. 241-252. *Id.*, “Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahman III”, en L. CABALLERO, P. MATEOS (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media, Anejos de AEspA XXIII*, Madrid, 2000, pp. 117-141. *Id.*, “La sede episcopal de San Vicente en la Santa Iglesia Catedral de Córdoba”, *Al-Mulk* 6, Córdoba, 2006, pp. 35-58. R. CORZO, “El *Episcopium* de Cercadilla y la Arquitectura Cristiana Hispánica”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas letras y Nobles Artes*, 157, Córdoba, 2009, pp. 111-131. *Id.*, “El *Episcopium* de Cercadilla...”, *Al-Mulk* 8, Córdoba, 2008, pp. 56-72.

⁸⁰¹ J. SÁNCHEZ V., “La Bética al final del Imperio romano: una sociedad en transición, unas ciudades en transición”, *I Seminario Internacional Tempus Barbaricum*, Madrid, 2011, pp. 217-221 –cf. E. H. HELAL OURIACHEN, “El complejo monumental de Cercadilla. Nuevas reflexiones”, *Revista de Clases historia. Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales*, 288, 2012, p. 23, n. 162–.

⁸⁰² J. ARCE, “Emperadores, palacios y *villae* (a propósito de la villa romana de Cercadilla, Córdoba)”, *Antiquité Tardive*, 5, París 1997, pp. 293-302. *Id.*, “El complejo residencial tardorromano de Cercadilla (*Corduba*)”, en D. VAQUERIZO (ed.), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica...*, *op. cit.*, pp. 397-412.

⁸⁰³ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 84-86. *Id.*, “El complejo monumental de Cercadilla...”, *op. cit.*, pp. 23-24.

episcopal⁸⁰⁴. En resumen, a partir de las interpretaciones que ofrecen los distintos especialistas que han abordado la cuestión, se concluye que el conjunto de Cercadilla pudo tener como función original la de *palatium Maximiani, episcopium*, conjunto episcopal, gran *villa* residencial, mansión aristocrática o *praetorium*. Por otra parte, algunos apuntan hacia una segunda o tercera reutilización del complejo, que pasaría de *palatium* a *praetorium* y, posteriormente, a centro de culto martirial, o de *praetorium* a sede episcopal.

- Análisis de las hipótesis relativas a la primigenia función que pudo tener el complejo:

Las enormes dimensiones del conjunto monumental y su compleja configuración arquitectónica podrían justificar la suposición de que, como proponen sus excavadores, estamos ante un *palatium*; no obstante, tales características de monumentalidad y complejidad estructural se observan también en otras construcciones de carácter civil o privado.

Por otro lado, a nuestro entender no resulta suficientemente convincente la vinculación del supuesto *palatium* a la persona del emperador Maximiano Hercúleo. Además de en la espectacularidad del edificio, dicha vinculación se basa: en el hallazgo de tres *litterae aureae* pertenecientes, quizá, a una inscripción conmemorativa de la fundación del edificio⁸⁰⁵; en la localización de un fragmento de inscripción, cuya restitución sería *Constanti et Maximiani/Nobb(ilisimorum) C(aesarum)*, y cuya datación entre 1 de marzo de 293 y 1 de mayo de 305 proporcionaría un término *post quem* para su edificación⁸⁰⁶; y, por último, en algunas fuentes literarias que hacen referencia al paso de Maximiano por Hispania, entre 296 y 297, camino del Norte de

⁸⁰⁴ D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*..., *op. cit.*, pp. 493-506. J. F. MURILLO *et alii*, “La etapa tardoantigua: nuevo paisaje urbano..., *op. cit.*, pp. 510-514.

⁸⁰⁵ R. HIDALGO, A. VENTURA, “Sobre la cronología e interpretación del palacio..., *op. cit.*, p. 228.

⁸⁰⁶ R. HIDALGO, *Espacio público y espacio privado en el conjunto palatino...*, *op. cit.*, p. 146.

África, en donde llevaría a cabo una expedición contra el rebelde *Iulianus*, que se había proclamado emperador con el apoyo de los *Mauri quinquegentani*⁸⁰⁷.

Al respecto de estos argumentos, nos parecen acertadas las consideraciones que expone J. Arce⁸⁰⁸: en cuanto a las *litterae aureae*, no sabemos si realmente corresponden al edificio en cuestión o si procedían de otro lugar y simplemente formaban parte de un conjunto de metales destinados a ser fundidos; además, esta práctica acompañó a edificios de muy diferente naturaleza, incluso funerarios; por su parte, la inscripción, aún aceptando su lectura y restitución, podría estar indicando solamente que alguien, quizá un posible propietario del sitio, quiso honrar así a sus emperadores y césares, por lo que no cabe deducir necesariamente de ella ninguna vinculación del edificio con Maximiano Hercúleo; y en lo relativo a los textos que mencionan la presencia de Maximiano en Hispania, en ninguno de ellos se dice que este emperador residiese o se detuviese en *Corduba*, ni que estableciese en esta ciudad el centro logístico y de mando para su campaña en África, la cual, por otra parte, no fue ni calculada ni preparada, sino inesperada e improvisada. Por otro lado, de haber estado Maximiano en *Corduba*, lo más normal es que hubiera sido alojado por algún prohombre local, sobre todo si consideramos la fugacidad de su paso por la ciudad. Concluyendo: “ninguno de estos testimonios es ni suficiente ni definitivo para identificar el complejo de Cercadilla con un palacio de Maximiano Hercúleo”⁸⁰⁹.

P. Marfil y R. Corzo consideran que el complejo de Cercadilla nació ligado al poder eclesiástico cordubense y no al civil. En esta línea, lo identifican como el primer *episcopium* de *Corduba*, erigido por Osio, siguiendo modelos derivados de Oriente, como sede episcopal, basílica y baptisterio, y como rotunda manifestación de la *Ecclesia Triumphans*. La obra se ejecutaría en el lapso de tiempo comprendido entre los Concilios de Nicea (325) y

⁸⁰⁷ R. HIDALGO, A. VENTURA, “Sobre la cronología e interpretación del palacio..., *op. cit.*, p. 236.

⁸⁰⁸ J. ARCE, “El complejo residencial tardorromano de Cercadilla..., *op. cit.*, pp. 406-409. P. MAYMÓ, “Maximiano en campaña: matizaciones cronológicas a las campañas hispanas y africanas del Augusto Hercúleo” *Polis* 12, Madrid, 2000, pp. 229-257.

⁸⁰⁹ J. ARCE, “El complejo residencial tardorromano de Cercadilla..., *op. cit.*, p. 406.

Sárdica (343), constituyéndose en el *episcopium* más antiguo y grandioso de la cristiandad, que perviviría al menos 225 años. Sus similitudes con las construcciones palaciegas tetrárquicas se explicarían en virtud de la preeminencia e influencia del insigne obispo, circunstancias estas que le posibilitarían contar con los servicios de los mejores arquitectos del Imperio, vinculados al poder estatal y perfectos conocedores, por tanto, de la arquitectura áulica y oficial de la época⁸¹⁰.

E. H. Helal Ouriachen plantea una serie de objeciones a esta interpretación de Marfil y Corzo, que en buena medida creemos atinadas⁸¹¹; de acuerdo con las mismas, consideramos que:

- No contamos con ninguna evidencia histórica de que Osio estuviese en *Corduba* en los años que van de 325 a 343, fechas entre las que los dos autores citados sitúan la edificación del posible *episcopium*. Aunque tampoco se puede descartar absolutamente la presencia de Osio en su sede episcopal en ese lapso de tiempo, pues carecemos igualmente de documentos que lo sitúen para entonces en otro u otros sitios.

- Resulta bastante difícil de aceptar el hecho de que un obispo sometido a frecuentes desplazamientos como consecuencia de sus múltiples quehaceres, ocupado en tareas relacionadas con las altas esferas de la política imperial, entregado muy especialmente a la defensa de su fe, en medio de abundantes disputas cristológicas, y con tiempo sólo para residir quizá esporádica e intermitentemente en su propia ciudad, se lanzase a la construcción del *episcopium* en cuestión, y más con la gran entidad arquitectónica que pudiera presumírsele a la vista de la extensión que ocupan los vestigios exhumados en el yacimiento de Cercadilla.

- Una empresa tan gigantesca no parece cuadrar con el panorama que entrevemos de la realidad eclesiástica cordubense de aquel tiempo, del

⁸¹⁰ P. MARFIL, “El complejo cristiano de Cercadilla...”, *op. cit.* p. 250. R. CORZO, “El *Episcopium* de Cercadilla...”, *op. cit.*, p. 120.

⁸¹¹ E. H. HELAL OURIACHEN, “El complejo monumental de Cercadilla...”, *op. cit.*, pp. 18-22.

estado de su economía y su grado de incidencia social. En *Corduba*, el cristianismo/catolicismo debía aún superar numerosas resistencias internas y externas; internamente, las corrientes heréticas, y externamente, la reacción de las élites paganas. La *Ecclesia cordubensis* debía concentrar preferentemente sus esfuerzos en la evangelización de la sociedad, en la difusión de su credo, pero también debía aplicarse a conseguir un mayor peso específico en el seno de aquella; este proceso no tendrá resultados positivos hasta avanzada la segunda mitad de la cuarta centuria.

- Los conjuntos episcopales más antiguos documentados en Italia, las Galias, Britania y las Hispanias se datan entre los siglos VI y VII, y los más tempranos de Oriente y África se erigieron entre la segunda mitad del siglo IV y finales del VI; ninguno sería anterior, por tanto, al supuesto por Marfil y Corzo en Cercadilla.

- Por último, hemos de tener en cuenta una circunstancia muy significativa: la ubicación extramuros de este hipotético *episcopium* de Osio en Cercadilla (P. Marfil y R. Corzo) no coincide con la descentralizada instalación *intra moenia* de la mayoría de los originales *episcopia*.

J. Sánchez, tras descartar las interpretaciones planteadas por los distintos especialistas, concluye que los restos documentados en el yacimiento de Cercadilla pertenecerían a un conjunto episcopal, resultado de distintas fases constructivas ejecutadas por sucesivos obispos durante buena parte de la Antigüedad Tardía y también en la Alta Edad Media. Inicialmente, en época constantiniana o en algún momento indeterminado del siglo IV, se levantaría una iglesia episcopal, que, posteriormente, recibiría adiciones estructurales, así como un uso funerario, todo ello con una datación anterior a la segunda mitad del siglo VI, cuando la sede episcopal se trasladaría al interior de la urbe, hacia su nuevo centro de poder político⁸¹². Este planteamiento permitiría resolver algunos de los problemas aducidos en relación con la hipótesis del *episcopium*

⁸¹² J. SÁNCHEZ V., “La Bética al final del Imperio romano...”, *op. cit.* –cf. E. H. HELAL OURIACHEN, “El complejo monumental de Cercadilla...”, *op. cit.*, p. 23–.

de Osio (P. Marfil y R. Corzo) y resulta más convincente en el sentido de que el conjunto episcopal se desarrollaría progresiva y paulatinamente a lo largo de un dilatado período de tiempo, a través del cual la Iglesia cordobesa podría ir ganando el necesario “terreno” social y económico y experimentando un sustancial avance en su proceso de implantación urbana.

Para J. Arce⁸¹³, la presencia de un edificio de pretensiones áulicas, aunque de carácter privado, en una ciudad como *Corduba*, capital provincial de *Baetica* y ubicada en un muy rico entorno agrícola, no debe extrañar. En tan importante *civitas* residiría un apreciable grupo de poderosos latifundistas con suficiente capacidad para acometer una edificación de tal envergadura, y a ellos habría que sumar los altos dignatarios. A este respecto, podría contraargumentarse que la extensión del conjunto de Cercadilla supera ampliamente la de cualquier *villa* durante el Bajo Imperio⁸¹⁴, y de ser cierta esta hipótesis de Arce: ¿cómo descartar el habitual proceso de emulación?; su carácter de *unicum* se aviene mal en este sentido.

E. H. Helal Ouriachen ve en los restos de Cercadilla los vestigios de una mansión suntuosa, edificada en algún momento avanzado de la cuarta centuria, tras la intencionada demolición de las estructuras de una precedente *villa* altoimperial que habría pervivido hasta ese mencionado momento. Tal *domus* –extraña, cuando menos, a nuestro entender– se mantendría, sobreponiéndose quizá al saqueo de la zona por los vándalos a fines del siglo V del que nos dan noticia las fuentes escritas, hasta las incursiones suevas entre 438 y 456, a consecuencia de las cuales se produciría su abandono⁸¹⁵. Este autor somete a una documentada, pormenorizada y rigurosa crítica las restantes hipótesis y en la interpretación que propone trata de ajustarse *stricto sensu* a la realidad arqueológica, analizada siempre dentro del contexto histórico que para esta época se ha definido en *Baetica*, las provincias hispanas y el Imperio, pero

⁸¹³ J. ARCE, “Emperadores, palacios y *villae*..., *op. cit., passim. Id.*, “El complejo residencial tardorromano... *op. cit., passim.*

⁸¹⁴ E. H. HELAL OURIACHEN, “El complejo monumental de Cercadilla..., *op. cit.*, pp. 12-17.

⁸¹⁵ *Id.*, pp. 23-24.

sin buscar un personaje o unos personajes que puedan ser relacionados con las estructuras en cuestión, sobre todo si no existen testimonios materiales o documentos escritos que los vinculen a ellas, o los que existen resultan demasiado débiles como para cimentar sobre ellos una sólida argumentación. De cualquier manera y desde nuestro punto de vista, frente a sus conclusiones surge un obstáculo: la enorme extensión del yacimiento. Quizá algunos potentados de *Corduba* pudieron haberse permitido semejante lujo, pero cabe suponer con toda lógica que en otros lugares también los habría y, sin embargo, no tenemos constancia de que llegasen a promover proyectos constructivos de similar magnitud. Sirva, pues, en este sentido, lo ya argumentado en el caso anterior a partir del carácter *unicum* del conjunto monumental de Cercadilla.

Finalmente, en cuanto a la interpretación de los restos de Cercadilla como pertenecientes a un posible *praetorium*, ya vimos que R. Hidalgo propone esta función para una segunda y corta fase de utilización de este complejo arquitectónico. Y de modo similar, J. Arce admite la posibilidad de que este lugar hubiera servido como residencia del gobernador. Pero son D. Vaquerizo y J. F. Murillo quienes defienden esta idea como esencial a la hora de identificar el conjunto, su función y la autoría del mismo⁸¹⁶. Su teoría ha sido expuesta en las últimas publicaciones del grupo de investigación *Sísifo*, y parte fundamentalmente de los datos obtenidos en la excavación llevada a cabo en terrenos del Rectorado de la Universidad (Avenida de Medina Azahara), donde se han localizado los restos del anfiteatro de *Colonia Patricia*. En el transcurso de dicha actuación arqueológica se pudo comprobar que en la construcción del complejo de Cercadilla se emplearon materiales procedentes del desmantelamiento del anfiteatro, que tuvo lugar a principios del siglo IV, lo que implica que la edificación del conjunto monumental de Cercadilla debió efectuarse a lo largo de las primeras décadas de la referida centuria; para D. Vaquerizo y J. F. Murillo: “Si en lugar de situar la construcción de Cercadilla con la rigidez que supone el mínimo intervalo 297-298, vinculándolo además a una hipotética estancia en Córdoba de Maximiano Hercúleo e interpretándolo

⁸¹⁶ D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*..., *op. cit.*, pp. 493-506. J. F. MURILLO *et alii*, “La etapa tardoantigua: nuevo paisaje urbano..., *op. cit.*, pp. 510-514.

por tanto como *palatium Maximiani*, la dejamos pendiente de concreción a lo largo de las primeras décadas del siglo IV, muchas de las dudas que planteaba Arce comienzan a verse desde otra perspectiva, uniendo cuanto de acertado tiene el trabajo arqueológico realizado en Cercadilla con la imagen que comenzamos a vislumbrar del *suburbium*, y todo ello en un contexto histórico mucho más amplio que el tan limitado de la primera Tetrarquía. Nos movemos en el segmento cronológico que va desde la renuncia al Imperio, anunciada y voluntaria, de Diocleciano y Maximiano en 305, y la obtención del poder unipersonal por Constantino en 323 tras eliminar a su último rival [...]”⁸¹⁷.

¿Quién controlaba *Hispaniae* en este lapso de tiempo?, ¿quién pudo ser el comitente de tamaño edificio? D. Vaquerizo y J. F. Murillo consideran que su edificación debe situarse en el contexto de la lucha por el trono entre Constantino y Majencio. El conjunto arquitectónico de Cercadilla respondería al interés estratégico del primero en contar con un *praetorium* en *Hispaniae*, que actuara como base de las operaciones encaminadas a debilitar las posiciones del segundo en África. De acuerdo con ello, la construcción de este posible *praetorium* podría situarse en un período de tiempo comprendido entre los años 307 y 316; y más concretamente, Constantino decidir su edificación en torno a 308, cuando, tras la conferencia de *Carnuntum* (Petronell, Austria), que tuvo lugar a finales de ese año entre Diocleciano, Maximiano y Galerio con la finalidad de poner orden en el caos político en que se encontraba sumido el Imperio, fue desposeído del título de Augusto y degradado al rango de César, pudiendo constatar, además, que Galerio no tenía intención de eliminar al usurpador Majencio. Constantino, negándose a aceptar tal situación, dirigió sus esfuerzos a hacerse con el control absoluto del Imperio, lo que pasaba, naturalmente, por la eliminación de sus adversarios, muy en especial la de Majencio. Para ello y en primer lugar, la opción más lógica era tratar de socavar la posición de su cuñado en África⁸¹⁸, y *Corduba* ofrecía una excelente

⁸¹⁷ D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*..., *op. cit.*, p. 498.

⁸¹⁸ A fines del 308, fecha propuesta por D. Vaquerizo y J. F. Murillo para la construcción del conjunto de Cercadilla, *Lucius Domitius Alexandro* (Domicio Alejandro), que era *vicarius* en África, se autoproclama emperador a raíz de que Majencio le pidiese que enviase a su hijo a Roma para garantizarse su lealtad y de que Alexandro rechazase tal proposición. Existe una

posición geoestratégica para el desarrollo de esta empresa: era una ciudad ubicada en un rico entorno interior, a resguardo de un eventual ataque por mar, pero muy bien comunicada, incluso con el área del Estrecho de la que la separaba una razonable distancia. Por otra parte, el considerar a Constantino como el promotor de este posible *praetorium* de Cercadilla –entendido como centro de control político y administrativo– explicaría los estrechos paralelos apreciables entre el aula basilical del edificio cordubense y el aula palatina de *Augusta Treverorum* (Trier, Alemania), inequívocamente constantiniana⁸¹⁹.

E. H. Helal Ouriachen, por su parte, no considera aceptable este planteamiento de D. Vaquerizo y J. F. Murillo, y, entre otros argumentos, aduce que: “[...] Cercadilla no cumple los requisitos propios de un complejo político militar, [...] tampoco cuenta con las condiciones necesarias para identificarse con un complejo administrativo-residencial que no sería necesario en una *Corduba* sin gran volumen de burocracia, además, no sería práctico a nivel espacial en cuanto a su funcionamiento interno”⁸²⁰.

Por nuestra parte, según propusimos en una ponencia que con otros compañeros presentamos al Congreso Internacional El Siglo de Osio de Córdoba, celebrado en esta ciudad en 2013 –repetidas veces citada en este trabajo–, al plantearnos entonces la interpretación del yacimiento de Cercadilla nos decantamos por aceptar como la más verosímil la hipótesis que acabamos

inscripción: *CIL VIII 22183: Imp(eratoribus)/dd(ominis) nn(ostris)/ L(ucio) Domi(tio) Alex(andro) et/Fl(avio) Const(antino)/ augg(ustis)*, que se ha interpretado como la plasmación de un pacto entre Constantino y Alejandro; Cf. P. SALAMA, “Recherches numismatiques sur l’usurpateur africain *L. Domitius Alexander*”, *Proceedings of the International Numismatic Congress*, 1973, p. 365, n. 2. G. SOTGIU, “Un miliario sardo di *L. Domitius Alexander* e l’ampiezza della sua rivolta”, *ASS XXIX*, 1964, pp. 151-158. H. G. PFLAUM, “L’alliance entre Constantin et *L. Domitius* (sic) *Alexander*”, *BAA I*, 1962-65, 1967, pp. 159-161 = *Scripta varia I*, Afrique romaine, pp. 226-228. R. ANDREOTTI, “Problemi di epigrafia constantiniana, I. La presunta alleanza con l’usurpatore *L. Domizio Alessandro*”, *Epigraphica XXXI*, 1969, p. 167; sobre el personaje, cf. *PLRE I*, 656.

⁸¹⁹ D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*..., *op. cit.*, p. 501. E. H. HELAL OURIACHEN, “El complejo monumental de Cercadilla..., *op. cit.*, pp. 11-12.

⁸²⁰ E. H. HELAL OURIACHEN, “El complejo monumental de Cercadilla..., *op. cit.*, pp. 11-12.

de exponer de D. Vaquerizo y J. F. Murillo, en cuyo favor señalamos incluso que quizá podría actuar un documento de carácter jurídico; reproducimos tal argumentación⁸²¹: “Nos referimos al texto del libro noveno del *Codex Theodosianus* (C. Th. 9, 1, 1,) en el que se alude a la presencia en *Corduba*, en 316-317, del *comes Octavianus*, quién, siguiendo el criterio de J. Wiewiorowski⁸²², no habría sido un jefe militar, sino un enviado especial de confianza del Emperador para la resolución de algún asunto concreto, seguramente de carácter judicial, aunque ello no excluye otros fines. Teniendo en cuenta que las fechas en que este *comes* se encuentra en la ciudad bética coinciden *grosso modo* con las que dan D. Vaquerizo y J. F. Murillo para la construcción de un *praetorium* en Cercadilla por iniciativa de Constantino (308), podríamos preguntarnos si su presencia habría estado relacionada con las referidas obras, con el control de las mismas o quizá con la supervisión e inauguración del edificio una vez acabado⁸²³. Llama la atención, de hecho, que la diferencia temporal entre 308 y 316-317 se corresponde en líneas generales con la duración de una obra de parecidas características en aquellos tiempos, estimada entre 5 y 10 años”⁸²⁴.

En la actualidad, nuestro criterio interpretativo de los restos del yacimiento de Cercadilla ha cambiado, y no consideramos ya plausible la

⁸²¹ R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, pp. 79 y 80.

⁸²² J. WIEWIOROSKI, *op. cit.*, pp. 326 y ss.

⁸²³ En relación con *Augusta Emerita*, están atestiguados dos *comites Hispaniarum*: *Acilius Severus* (333-337), que se hizo cargo de la reconstrucción del teatro, y *Tiberius Flavius Laetus*, (337-340), que hizo lo propio con la restauración del circo; J. ARCE, “*Augusta Emerita* en los siglos IV-V d.C.”, *Anejos de AEspA*, XXIX, 2003, pp. 121 y ss. *Id.*, “Los gobernadores de la *Dioecesis Hispaniarum* (ss. IV-V d.C.)..., *op. cit.*, pp. 73-83.

⁸²⁴ Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, “El complejo monumental de Cercadilla..., *op. cit.*, pp. 4, 27 n. 14, 20 y 39, n.138: para determinadas edificaciones africanas, como por ejemplo el anfiteatro de *Colonia Sitifis* (Sétif, Argelia), se ha estimado un tiempo de construcción de entre 5 y 8 años –R. REBUFFAT, “Maximien en Afrique”, *Klio* 74, 1992, pp. 372 y 378-379–; la estimación para el caso de la *villa* de Piazza Armerina es de 5 a 10 años –L. CATULLO, *Die antike Römische Villa des Weilers von Piazza Armerina in der Vergangenheit und der Gegenwart*, Mesina, 1999–.

identificación de los mismos como pertenecientes a un *praetorium*. En el siguiente apartado desarrollamos nuestro planteamiento.

2.1.2 Sede del vicarius de la Dioecesis Hispaniarum

Actualmente, de acuerdo con el enfoque del tema que apunta L. Brassous⁸²⁵ y siguiendo igualmente las consideraciones e indicaciones que al respecto nos ha transmitido el prof. P. J. Lacort⁸²⁶, consideramos como el más acertado el siguiente planteamiento interpretativo del conjunto monumental de Cercadilla: los restos exhumados en este singular yacimiento pudieron pertenecer a lo que fue la sede del *vicarius* de la *Dioecesis Hispaniarum*, que, naturalmente, de ser esto así, debió estar radicada en *Corduba*, al menos durante un cierto tiempo. Esta pudo ser la razón de la edificación de este complejo palaciego y lógicamente la primera función que el mismo cumplió. Más tarde, una vez trasladada dicha sede vicarial a *Emerita* y, a nuestro juicio, por donación imperial, el conjunto pudo pasar a manos de la *ecclesia cordubensis* de Osio, pero esta cuestión la abordaremos más adelante.

Para fundamentar nuestra hipótesis contamos con documentos de carácter epigráfico, jurídico y arqueológico, a partir de los cuales trataremos de demostrar por un lado, la más que suficiente entidad y condiciones de la ciudad de *Corduba* hacia fines del siglo III y primeros años del IV para ser elegida como sede de tan importante circunscripción administrativa romana, y por otro, la idoneidad del conjunto monumental cuyos restos afloran en Cercadilla para albergar las dependencias que pudiese requerir desde un punto de vista funcional dicha sede. A ello, habría que añadir la privilegiada situación estratégica de la ciudad.

- *Documentos epigráficos*⁸²⁷

⁸²⁵ L. BRASSOUS, “L’identification des capitales administratives du diocèse des Espagnes”, en A. CABALLOS, S. LEFEBVRE (comps.), *Roma generadora de identidades: la experiencia hispánica*, 2011, pp. 337-353.

⁸²⁶ A quien agradecemos el haber compartido con nosotros sus interesantes reflexiones y orientaciones sobre esta y otras cuestiones.

⁸²⁷ Recogemos aquí la documentación epigráfica que nos informa sobre el carácter de *Corduba* como importante centro administrativo en los siglos III y IV, siguiendo, además, el análisis que

En primer lugar, veamos la situación que para el período que estudiamos, los siglos III y IV, presenta la administración local de *Corduba*. Tenemos noticias de la *res publica cordubensis* a través de diversos epígrafes. Así, el homenaje de la ciudad a los emperadores Galieno y Valeriano (254)⁸²⁸, o a la esposa del primero, Cornelia Salonina (entre 255 y 259)⁸²⁹. Un *triumvir capitalis*, de nombre *C. Annius Lepidus Marcellus*, fue honrado con una estatua ecuestre (primera mitad del siglo III)⁸³⁰. Conocemos, además, la existencia de

de dicha documentación expusimos, junto a otros autores, en el trabajo: R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo... *op. cit.* pp. 58-63.

⁸²⁸ CIL II²/7, 257: *Imp(eratori) Caes(ari) [Publio] / Licinio Gal[lieno] / Pio Fel(ici) invi[ct(o) Aug(usto)] / pontif(ici) max(imo) [trib(unicia) pot(estate)] / co(n)s(uli) proco(n)[s(uli) p(atr) p(atr)iae] / Imp(eratoris) Caes(aris) Pu[bli Lic(ini)] / Valeria[ni P(ii) F(elicis) Aug(usti)] / p(ontificis) m(aximi) trib(unicia) [pot(estate) co(n)s(ulis)] / proco(n)s(ulis) f(ilio) / res publ[ica Cordubensis] / numi[ni maiestatiq(ue)] / [eius devota]*. Datación de CIL.

⁸²⁹ HEp. 11, 251. Pedestal encontrado junto al *Kardo maximus*, en el entorno del *Forum Coloniae*; es casi pareja de otra inscripción (CIL II²/7, 258) en la que la *provincia Baetica* ofrecía un homenaje similar a esta emperatriz (255-259): *D(ominae) n(ostrae) Corneliae Saloninae / Aug(ustae) coniugi d(omini) n(ostri) / Imp(eratoris) Caes(aris) P(ubli) Licini Gallieni / P(ii) Fel(icis) et invicti Aug(usti) / Dacici maximi Germanici / maximi trib(unicia) potest(ate) IIII / co(n)s(ulis) III imp(eratoris) III p(atris) p(atr)iae proco(n)s(ulis) / provincia{e} Baetica{e} devota / numini maiestatiq(ue) eius / COR[---] / [-----?]*. Cf. I. CARRASCO GÓMEZ, “Intervención arqueológica de urgencia en un solar sito en la calle Góngora nº 13 esquina a la calle Teniente Braulio Laportilla (Córdoba)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1997, vol. 3, 2001, pp. 199-208, lám. IV.

⁸³⁰ CIL II²/7, 271: *In honorem / memoriae / C(ai) Annii C(ai) f(ili) / Lepidi / Marcelli / triumphari / kapitalis / ordo / splendidissimae / coloniae / Cordubensium / statuam / equestrem / poni decrevit / Quintia P(ubli) f(ilia) / Galla / mater / honore accepto / inpensam re[misit]*; estos *triumviri capitales* asistían en Roma a los magistrados con *imperium* en la aplicación de penas, especialmente la de muerte. Por tanto, *C. Annius Lepidus Marcellus* fue un joven de rango senatorial que había desempeñado, antes de cumplir los veinticinco años, un cargo de carácter propedéutico perteneciente al vigintivirato. La dedicación de una estatua en un momento tan temprano de su carrera y el que fuese la madre quien asumiera el coste de erigirla parece indicarnos que Marcelo habría muerto con anterioridad y que el senado de *Corduba* intentaba honrar al difunto de esta importante *gens* senatorial. Cf. J. GONZÁLEZ, “Inscripciones inéditas de Córdoba y su provincia”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* nº 17, 1981, p. 41. E. TOBALINA “El *cursus honorum*”, en J. ANDREU (coord.), *Fundamentos de epigrafía latina*, Navarra, 2009, pp. 179-180. E. MELCHOR, “La voz y la memoria de los

una asociación profesional de obreros (*fabri subediani*) que se encargaban de diversos servicios de utilidad pública en la ciudad, como, por ejemplo, la limpieza de calles, el mantenimiento de los principales edificios de la colonia, o la extinción de incendios, actuando bajo la dirección y supervisión de los ediles. Se trata del *collegium corporis fabrorum subedianorum Patriciensium Cordubensium*. Dicho colegio está documentado a partir de dos inscripciones: en la primera de ellas fechada en 247, reinando Filipo el Árabe, la asociación nombra como *patroni* a un tal *Bellus Licinianus* y a sus hijos, probablemente miembros de una destacada familia de la ciudad⁸³¹; en la otra, fechada en 349, ofrece el mismo honor a *Iulius Caninius*, estando representado el colegio por sus tres rectores o presidentes *Clodius Augendus*, *Curiatius Innocentius* y *Iunius Germanus*⁸³². La presencia de estos *fabri subediani* en *Corduba* en las fechas señaladas (247 y 349) es un claro indicativo de la pervivencia, al menos hasta mediados del siglo IV d.C., de una administración local que en mayor o menor medida seguía atendiendo al mantenimiento de las infraestructuras urbanas⁸³³.

muerdos: el orden social de la Córdoba romana a través de la epigrafía funeraria y honorífica (los *ordines* privilegiados)", en A. RUIZ (coord.), *La Muerte en Córdoba: creencias, ritos y cementerios (I). De la Prehistoria al ocaso de la ciudad romana*, Córdoba, 2020, p. 214. Para otras competencias urbanas de estos magistrados, cf. C. CASCIONE, *Tresviri capitales. Storia di una magistratura minore*, Nápoles, 1999, pp. 77 y ss. V. PONTE, *Régimen jurídico de las vías públicas en derecho romano*, Madrid, 2007, p. 236. E. SÁNCHEZ, "La cura urbis edilicia según la legislación municipal hispana: *Lex Irnitana*, capítulo XIX", *Revista Internacional de Derecho Romano*, 2013, p. 456.

⁸³¹ J. F. RODRÍGUEZ, J. M. SANTERO, "Hospitium y patronatus sobre una tabla de bronce de Cañete de las Torres (Córdoba)", *Habis* 13, 1982, pp. 137-163.

⁸³² *CIL* II²/7, 332: *Limenio et Catullino / connss(ulibus) V Idus Apr(iles) / Iul(io) Caninio pat(rono) / merentissimo prin/cipatus ob splendorem domus / tuae pat(rone) honorificentis/sime offerimus tibi cunc/ti tesseram pat(ronatus) / fabri subidiani quem / libenti animo iubemus / suscipi offerentes / rectores Clod(ius) Augendus / Cur(iatius?) Innocentius / Iun(ius) Germanus. Cf. J. M. SANTERO, *Asociaciones populares en Hispania romana*, Sevilla, 1978, pp. 117-118 y 128-136.*

⁸³³ J. SÁNCHEZ V."Corduba", en J. A. REMOLÁ, J. ACERO (eds.), *La gestión de los residuos urbanos en Hispania, Anejos de AEspA LX*, p. 124.

Por último, respecto a la administración local, sabemos que el gobierno imperial, para controlar los gastos de las ciudades, comenzó desde el siglo II a nombrar unos delegados o representantes imperiales encargados de supervisar y controlar las finanzas públicas de las ciudades, los *curatores rei publicae* o *curatores civitatis*. Durante el siglo IV (con Constantino I) estos *curatores* fueron integrados en la carrera de los honores municipales y pasaron a ser elegidos por las curias⁸³⁴. Dos de estos personajes están documentados en *Corduba*: *Quintus Vibius Laetus*, *curator*, aparece como dedicante en un epígrafe localizado en el Convento de Santa María de las Dueñas, y otro, de nombre no conservado, figura en un *titulus* muy mutilado; ambos ejercieron sus funciones en la tercera centuria⁸³⁵.

De estos escasos pero significativos datos podemos inferir que el autogobierno curial en *Corduba* debió mantenerse durante este periodo (siglos III y IV) sin sufrir grandes modificaciones administrativas⁸³⁶. Una etapa en la que, para la Bética en general, no parece constatarse el abandono de las instituciones locales⁸³⁷. De hecho, las curias se mantuvieron operativas incluso a lo largo del siglo V, si bien se irán progresivamente transformando de acuerdo con las nuevas coyunturas sociales, políticas y económicas⁸³⁸.

Por otra parte, durante los siglos III y IV *Corduba* continuó siendo capital provincial de *Baetica*. Algunos documentos de carácter epigráfico, localizados en Córdoba, testimonian lo dicho. Así la dedicación a Filippo el

⁸³⁴ C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Tome I: *La permanence d'une civilisation municipale, Etudes Augustiniennes*, París, 1979, pp. 168-192.

⁸³⁵ *CIL* II²/7, 266: -----] / [devota numini] / [m]aiestatiq(ue) [eius] / dicante / Q(uinto) Vibio L[aeto?] curat(ore) [---] / [-----? Cf. J. F. RODRÍGUEZ, *Historia de Córdoba...*, op. cit., p. 505.

⁸³⁶ Cf. L. A. CURCHIN, "The end of local magistrates in the Roman Empire", *Gerión* 32, 2014, pp. 271-287.

⁸³⁷ *Id.*, "The role of civic leaders in Late Antique Hispania", *Studia Historica, Historia Antigua*, 32, 2014, pp. 281-304.

⁸³⁸ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética durante la Antigüedad Tardía*, Granada, 2009, p. 39. C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...* op. cit., pp. 149-193.

Árabe en *Corduba* por parte de *Baetica –ex decret(o) concili–* en el año 245⁸³⁹, en la que el flaminado de *L. Valerius Fuscinus* se usa para datar la inscripción; o la ofrenda votiva que el *agens vice praesidis* realiza, en nombre de la provincia, a dos emperadores del siglo III, posiblemente Valeriano y Galieno, epígrafe datado mediante el *flamonium* de *M. Valerius Saturninus* (255-259)⁸⁴⁰. Igualmente, los homenajes de: *Octavius Rufus*, *praeses* de *Baetica*, a Constancio Cloro (305-306)⁸⁴¹; *Egnatius Faustinus*, *praeses* de *Baetica*, y con el rango de *perfectissimus*, a Constantino I (310-337)⁸⁴²; y *Decimius*

⁸³⁹ *CIL* II²/7, 255: [Im]p(eratori) Caes(ari) / [M(arco) Iu]lio Philippo / Pio Felic(i) Inv(icto) Aug(usto) / pontif(ici) max(imo) trib(unicia) / pot(estate) II co(n)s(uli) p(atri) p(atriciae) proco(n)s(uli) / prov(incia) Baet(ica) ex decret(o) con/cili devot(a) numini maiestatiq(ue) / eius dedic(avit) / flamonio L(uci) Valeri Fuscini Cordubensis.

⁸⁴⁰ *CIL* II²/7, 259: -----] / [provincia Baetica dev]ota / [numini maiest]atiq(ue) eor(um) / dedica[nt]e M(arco) Aur(elio) Alexandro / p[roc(uratore) A]ugg(ustorum) nn(ostrorum) v(iro) e(gregio) agente vice / praesidis / [flamo]n(io) M(arci) Val(eri) Saturnini Lacipponens(is). Tanto en la anterior inscripción dedicada a Filipo el Árabe, como en esta ofrenda votiva a Valeriano y Galieno se cumple la segunda cláusula de la *Lex de Flamonio Provinciae Narbonensis*, que nos aporta información sobre las competencias cultuales de *los flamines provinciae*: cuando el sacerdote cesaba su cargo, habría que suponer su activa participación, durante el ejercicio de su *flamonium*, en la concesión de imágenes que el *Concilium* otorgaba a los príncipes. Cf. C. ALARCÓN, “Evergesias y funciones cultuales de los sacerdotes y sacerdotisas del culto imperial en la Bética”, *Studia Historica: Historia Antigua*, 40, Univ. de Salamanca, 2022, pp. 239-274 y p. 258.

⁸⁴¹ *CIL* II²/7, 261: Imp(eratori) Caes(ari)/F(lavio) V(alerio) Constanti[o]/P(io) F(elici) invicto Au[g(usto)]/Octavius Rufus/p(raeses) provin(ciae) Baet(icae)/d(evotus) n(umini) m(aiestati) q(ue) eius; inscripción localizada en el *Forum Coloniae*, correspondiente a una basa de estatua. Datación de *CIL*. También localizada en Córdoba, *CIL* II²/7, 262: Imp(eratori) Caes(ari) / Flavio Val(erio) / Constantio / [P(io)] F(elici) invicto / Aug(usto) trib(unicia) po/test(ate) imp(eratori) / [-----]; datada en 305-306, su soporte era la parte trasera reutilizada de otra inscripción *CIL* II²/7, 260: Imp(eratori) Caes(ari) / Luc(io) Domitio / Aureliano Pio / Fel(ici) invicto / Aug(usto) res pub(lica) / Astig(itana) devota / numini maies/tatiq(ue) eius; datada en 270-275. Datación *CIL*.

⁸⁴² *CIL* II²/7, 264: D(omino) n(ostro) fortissimo/adque indulgentissimo/[Co]nstantino invicto/[ad]que aeterno Aug(gusto)/[Egnati]s Faustinus v(ir) p(erfectissimus)/[prae]s(es) prov(inciae) Baet(icae)/[dev]otus numini/[mai]estatiq(ue) eius; inscripción localizada en el *Forum Coloniae*, correspondiente a una basa de estatua. Datación *CIL*. Podría estar también dedicada a Constantino II (337-340).

Germanianus, vir clarissimo (título senatorial) *consularis provinciae Baeticae*, a Constancio II (353-360)⁸⁴³. Y en relación con la administración de los intereses del emperador en una provincia senatorial, como era *Baetica*, contamos con otra inscripción encontrada en Córdoba, en la que probablemente la ciudad homenajea a un tal *Cornelius*, perteneciente al *ordo equester* y *procurator augusti provinciae Baeticae* (251-300)⁸⁴⁴.

Corduba mantuvo pues sus funciones de representación provincial en momentos avanzados de la cuarta centuria y, aún después de perder su condición de *caput provinciae* siendo sustituida por *Hispalis*, siguió siendo una de las principales urbes de *Baetica* y de *Hispaniae*⁸⁴⁵. Desconocemos por qué causas y en qué momento concreto se produjo el traslado de la capital provincial a *Hispalis*; la suposición tradicional de que pudo ser en el siglo IV carece, por el momento, de testimonios literarios, epigráficos o arqueológicos en los que sustentarse. Hoy se piensa que habría que situar el cambio de capitalidad en un momento más avanzado⁸⁴⁶.

Muy interesantes como argumento a favor de nuestra hipótesis son otros testimonios de carácter epigráfico, localizados también en Córdoba, que confirman la presencia en *Corduba*, para la época que nos ocupa, de

⁸⁴³ CIL II² /7, 265: *Fortissimo et indulgentissimo/principi domino nostro/Constantio victori/perpetuo semper Augusto/ Decimus Germanianus/vir clarissimus consularis/provinciae Baeticae/numini maiestatique/eius dicatissimus*. Datación CIL.

⁸⁴⁴ CIL II²/7, 279: -----] / Corn[elio ---] / viro perfecti[ssimo procuratori Aug(usti) pro]vinciae Baeticae [---]cipalem coloniae C(?)[---] / [---]AT[---] / [-----]. Datación CIL.

⁸⁴⁵ J. F. RODRÍGUEZ, *Historia de Córdoba...*, op. cit., p. 503.

⁸⁴⁶ La preeminencia de *Hispalis* sobre *Corduba* está únicamente atestiguada por San Isidoro de Sevilla y por la subordinación del episcopado cordubense a la sede metropolitana hispalense, también en fecha incierta pero nunca anterior a mediados del siglo VI. Cf. M. PRIETO, *Los obispos hispanos a fines del Imperio romano (ss. IV-VI). El nacimiento de una élite social*, Madrid, 1994, pp. 97-151. J. ARCE, *El último siglo de la Hispania romana: 284-409*, Madrid, 1982; *Id.*, “Los gobernadores de las *Dioecesis Hispaniarum* (ss. IV-V d.C.) y la continuidad de las estructuras administrativas romanas en la península Ibérica”, *Antiquité Tardive*, 7, París, 1999, pp. 73-83. L. A. GARCÍA MORENO, “El cristianismo en las Españas: los orígenes”, en M. SOTOMAYOR, J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 2005, p. 170.

magistrados de la administración imperial vinculados a la *Dioecesis Hispaniarum*⁸⁴⁷. Así, los homenajes: de *Q. Aeclanius Hermias, vicarius Hispaniarum*, a Constantino I (312-337)⁸⁴⁸ y el ofrecido a *Aelia Vitalis*, esposa de un *vicarius Hispaniarum* (siglo IV)⁸⁴⁹.

⁸⁴⁷ El *Laterculus Veronensis* (comienzos del siglo IV) indica que tras las reformas de Diocleciano, Hispania, junto a Mauritania, pasó a configurar la *dioecesis Hispaniarum* (297-409), administrada por un *vicarius Hispaniarum*, junto al cual, desde Constantino, se situó un *comes Hispaniarum*; dicha diócesis estaba dividida en provincias –*Baetica, Lusitania, Carthaginiensis, Gallaecia, Tarraconensis* y *Mauritania Tingitana*, a las que después se añadió *Balearica*, desgajándose de *Tarraconensis*–; J. F. RODRÍGUEZ NEILA, *Historia de Córdoba...*, *op. cit.*, pp. 503-504.

⁸⁴⁸ *CIL* II²/7, 263: *D(omino) n(ostro) Imp(eratori) Caes(ari) / Flav(io) <Val=INV>(erio) Constantino Max(imo) / Pio Felici aeterno Aug(usto) / Q(uintus) Aeclanius Hermias v(ir) p(erfectissimus) / a(gens) v(ices) praef(ectorum) praet(orio) et / iudex sacrarum / cognitionum / numini maiestatiq(ue) / eius semper / dicatissimus*; inscripción localizada en el Alcázar de los Reyes cristianos. Datación de *CIL*. Para L. BRASSOUS, “L’identification des capitales administratives du diocèse des Espagnes”, en A. CABALLOS, S. LEFEBVRE (comps.), *Roma generadora de identidades: la experiencia hispánica*, 2011, p. 347: la fecha del epígrafe se sitúa entre 306 y 337; para A. CHASTAGNOL, “Les Espagnols dans l’aristocratie gouvernementale à l’époque de Théodose”, en *Les Empereurs romains d’Espagne*, CNRS, Paris, 1965, p. 273: la fecha de la inscripción entre 313 y 324. Señalamos este epígrafe y el siguiente (nota 821) como demostrativos, entre otros documentos, de que la sede vicarial de *Hispaniae* se encontraba en *Corduba*, aún sabiendo que la tarea de los vicarios era en parte itinerante, pues consideramos que en modo alguno los personajes mencionados en estas inscripciones estuvieron de paso por *Corduba*. Y, muy especialmente, si calificamos la referida a *Aelia Vitalis* (nota 821) como funeraria y no como honorífica, tal como hacen algunos autores, vid. L. BRASSOUS, “L’identification des capitales administratives... *op. cit.*, p. 343 y n. 66.

⁸⁴⁹ *CIL* II²/ 7, 270: *Aeliae Vitali / coniugi / ag(entis) vic(es) praef(ectorum)*; inscripción localizada en el Alcázar de los Reyes cristianos, sobre un pedestal de estatua y fechada en el siglo IV. El nombre del marido parece borrado, quizá por sufrir *damnatio memoriae*. Datación de *CIL*. Como decíamos en la nota anterior (820), L. Brassous considera que esta inscripción es funeraria y no honorífica; el *CIL* la califica como “¿honorífica?” Sea cual sea su catalogación, ante su contenido cabe plantearse tres hipótesis: la esposa acompañaba a su marido el vicario en sus desplazamientos, la inscripción ha aparecido desplazada de su ubicación original o el vicario residía, tenía su sede, en *Corduba* (cf. L. BRASSOUS, “L’identification des capitales administratives... *op. cit.*, p. 343.). Nosotros estimamos más lógica la tercera opción y por ella nos decantamos.

Mención aparte requieren las cuestiones que plantean sendas inscripciones relativas a las estatuas ecuestres que fueron erigidas al *Vicarius Usulenus Properius*, gobernador senatorial de *Baetica* (siglo IV)⁸⁵⁰ y a Q. *Antonius Granus Erasinus*, *procurator* de la *vicesima hereditatium* para *Baetica* y *Lusitania*; esta última dedicada por el *tabularius* de *Corduba Valerianus* (253-259)⁸⁵¹; ambas encontradas en Córdoba⁸⁵². Respecto a la primera, A. U. Stylow considera que presenta la duda de si “vicario” es parte del nombre del gobernador o el título de un *vicarius Hispaniarum*, decantándose hacia la primera opción; y, por otro lado, observa que el lugar de hallazgo de la misma, reutilizada como cimacio en la Mezquita, coincide *grosso modo* con la zona del Alcázar Viejo en donde fueron encontrados los pedestales de las dos estatuas citadas, de los que ya hemos dado cuenta: una dedicada a Constantino I por un *vicarius* y una segunda que recibió la esposa de otro *vicarius*; y se pregunta Stylow “¿pueden estos hallazgos significar que tengamos que contar por esa zona con otro espacio público en época tardía, relacionado tal vez con la sede del gobernador?”. Pero a este respecto, según el

⁸⁵⁰ *HEp* 8, 1998, 180 = *AE* 2000, 735: -----] / *Vicario Usuleno Prosperi[o?] / v(iro) c(larissimo) c(onsulari) p(rovinciae) B(aeticae) statuam equestrem / [-----*. Está fechado entre 350 y 375, *vid. p.* 435: A. U. STYLOW, “Nuevo gobernador de la Bética del siglo IV”, *Gerión* 18, 2000, pp. 425-437.

⁸⁵¹ *AE* 2003, 931: *Q(uinto) · Antonio · Granio · Erasino · v(iro) · e(gregio) · / (centurioni) frumentario · canaliclario · / [pro]c(uratori) · ad · familiam · gladiatoriam / per · Italiam · Aemiliam · Transpadum / Liguriam · Pannonias Dalmatias (sic) / proc(uratori) · XXmae · heredit(atium) · provinciar(um) / duarum · Baeticae · et · Lusitaniae · / Valerianus · Augg(ustorum duorum) · lib(ertus) · tabularius / magistro · innocentissimo · / ob · meritis · posuit* ; A. VENTURA, “Los edificios administrativos de la Córdoba romana: problemas de localización e identificación”, *Romula* 2, 2003, pp. 183-196.

⁸⁵² La primera se trata de un pedestal de estatua, recortado y utilizado como cimacio de una columna de la Mezquita de Abd al-Rahman I de Córdoba, *vid. A. U. STYLOW*, “Nuevo gobernador...”, *op. cit.*, p. 435. La segunda fue encontrada en un solar de la calle Jesús y María nº 8, junto a otros restos del *Kardo Maximus*, de un pórtico bajo el cual se situaba la cloaca máxima y un gran muro de trazado N-S, que actuaba de fachada a la citada calle y cuya entidad y técnica edilicia permiten pensar en un edificio singular de época imperial; el pedestal no se ha desplazado mucho de su sitio original, *vid. A. VENTURA*, “Los edificios administrativos...”, *op. cit.*, p. 185.

propio A. U. Stylow afirma, M. Nieto Cumplido le indicó que la inscripción reutilizada como cimacio en la Mezquita Aljama, pudo ser acarreada junto con las columnas, para la construcción de la misma en el siglo VIII, desde el Palacio de Cercadilla y algunas iglesias de la ciudad que los cristianos tuvieron que abandonar⁸⁵³. De ser esto cierto, habría también que considerar al Palacio de Cercadilla como punto de origen de los otros dos epígrafes citados hallados en el Alcazar Viejo⁸⁵⁴. En cuanto a la segunda, A. Ventura se plantea la identificación del edificio que pudo albergar la estatua, localizada la inscripción en calle Jesús y María 8, y concluye que dicho edificio “sólo puede identificarse con el *praetorium* u oficina del procurador, con su correspondiente *tabularium*”, que, por el lugar de su hallazgo, estaría “abierto al *kardo maximus* y separado del *forum novum* por un *decumanus*”⁸⁵⁵.

- **Documentos jurídicos**⁸⁵⁶

⁸⁵³ A. U. STYLOW, “Nuevo gobernador..., *op. cit.*, pp. 427-428 y 436-437.

⁸⁵⁴ De cualquier forma, el lugar más probable para la instalación de este tipo de estatuas de que hablan las tres mencionadas inscripciones hubiera sido el foro colonial, *vid.*, A. U. STYLOW, “Apuntes sobre el urbanismo de la *Corduba* romana”, en W. TRILLMICH, P. ZANKER (eds.), *Stadtbild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Reublik und Kaiserzeit*, München, 1990, p. 279.

⁸⁵⁵ A. VENTURA, “Los edificios administrativos..., *op. cit.*, pp. 193 y 195; *Id.*, p. 194: C. P. *Corduba* pudo tener varios centros administrativos y de representación: el denominado “foro colonial”, donde debió ubicarse en época republicana el tribunal del *praetor* (CICERÓN, *Verr.*, IV, 56), la basílica en donde sufrió un atentado el *propraetor* Q. Casio Longino (48 a.C.; *Bellum Alexandrinum*, 52) y, tras la *deductio* colonial de Augusto, la *curia* de *Colonia Patricia* y el *tabularium* municipal; el denominado *forum novum* o *forum adiectum*, de época de Tiberio y que entre otras funciones pudo albergar la sede administrativa de la nueva *Provincia Ulterior Baetica*, creada por el *Princeps*, con el *tabularium provinciae* (C. MÁRQUEZ, “Transformaciones en los foros de Colonia Patricia”, en J. M. NOGUERA (ed.), *El foro como espacio regulador de la vida cívica*, Murcia, 2003); y el conjunto de la calle Claudio Marcelo, de comienzos de época flavia, que pudo constituir la sede del *Concilium Provinciae Baeticae* (J. F. MURILLO *et alii*, “El circo oriental de Colonia Patricia”, en *El circo en la Hispania romana*, Madrid, 2001, pp. 57-74.; J. A. GARRIGUET, *El culto imperial en la Córdoba romana: una aproximación arqueológica*, Córdoba, 2002).

⁸⁵⁶ Recogemos y ampliamos el análisis planteado en: R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo... *op. cit.* pp. 59-61.

En el plano jurídico, otro documento que pudiera obrar en favor de nuestra hipótesis lo encontramos en el *Codex Theodosianus*. En el libro IX del *Codex Theodosianus* (*Cod. Theo.* IX, 1, 1) (438) se menciona la presencia en *Corduba* hacia 316-317 de *Octavianus*, un enviado de Constantino a la *Diocesis Hispaniarum* con el cargo de *comes Hispaniarum*. Este dignatario ha sido identificado generalmente con *Rufinus Octavianus, corrector Lucaniae et Brittorum* (Italia) en 313⁸⁵⁷, pero, como plantea J. Wiewiorowski, tal identificación no está nada clara, por lo que no debe descartarse que se trate de dos personas distintas⁸⁵⁸. Aun cuando la cuestión no resulta fácil de dilucidar, nos decantamos por seguir la opinión del citado autor y distinguimos entre *Rufinus Octavianus*, el *corrector* de Italia, y *Octavianus*, el *comes Hispaniarum*.

Debemos igualmente distinguir a estos *comites Hispaniarum* “constantinianos” de los Jefes Militares de finales del siglo IV y principios del V, también llamados *comites Hispaniarum* en la *Notitia Dignitatum*⁸⁵⁹. Los *comites Hispaniarum* de Constantino serían probablemente enviados especiales del Emperador, llamados *comites dioecesium*, *comites qui per provincias*

⁸⁵⁷ *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Suppl 7, cols. 693-694; A. CHASTAGNOL, “Les espagnols dans l’aristocratie gouvernementale à l’époque de Théodose”, en *Les empereurs romains d’Espagne*, París, 1965, p. 271, n. 1; A. MONTENEGRO, J. M. BLÁZQUEZ, J. M. SOLANA, *Historia España. España Romana*, Madrid, 1986, p. 340; Solamente tenemos noticias acerca de cuatro personas que ocuparon el cargo de *comes Hispaniarum* (A. CHASTAGNOL, “Les espagnols dans l’aristocratie gouvernementale...”, *op. cit.*, pp. 272-273), de entre ellas *Octavianus* fue el primero, así como también el primer *comes dioecesium* conocido, cf. H. LÖHKEN, *Ordines dignitatum. Untersuchungen zum formalen Komstituierung der spätantiken Führungsschicht*, Colonia-Viena, 1978, p. 100, n. 170; E. G. GONZÁLEZ, *Los gobernadores provinciales en el Occidente bajo-imperial*, Madrid, 1987, pp. 148-149; J. ARCE, *El último siglo...*, *op. cit.*, p. 60; J. VILELLA, “Rang i procedència geogràfica dels vicaris i governadors de la *Diocesis Hispaniarum* (300-409)”, *Fonaments* 8, 1992, pp. 90-91.

⁸⁵⁸ Cf. J. WIEWIOROWSKI, “*Comes Hispaniarum Octavianus* –the special envoy of Constantine the Great– (some Remarks)”, *Gerión* 24, 2006, n° 1, pp. 334 y ss.

⁸⁵⁹ Cf. J. ARCE, “La *Notitia Dignitatum* et l’armée dans *Diocesis Hispaniarum*”, *Chiron* 10, 1980, pp. 593-607; M. KULIKOWSKI, “The Career of the *comes Hispaniarum Asterius*”, *Phoenix* 54, 2000, pp. 123-141.

constituit sunt o simplemente, *comites provinciarum*, es decir, colaboradores de confianza, que debían informarle de la situación en las diócesis o poner orden en los asuntos que así lo requiriesen, actuando como superintendentes de los gobernadores provinciales, junto a los *praefecti praetorio*. Y dado que tras las reformas de Diocleciano y Constantino los gobernadores provinciales eran sobre todo *iudices ordinarii*, es posible que estos *comites dioecesium* desempeñaran también un papel de tribunal de apelación contra las sentencias de dichos gobernadores⁸⁶⁰.

Octavianus cumpliría en *Corduba*, la que seguía siendo capital provincial y posiblemente diocesana, funciones de carácter judicial y penal, en asuntos de los que se derivaran tanto consecuencias económicas como castigos capitales⁸⁶¹. Quizá, como plantea J. Wiewiorowski, entre las causas que llevaron a Constantino enviar a *Octavianus* esté la posible influencia de su asesor de confianza Osio, al lado del emperador entre 312 y 326; Osio, bien informado de la situación de su tierra, pudo convencer al Emperador de la necesidad de mandar a la provincia a un representante extraordinario para resolver allí algún asunto⁸⁶².

Sobre este mismo particular, J. L. Cañizar destaca que en el *Codex Theodosianus* encontramos "... un trío de constituciones que muestran en la

⁸⁶⁰ J. WIEWIORSKI, "*Comes Hispaniarum Octavianus... op. cit.*", pp. 326 y ss: se trataría de un cerrado grupo de colaboradores del emperador Constantino, llamados al principio de su reinado *comites domini nostri Constantino Augusti*, y considerados como la columna vertebral de su régimen, definido como "un nuevo Imperio"; cf. T. D. BARNES, *The new Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge, 1981. Estos *comites* podrían ser considerados como "El orden de los compañeros imperiales", una especie de "nueva aristocracia dedicada a la persona del emperador", "un tercer orden de la nobleza" junto con los *senatores* y *equites romani* –A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire (284-602). A social, economic and administrative Survey*, vol.I-III, Oxford-Cambridge, 1964, pp. 104, 106 y 526–; por lo tanto, la *comitiva* que se convirtió en la nueva élite palaciega la formaban aquellos que pertenecían al *ordo senatorius*, los *equites romani* y ambiciosos *homines novi* –D. SCHLINKERT, "Vom Haus zum Hof: Aspekte höfischer Herrschaft in der Spätantike", *Klio* 78, 2, 1996, p. 468–.

⁸⁶¹ J. L. CAÑIZAR PALACIOS, "Alusiones a Hispania en el Código Teodosiano", *POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 14, 2002, p. 89.

⁸⁶² Cf. J. WIEWIORSKI, "*Comes Hispaniarum Octavianus... op. cit.*", pp. 339-340.

subscriptio tres ciudades de la Bética como lugares de recepción de la normativa imperial. Se trata de leyes del emperador Constantino: *CTh.* IX, 1,1, emitida el 4 de diciembre del año 316 en *Serdica* y *accepta* posteriormente en la ciudad de *Corduba*; *CTh.* XI, 9, 1, emitida el 31 de diciembre del año 323 y *proposita* en *Castulo*; y finalmente *CTh.* III, 5, 6 emitida el 15 de julio del año 336 en *Constantinopolis* y posteriormente *accepta* en *Hispalis*. A este respecto cabe señalar, siguiendo las indicaciones de *Gothofredus (Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Iacobi Gothofredi...* Lipsiae 1786, vol. III, 3-4), que la sede del *comes Hispaniarum* (destinatario de la primera de estas leyes) durante el reinado de Constantino fue la ciudad de *Corduba*. De hecho, opina que *CTh.* VIII, 18, 3 del 30 de marzo del año 334 y destinada al *comes Hispaniarum Severus*, también resultó *proposita* en dicha ciudad (*op. cit.*, vol. II, 687-689), si bien no aparece mención alguna al lugar de recepción de la ley en la *subscriptio*. En el mismo caso se hallaría *CTh.* XII, 1,4 destinada al *comes Hispaniarum Octavianus* y emitida el 19 de enero del año 317 (*op. cit.*, vol. IV, 364-365)⁸⁶³; es de suponer que *Octavianus* recibiría esta constitución, referida a la curia de la ciudad, en *Corduba*, en donde debía encontrarse en dicho año 317⁸⁶⁴.

En esta misma línea, resulta igualmente interesante la observación de J. L. Cañizar: "... si nos remitimos al caso particular de *Emerita Augusta* que aún siendo la capital de la *Dioecesis Hispaniarum*, residencia del *vicarius Hispaniarum* y un importante centro de actividad administrativa, jurídica y política resulta totalmente ignorado por el *Teodosiano*, ya no sólo como lugar de publicación de la normativa imperial, sino incluso como lugar de su recepción"⁸⁶⁵.

- Testimonios arqueológicos

⁸⁶³ Cf. J. L. CAÑIZAR PALACIOS, "Alusiones a Hispania...", *op. cit.*, p. 83 n. 12.

⁸⁶⁴ *Id.*, pp. 89 y 92: Apéndice: Sucesión cronológica de las constituciones relativas a Hispania.

⁸⁶⁵ *Id.*, p. 82.

Para concluir la fundamentación de nuestro planteamiento, el argumento arqueológico: el yacimiento de Cercadilla⁸⁶⁶. La extensión que ocupa este conjunto arquitectónico, más de 80.000 m² –400x200–, su entidad monumental y su organización espacial se corresponden, a nuestro entender, con un complejo palaciego. Pero ¿con qué primigenia función? Su ubicación extramuros, las características que presentan las distintas dependencias que lo componen: grandes salas de audiencia, estancias adecuadas para la habitación, para el desarrollo de las tareas de la administración o para posibilitar el adecuado funcionamiento de los diversos servicios propios de un *palatium*, que permitiría acoger en su interior a algunos pocos cientos de personas, así como el gran número de espacios identificables como *horrea*, que pudieran destinarse, por ejemplo, a almacenar importantes recaudaciones impositivas en especie,... nos llevan a considerar que este extraordinario conjunto tuvo en origen carácter civil y debió albergar la sede de un personaje público de gran relevancia y su *officium*, a nuestro juicio, la sede del *vicarius* de la *Dioecesis Hispaniarum* y el personal a él adscrito⁸⁶⁷.

En relación con una de las principales competencias de este alto cargo de la administración romana, la recaudación fiscal en su *dioecesis*⁸⁶⁸, y en

⁸⁶⁶ Hemos analizado ya las hipótesis planteadas respecto al mismo y, como hemos manifestado, ninguna, incluida la que en otro momento estimamos acertada, nos convencen; los argumentos en contra de las mismas ya han sido también expuestos.

⁸⁶⁷ Cf. L. BRASSOUS, “L’identification des capitales administratives... *op. cit.*, p. 344.

⁸⁶⁸ El cobro y traslado (en los indirectos) de impuestos junto con la función judicial de apelación constituían los principales cometidos de los *vicarii*; para la percepción de las cargas fiscales, estos *vicarii* contaban, además de con los gobernadores provinciales (*praesides* y *consules*), con *comites* específicos para tal tarea y más tarde, desde 340, con los *rationales summarum* (el *rationalis summarum* era el más alto cargo financiero de la diócesis) y los *rationales rei privatae* (el *rationalis rei privatae* actuaba en relación con el patrimonio de la casa real en la diócesis), así como con los *discussores* (a quienes correspondían diversas tareas de intervención e inspección fiscal: actuar contra contribuyentes morosos, revisión del censo, examinar cuentas de obras públicas...), todos ellos bajo la autoridad del *comes sacrarum largitionum* de Roma, la máxima autoridad financiera del Imperio. Cf. J. ARCE, “La administración económica de la *Dioecesis Hispaniarum* en el siglo IV d.C.”, *Pyrenae*, 1985, n° 21, pp. 151-156. M. J. AZAUSTRE, “Aproximación a la figura del *discussor*”, *Revista Internacional de Derecho Romano (RIDROM)*, n° 25, 2020, pp. 171-231. J. P. C. KENT, “The

apoyo del posible destino vinculado a dicha función de los grandes almacenes (*horrea*) documentados en este conjunto de Cercadilla, debemos tener en consideración el hecho de que, como consecuencia de la elevada inflación⁸⁶⁹, desde mediados del siglo III Roma impuso el pago de los impuestos en especie⁸⁷⁰, fórmula recaudatoria de la que contamos con referencias para el siglo IV en *Hispaniae*: se trata concretamente de tres leyes recogidas en el *Codex Theodosianus*. La primera de ellas, *CTh.*, XI, 9, 1 (de 323),⁸⁷¹ pone de manifiesto que en la *Diocesis Hispaniarum* a veces no se pagaban los impuestos en especie estipulados y se recuerda al gobernador de *Baetica* la obligación de sus provinciales de pagar algunos de esos impuestos, los

comes sacrarum largitionum”, en E. C. DODD, *Byzantine Silver Stamps*, Washington, 1961, pp. 35 y ss. A. HITTA, “Los impuestos en el Derecho Romano”, TFG, Universidad Internacional de la Rioja (UNIR), 2015, pp. 6-35.

⁸⁶⁹ Sobre la altísima inflación del siglo III: S. MROZEK, *Prix et rémunération dans l'Occident Romain (31 av. n. è.-250 de n. è.)*, Gdansk, 1975, en pp. 103-127; M. CORBIER, “Dévaluations et évolution des prix (Ier.-IIIe siècles)”, *Revue Numismatique* XXVII (VIe serie), 1985, pp. 69-106; L. DE BLOIS, “The crisis of the third century A.D. in the Roman Empire: a modern myth?”, en L. DE BLOIS, J. RICH (eds.), *The transformation of economic life under the Roman Empire*, Amsterdam, Gieben, 2002, pp. 204-217; K. VERBOVEN, “Demise and fall of the Augustan monetary system”, en O. HEKSTER, G. DE KLEIJN, D. SLOOTIES (eds.), *Crises and the Roman Empire*, Leiden/Boston, Brill, 2007, pp. 245-257.

⁸⁷⁰ Vid. C. R. WHITTAKER, “Inflation and the Economy in the Fourth Century A.D.” en C. E. KING (ed.), *Imperial Revenue, Expenditure and Monetary Policy in the Fourth Century A. D.*, The Fifth Oxford Symposium on Coinage and Monetary History, Southport, Merseyside, 1980, pp. 5-7. C. J. LÓPEZ GOBERNADO, “La crisis económica del siglo III en Roma”, *CONT4BL3*, Asociación Profesional de Expertos Contables y Tributarios de España (AECE), III Trimestre 2013, p. 19. A. GONZÁLEZ GARCÍA, *Política monetaria en el Imperio Romano Tardío (284-711)*, Tese de Doutoramento, Universidade de Vigo, 2021, pp. 23-44, 78-89 y 202-206.

⁸⁷¹ *Imp. CONSTANTINVS. A. QVONIAM decessoris tui litterae, missae ad Proculianum Tribunalum & Magistrum Officiorum, continent, quorundam Prouincialium mancipia abducta pro pignore sub Officio retineri, eo quod Vestes canonicas, vel Equos minime intulerunt, atque haec mancipia., neque dominos solutis debitis recepisse, neque alios comparasse, veritos ne haec rescinderetur distractio, iubemus, duorum mensium spatium ad soluenda debita mancipiorum dominis indulgeri: quo transactionis debita fuerint persoluta, firmiter mancipia comparabunt quicumque ad emptionem accesserint PP. Prid. Kal. Ian. Castulone, Seuero & Rufino Coss. [323.]*

correspondientes a vestimentas/uniformes de los funcionarios palatinos o a caballos (*vestes cannonicae vel equos*), según estaba prescrito. La segunda, *CTh.*, XI, 9, 2 (de 337)⁸⁷², en sentido similar a la anterior vuelve a dirigirse al gobernador de *Baetica*, el *praesides Egnatius Faustinus*, apremiando el pago de las tasas debidas por los provinciales en vestidos, oro y plata (*vestium auri argentique debitum*), las cuales que se recaudaban anualmente (*quae annua exactione solvuntur*). Y en la tercera, *CTh.*, XI, 26, 1 (de 369)⁸⁷³, se indicaba al *vicarius Hispaniarum*, de nombre *Artemius*, que, si se demostraba en juicio que el *discussor* había acusado en falso a un contribuyente, dicho *discussor* debería pagar al fisco la misma cantidad que con falso argumento pretendía pagase el citado contribuyente⁸⁷⁴. Según nuestro planteamiento, las dos primeras leyes

⁸⁷² *Imp. CONSTANTIVS A. ad Egnatium Faustinum Praesidem Beticae. SI quis fundum, vel mancipia, ob cessationem tributorum, vel etiam ob Vestium, Auri, argentique debitum, quae annua exactione soluuntur, occupata, conuento debitore, & apud Iudicem interpellatione celebrata, cum solutio sessauerit, sub hasta distracta comparauerit, perpetuam emptionis accipiat firmitatem: Cum si Minoris forte persona fuerit infecta; necesse sit, quempiam legitima defensionis indignisse persona: Praesertim, cum, ad iuris etiam praesentis & veteris aequitatem, illud quoque indulgendum esse ducamus, vt scilicet, par conditio, etiam in hac pignorum capione; seruetur, quae ob fiscale debitum fuerint occupata: Nihilque incersit, vtrumne Officium summae rei, vel Procuratoris, an certe Rector Prouinciae id quod debitum fuerit, deleget, si etiam in hac debitores forte cessauerint, conditione iuris expressa. Dat. Prid. Id. Decemb. Feliciano & Titiano Coss. [337.] Sobre Egnatius Faustinus: CIL II²/7, 264, vid. n. 836.*

⁸⁷³ M. J. AZAUSTRE, “Aproximación a la figura...”, *op. cit.*, pp. 212-213, n. 104: *CTh.* 11, 26, 1 = *CJ.* 10, 30, 1: *Imperatores Valentinianus, Valens, Gratianus. Quotiens in discrepatione constiterit inique discussionem fuisse confectam et fidem facti non poterit approbare discussor, ipse in eodem titulo et in eodem modo ad solvendum protinus urgeatur, in quo alterum perperam fecerit debitorem. VALENTIN. VALENS ET GRAT. AAA. AD ARTHEMIUM VIC. HISPANIARUM. –A 369 D. PRID. ID. MAI. VALENTINIANO NP. ET VICTORE CONSS.–* Según J. CUIACIO, *Opera ad parisiensem fabrotianam editionem, in XIII t. distributa*, t. X, Prati, 1840, p. 94 –citado por M. J. AZAUSTRE, “Aproximación a la figura...”, *op. cit.*, p. 212, n. 104–, con la expresión “*in eodem titulo*” la constitución parece indicar en oro o en plata, y al especificar “*in eodem modo*” se está refiriendo a la misma cantidad.

⁸⁷⁴ Sobre los *discussores*, vid n. 862. De los abusos que cometían los funcionarios de la administración fiscal en el cobro de impuestos tenemos abundante información en las fuentes

referidas (de 323 y 337 respectivamente) corresponderían a la etapa en que la sede del *vicarius* de la *Dioecesis Hispaniarum* radicaría en *Corduba*, mientras que la tercera (de 369) pertenecería a un momento en que dicha sede se habría trasladado ya a *Augusta Emerita*. Pues bien, los que consideramos *horrea* del conjunto de Cercadilla reúnen todas las condiciones para que el *vicarius* y su *officium* procedieran al adecuado control y buen funcionamiento de este sistema de recaudación en especie: conformaban un espacio con suficiente capacidad para almacenar productos diversos, su ubicación extramuros (a unos 600 metros de las muralla) de *Corduba* (en el interior del recinto amurallado difícilmente habría sitio) permitiría una fácil entrada para proceder al ingreso de los mismos y una fácil salida para proceder al posterior traslado o distribución de parte de esos productos, contando además con la cercanía y buena conexión con el puerto fluvial de la ciudad, en donde podían ser embarcados con destino a otras partes del Imperio.

En definitiva, como decíamos, interpretamos el complejo de Cercadilla como la primera sede del *vicarius* de la *Dioecesis Hispaniarum*, cuya primera capital sería consecuentemente *Corduba*, y descartamos su interpretación como *praetorium*, por la que otrora nos decantamos, pues, además de las razones ya expuestas a favor del *palatium vicarii dioecesis* y como indica L. Lavan, el *praetorium* o sede del gobernador se ubicaría dentro de la ciudad y, de hecho, los *praetoria* documentados se encuentran generalmente intramuros⁸⁷⁵; según vimos este debió ser el caso del *praetorium* de *Corduba* (*vid. supra* p. 230 y ss.). En este sentido, consideramos muy acertada la observación de L. Brassous, a quien como ya señalamos seguimos en su argumentación (*vid. supra* pp. 233 y nn. 825-826): “Si l’on compare l’édifice de la Cercadilla avec ceux dont la fonction de *praetorium* ne soulève pas vraiment de doute, on paraît surpris au premier abord par la démesure de l’édifice pour être celui d’un gouverneur. Cet édifice ne pourrait-il pas être le siège de l’officium du vicaire

del período tardorromano; debieron ser, por tanto, práctica frecuente, cf. J. ARCE, “La administración económica... *op. cit.*, p. 152.

⁸⁷⁵ Cf. L. LAVAN, “The residences of late antique governors: a gazetteer”, *Antiquité tardive: revue internationale d’histoire et d’archéologie*, n° 7, 1999 (Ejemplar dedicado a: *Figures du pouvoir: gouverneurs et évêques*), p. 140.

dont nous savons qu'il était bien plus important que celui d'un gouverneur de province? Le personnel d'un vicaire est estimé à trois cents personnes contre cent pour un gouverneur"⁸⁷⁶.

- Consideración final⁸⁷⁷

A tenor de lo hasta aquí y sobre este particular expuesto, estimamos que existen suficientes argumentos epigráficos, jurídicos y arqueológicos para

⁸⁷⁶ Cf. L. BRASSOUS, "L'identification des capitales administratives... *op. cit.*, p. 344. En lo tocante al número de componentes de los *officia* de vicarios y gobernadores, *vid. C. Th.* 1, 12, 6; 1, 27, 13; A. H. M. JONES, "The Roman Civil Service (Clerical and Sub-Clerical Grades)", *The Journal of Roman Studies*, 39, 1949, pp. 38-55. R. Mac MULLEN, "Imperial Bureaucrats in the Roman Provinces", *Harvard Studies in Classical Philology*, n^o 68, 1964, pp. 305-316.

⁸⁷⁷ Durante mucho tiempo se ha debatido sobre la localización de la capital de la *Dioecesis Hispaniarum*, y la cuestión entendemos que sigue abierta (*Emerita, Hispalis, Corduba...*), a pesar de que la designación de *Emerita Augusta* para tal función ha tenido tal predicamento que prácticamente es aceptada por la mayoría de autores. La capitalidad diocesana emeritense no es el tema que aquí nos ocupa y remitimos a la bibliografía especializada (E. ALBERTINI, *Les divisions administratives de l'Espagne romaine*, París, 1923. R. ÉTIENNE, "Ausone et l'Espagne", *Mélanges Carcopino*, París, 1966, pp. 319 y ss. *Id.*, "Mérida capitale du vicariat des Espagnes" *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, 1982, pp. 201-208. J. ARCE, *El último siglo de la España romana, 284-409*, Barcelona, 2009. *Id.*, "Los gobernadores de la *Dioecesis Hispaniarum* (ss. IV-V d.C.) y la continuidad de las estructuras administrativas romanas en la península Ibérica", *Antiquité tardive: revue internationale d'histoire et d'archéologie*, n^o 7, 1999 (Ejemplar dedicado a: *Figures du pouvoir: gouverneurs et évêques*), pp. 73-83.). No obstante, respecto a la citada capitalidad diocesana emeritense resultan significativas algunas observaciones, como la que hace L. Brassous: tras mencionar diversos documentos epigráficos y del *Codex Theodosianus* referidos a *Tarraco, Emerita, Hispalis* y *Corduba*, afirma "il est à noter que la dispersion de ces témoignages ne permet pas de confirmer avec certitude la résidence du vicaire à *Emerita*. Les documents qui témoignent en faveur du siège du vicaire dans cette ville, l'éloge d'Ausone et la liste de Polemius Silvinus, datent seulement de la fin du IV^e siècle. La présence du vicaire est par ailleurs attestée chronologiquement à *Corduba* avant d'être mentionnée à *Emerita*". Y, más adelante: "Dans l'état actuel de la documentation, il n'est pas impossible de penser que *Corduba* fut la première capitale du diocèse pendant un court laps de temps et qu'il ya eu un déplacement du siège du vicariat de *Corduba* vers *Emerita* dans la première moitié du IV^e siècle, comme cela à pu se produire dans la diocèse d'Aquitaine. Cette hypothèse ne remet pas en cause, cependant, le fait qu'*Emerita* fut, au moins dans la seconde moitié du IV^e siècle, la résidence du vicaire." (L. BRASSOUS, "L'identification des capitales administratives... *op. cit.*, pp. 343-345).

proponer a *Corduba* como la primera capital de la *Dioecesis Hispaniarum* (¿297/298?-409), quizá durante un corto espacio de tiempo, trasladándose la capitalidad posteriormente a *Emerita*. En un intento de establecer unas cronologías para esta secuencia de acontecimientos, lo primero que hemos de tener en cuenta es que desconocemos la fecha de entrada en vigor de la institución del vicariato, aunque lo más posible, si atendemos a los documentos epigráficos y al testimonio de Lactancio⁸⁷⁸, es que fuese posterior a la reforma de Diocleciano, quizá durante el gobierno de Constantino I.

Por otra parte, aunque nos parece muy claro que las enormes dimensiones del conjunto monumental de Cercadilla, así como su compleja configuración arquitectónica permiten con toda lógica plantearnos que perfectamente pudo tratarse de la sede de la citada diócesis de las Hispanias, nos encontramos con otro problema de tipo cronológico: tampoco tenemos certeza acerca de la fecha de construcción de este *palatium*. Ya vimos que sus excavadores la sitúan entre 293 y 305, pero la realidad, por la mayoría de los autores admitida, es que aún está por definir con mayor precisión.

Por nuestra parte y en orden a nuestra propuesta consideramos que debemos retardar algo dicha fecha⁸⁷⁹, situando la edificación del conjunto monumental en el transcurrir de las primeras décadas del siglo IV, tomando en consideración, por un lado, la imagen que, gracias al registro arqueológico, empezamos a vislumbrar del *suburbium* occidental de *Corduba* y, por otro, un contexto histórico mucho más amplio que el limitado a la primera Tetrarquía⁸⁸⁰. Nos moveríamos entonces en el segmento temporal que va desde la renuncia al Imperio, voluntaria y anunciada, de Diocleciano y Maximiano en 305 o la proclamación como emperador por sus tropas de Constantino I en 306, y los aproximadamente cuatro años que van entre su victoria sobre Majencio en

⁸⁷⁸ LACTANCIO, *De mortibus persecutorum*, 7, 4. L. BRASSOUS, “L'identification des capitales administratives... *op. cit.*, p. 345, n. 1 y 79 y para epigrafía: anexo 1, p. 347.

⁸⁷⁹ Como ya hicimos en otra ocasión suscribiendo la hipótesis de D. Vaquerizo y J. F. Murillo, cf. R. ALORS *et alii*, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, pp. 77-82. D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*...”, *op. cit.*, p. 498.

⁸⁸⁰ Así lo estiman también D. VAQUERIZO Y J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*...”, *op. cit.*, pp. 498-506.

312⁸⁸¹ y la presencia en *Corduba* en 317 del *comes* constantiniano *Octavianus*; es decir, nos situaríamos en el espacio de tiempo comprendido entre 305/306 y 312/317.

Y tratando de lograr una mayor concreción cronológica, debemos establecer desde cuándo Constantino I fijó su atención en las *Hispaniae*: en medio de la convulsa situación política que caracterizó la época tetrárquica y aun teniendo en cuenta que las Hispanias se encontraban en esos años bajo el control de Majencio, creemos razonable considerar, como hacen D. Vaquerizo y J. F. Murillo⁸⁸², que tras la conferencia de *Carnuntum* (308): desde la celebración de esta reunión, la más lógica opción de un Constantino bloqueado era proceder a la eliminación de sus adversarios, —D. Vaquerizo y J. F. Murillo equiparan la situación a la de Octavio en la segunda mitad del siglo I a. C.⁸⁸³— y su primer objetivo fue, pues así se comprobó, su cuñado Majencio, socavando en primer lugar su posición en África, para lo cual *Baetica* era el adecuado centro de operaciones y más concretamente *Corduba*, ciudad que ofrecía múltiples ventajas geoestratégicas —ceranía a los puertos del entorno del estrecho, pero suficientemente al interior a resguardo de ataques de la flota bajo el usurpador, buenas comunicaciones— y logísticas —excelentes condiciones para el avituallamiento del ejército—. Además, ante estas circunstancias, Constantino necesitaría contar con la anuencia del *vicarius* de la *Dioecesis Hispaniarum*, cargo que de estar ya vigente carecería de sede fija y actuaría de forma ambulante o itinerante, yendo de un lugar a otro, visitando especialmente las capitales provinciales⁸⁸⁴. A tales efectos, Constantino pudo

⁸⁸¹ *Ibidem*. En este sentido, también podría contemplarse como *terminus post quem* la obtención del poder unipersonal por Constantino en 324 tras eliminar a su último rival, Licinio, y enfocar ya decididamente su mirada hacia Oriente, en donde en 330 inauguró *Constantinopolis*, pero nos parece que sería retardar en exceso la construcción del conjunto de Cercadilla. Cf. H. A. POHLSANDER, *El emperador Constantino*, Madrid, 2015, cap. IX “La Nueva Roma”.

⁸⁸² D. VAQUERIZO Y J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*..., *op. cit.*, pp. 498-506.

⁸⁸³ D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*..., *op. cit.*, p. 501.

⁸⁸⁴ *Id.*, p. 500.

ser el comitente del monumental edificio cuyos restos permanecen en Cercadilla, destinado a ser la sede del *vicarius* de la *Dioecesis Hispaniarum*, cuya construcción pudo entonces iniciarse en torno a 309/310 (la conferencia de *Carnuntum* terminó el 11 de noviembre de 308). La adscripción constantiniana de este *palatium* vicarial explicaría, por otra parte, los estrechos paralelos existentes entre el aula basilical del edificio de *Corduba* y el aula palatina de *Augusta Treverorum*, datada precisamente en 310 e inequívocamente constantiniana⁸⁸⁵.

2.1.3 *El poder de la Ecclesia Cordubensis: centro de culto martirial*

Ya hemos analizado las distintas hipótesis relacionadas con la posible función originaria y datación del conjunto monumental de Cercadilla, aquella para la que fue edificado y cuándo, y hemos expuesto nuestra propuesta de interpretación y su correspondiente cronología: sede del *vicarius* de la *dioecesis Hispaniarum*, construida en torno a 309/310. Lógicamente, creemos en la veracidad de esta hipótesis, pero también entendemos que la cuestión no termina de estar absolutamente definida; serían necesarias nuevas intervenciones arqueológicas en este singular yacimiento, que permitieran el esclarecimiento de algunos de los puntos que aún permanecen oscuros y reducen al ámbito de la especulación cualquiera de las hipótesis planteadas, incluida naturalmente la nuestra.

Algo mayor es la unanimidad existente entre los investigadores en cuanto a la consideración de que el conjunto pudo tener ulteriormente un uso religioso⁸⁸⁶. Los datos arqueológicos son más explícitos en este sentido. R. Hidalgo contempla una reutilización de carácter religioso del primero *palatium* y después *praetorium* como centro cristiano de culto martirial, a raíz de que

⁸⁸⁵ *Id.*, 501. Cf. E. H. HELAL OURIACHEN, “El complejo monumental de Cercadilla...”, *op. cit.*, pp. 11-12.

⁸⁸⁶ En los siguientes cuatro párrafos (pp. 181 y 182), ofrecemos una breve síntesis de las distintas hipótesis planteadas por los especialistas en relación con el posible uso de carácter religioso cristiano del conjunto de Cercadilla, y hemos extraído dicha síntesis del trabajo: R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo...”, *op. cit.* pp. 80-82.

fuese cedido a Osio por el emperador Constantino, no mucho tiempo después de su coronación en 306 y en el contexto de un proceso de cristianización de los palacios tetrárquicos. Allí se instalaría la basílica de San Acisclo, mártir cordobés, ajusticiado durante la persecución de Diocleciano (303-304). Los enterramientos *ad santos* documentados en el lugar, pueden servir de indicadores en este sentido, mientras el resto del complejo y las zonas aledañas tendrían a partir de ahora una ocupación marginal⁸⁸⁷. Al respecto, cabe suponer que, habiendo transcurrido sólo unos años desde su edificación, estas estructuras no debían encontrarse en mal estado, por lo que, desde esa óptica, sería factible la utilización de todo el conjunto.

También E. H. Helal O. habla de una reocupación de la mansión señorial de Cercadilla –abandonada tras el período de depredación por parte de los suevos (438-456)– en algún momento comprendido entre los años 460 y 500, cuando la *Corduba* posgermánica era una república episcopal. Entonces se instalaría allí una basílica martirial⁸⁸⁸.

Por su parte, D. Vaquerizo y J. F. Murillo proponen que el *praetorium* constantiniano pudiera haberse convertido en *episcopium* de Osio, o, por lo menos, centro rector del proceso de implantación del cristianismo en *Baetica*, cedido por el emperador para tales efectos. La cesión se habría producido en algún momento posterior a la definitiva victoria de Constantino sobre Majencio en la batalla del Puente Milvio, el 28 de octubre de 312, y el consiguiente viraje de la atención del vencedor hacia Oriente. Como consecuencia, el *palatium* de *Augusta Treverorum* y el *praetorium* de *Corduba* pasaron a un segundo plano y este último pudo ser ofrecido por Constantino a Osio, obispo de la ciudad, para un uso religioso, quizá para *episcopium*; de la misma manera había procedido con el primer complejo episcopal de san Juan de Letrán, configurado igualmente sobre la base de una residencia imperial. Tal donación

⁸⁸⁷ Cf. R. HIDALGO, “De edificio imperial a complejo de culto...”, *op. cit.*, pp. 344 y 360. M. C. FUERTES, R. HIDALGO, “La transformación del paisaje del área noroccidental cordobesa y del palacio imperial de Maximiano tras la caída de la Tetrarquía”, *Espacios urbanos en el Occidente mediterráneo (ss. VI-VIII)*, Toledo, 2010, pp. 165-166.

⁸⁸⁸ E. H. HELAL OURIACHEN, “El complejo monumental de Cercadilla...”, *op. cit.*, pp. 23-24.

podría explicarse por la excepcionalidad de la figura de Osio, y tendría lugar probablemente tras su participación estelar en el trascendente Concilio de Nicea (325), en parte como recompensa y quizá también como forma de relegarlo, si es correcta la versión del distanciamiento entre prelado y emperador, a raíz de haber ordenado éste la ejecución de su hijo Crispo y de su esposa Faustina (326)⁸⁸⁹.

Nosotros seguimos en su momento esta última teoría⁸⁹⁰, añadiendo a ella una opción que plantea J. Wiewiorowski⁸⁹¹, el cual va un poco más allá de lo expuesto por D. Vaquerizo y F. J. Murillo y apunta la posibilidad de que fuese Osio, conocedor de la realidad de su tierra, el que hubiese sugerido a Constantino el envío de *Octavianus* a *Corduba* para el desempeño de una función específica; si esta circunstancia fuese cierta, podríamos también preguntarnos, como anteriormente hacíamos respecto al posible *praetorium* constantiniano, si quizá la venida del *comes* constantiniano a *Corduba* pudo estar relacionada con el hipotético cambio de uso civil a religioso que, en opinión de D. Vaquerizo y J. F. Murillo, experimentó el conjunto de Cercadilla⁸⁹². En tal supuesto, habría que adelantar la fecha de tal reconversión, que para estos autores sería inmediatamente posterior al trascendental Concilio de Nicea (325), haciéndola coincidir con la estancia de *Octavianus* en la ciudad (316-317), es decir, poco después de otro importante hito para el Imperio y la cristiandad: la definitiva victoria de Constantino sobre Majencio en el Puente Milvio (312). Esto nos llevaría a considerar que el posible *praetorium* sólo cumplió esta función durante un período de ocho o nueve años, los que van desde su edificación en 308 hasta su transformación funcional (316-317),

⁸⁸⁹ D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*..., *op. cit.*, pp. 502-503.

⁸⁹⁰ Cf. R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo... *op. cit.* p. 82.

⁸⁹¹ J. WIEWIORSKI, “*Comes Hispaniarum Octavianus*... *op. cit.*, pp. 339-340.

⁸⁹² Respecto a la función o funciones desempeñadas en *Corduba* por el *comes Octavianus*, J. WIEWIORSKI, *op. cit.*, pp. 326 y ss., n. 81: con referencia a las funciones vinculadas a la reconstrucción del teatro y el circo de *Augusta Emerita*, que desempeñaron otros dos *comites Hispaniarum*.

circunstancia que no resulta discordante con la dinámica de la lucha por el poder de Constantino, pues, tras 312, la situación quedó despejada a su favor.

Actualmente, como ya se ha dicho, nuestra interpretación del conjunto monumental de Cercadilla ha cambiado en lo que a la razón de su construcción y su primer uso se refiere: consideramos que pudo ser la sede del *vicarius Hispaniarum* y su *officium*, iniciada su edificación en torno a 309 ó 310, coincidente *grosso modo* con la datación en 310 del Aula Palatina constantiniana de Tréveris. No sucede así respecto a la posibilidad de un ulterior uso del complejo, en este caso un uso religioso.

Seguimos pensando que, en efecto, pudo darse tal circunstancia a partir de que Constantino I cediera el *palatium* vicarial a la *Ecclesia Cordubensis* en la persona del obispo Osio, su principal consejero en materia religiosa y *factotum* en algunos importantes asuntos relativos al ejercicio del gobierno imperial. Igual proceder tuvo Constantino I cuando cedió una residencia imperial de Roma para que se conformase el primer complejo episcopal de la ciudad en San Juan de Letrán: dicha residencia había pasado a ser propiedad de Constantino I al casarse en 307 con Fausta, su segunda esposa, hija de Maximiano y hermana de Majencio, y se le conocía como la *Domus Faustae*; tras pasar a poder de la Iglesia de Roma, fue consagrada para el culto cristiano por el papa San Silvestre (Silvestre I, 314-335) en 324 (20 de mayo-19 de junio, 325, Concilio de Nicea), convirtiéndose en “*omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput*”⁸⁹³.

Pero, ante esta posibilidad de que fuese Constantino I quien cediese el referido *palatium* vicarial a la *Ecclesia Cordubensis* en la persona del obispo

⁸⁹³ Cf. P. LIVERANI, I. P. HAYNES, L. BOSMAN, “Dai Castra Nova alla Basilica Lateranensis: trasformazioni della Roma costantiniana”, en *Topographie et urbanism de la Rome Antique*, Caen, 2020. Constantino I promovió la construcción de iglesias y el acondicionamiento de edificios para tal función en distintas ciudades del Imperio, *vid.* A. CHAVARRÍA, “Cambio de era, era de cambios. El porqué de una exposición sobre el origen del cristianismo mediterráneo en Córdoba”, en A. CHAVARRÍA (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, p. 13. Cf. U. VERSTEGEN, “La arquitectura cristiana de época de Constantino”, en A. CHAVARRÍA (comisaria), *Cambio de Era.... op. cit.*, pp. 91-99.

Osio surge un obstáculo, y es que según ya dijimos (*vid. supra*, Episcopologio: Osio), tras Nicea Osio regresó a su diócesis de *Corduba* y se despegó del entorno del emperador, de cuyo cambio de actitud hacia los arrianos y el arrianismo discrepaba, entre otras posibles desavenencias⁸⁹⁴; es decir, la sintonía Constantino I-Osio parece ser que se desvaneció. En este clima de distanciamiento emperador-obispo resulta difícil considerar la cesión en cuestión. Además, noticias sobre Osio no volvemos a tener hasta entrado el gobierno de Constante I (337-350), hijo menor de Constantino I y fiel al catolicismo, al que apoyó en la parte occidental del imperio por él gobernada – la oriental era gobernada por su hermano Constancio II (337-361)–, con quien resurgió el protagonismo de Osio, y de manera muy destacada, en los acontecimientos relacionados con su viaje a la corte de Constante I en *Augusta Treverorum* y de allí a *Serdica*⁸⁹⁵ (*vid. supra*, Episcopologio: Osio).

⁸⁹⁴ Según algunos, entre las razones del distanciamiento entre Constantino I y Osio, estaría el rechazo de éste de la conducta del emperador que habría ordenado asesinar a su esposa Fausta y su hijo Crispo, *cf.* V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova... op. cit.*, pp. 282-289. D. FERNÁNDEZ, “Osio, obispo...”, *op. cit.*, p. 13. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Autonomía eclesiástica y autoridad...”, *op. cit.*, p. 90, n. 9: H. A. DRAKE, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2002, pp. 259 y ss. G. ELLIOTT, “Constantinus and the Arian Reaction after *Nicaea*”, *The Journal of Ecclesiastical History (JEH)*, 43, 1992, pp. 169-194. P. PARVIS, “The Strange Disappearance of the Moderate Origenists: The Arian Controversy, 326-341”, *Studia Patristica (SP)*, nº 39, 2006, pp. 97-102.

⁸⁹⁵ Hacia 340, según la Colección Canónica de Dionisio el Exiguo (siglo VI), Osio estuvo presente en el Concilio de Gangra, presidido por Eusebio de Nicomedia y en el que se condenó el monacato rigorista de Eustacio de Sebaste. Pero, a pesar de que Osio aparece como firmante en las actas del citado Concilio recogidas en algunos manuscritos de la mencionada Colección de Dionisio el Exiguo, no parece que en realidad asistiese a este sínodo. *Cf.* V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova... op. cit.*, pp. 283-284. J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO, P. GONZÁLEZ, *Osio de Córdoba...*, *op. cit.*, p. 784. C. NARDI, “Gangra. II. Concilio”, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (NDPAC)*, pp. 2056-2057. J. GRIBOMONT, “Eustacio di Sebaste”, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (NDPAC)*, pp. 1865-1866. C. H. TURNER, *Ecclesia occidentalis monumenta iuris antiquissima* II/2, Oxonii, 1913, p. 173. V. LOI, B. AMATA, “Dionigi il Piccolo”, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (NDPAC)*, pp. 1444-1445. J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l’Eglise en Occident du IV au VI siècle*, Paris, 1985, pp. 134-137.

Llegados a este punto, debemos hacernos varias preguntas: ¿qué emperador realizó la cesión del *palatium* vicarial a la Iglesia de *Corduba* en la persona de su obispo Osio, Constantino I o Constante I?, ¿por qué la cesión?, ¿cuándo se hizo y se produjo el consiguiente paso de uso civil a uso religioso del palacio? y ¿en qué consistió ese uso religioso?

- ¿Emperador?: en función de lo dicho, consideramos que debió ser Constante I, el cual al asumir el gobierno necesitaba a Osio, como cabeza visible del catolicismo, para que contribuyese a lograr sus objetivos políticos; Osio, a su vez, por razones ya expuestas en distintas partes de este trabajo, necesitaba al emperador para, bajo su poder, lograr el que fue el objetivo primordial de su vida, la unión de la Iglesia.

- Por qué: podemos contemplar razones vinculadas a los intereses de la Iglesia, de Osio o del propio emperador Constante I, como ya se ha indicado. Y todo eso es cierto, pero además creemos que debemos mirar la cuestión desde el estricto y prosaico punto de vista de la administración romana, a fin de cuentas la razón primera de haberse erigido el complejo civil de Cercadilla. Desde ese punto de vista lo único que cabe concluir, en buena lógica, es que si el *palatium* fue cedido es porque ya no era necesario que cumpliera la función para la que había sido destinado desde su construcción. O lo que es lo mismo, el *palatium* pudo ser cedido porque *Corduba* dejó de ser la capital de la *Dioecesis Hispaniarum*, siendo sustituida por *Emerita*, y el palacio vicarial quedó vacío de contenido funcional. Naturalmente, a esta circunstancia se unieron todos los argumentos de interés mutuo Constante I-Iglesia/Osio anteriormente comentados. La conjunción de ambos factores propició la referida cesión a la *Ecclesia Cordubensis*.

- Cuándo: de acuerdo con lo que acabamos de decir, pensamos que la cesión por Constante I del *palatium* vicarial a la *Ecclesia Cordubensis*/Osio debió producirse en los primeros años de su reinado. Nos basamos para tal cálculo en un hecho, que creemos significativo, puesto de manifiesto por A. Chastagnol al tratar la cuestión del cambio de la sede vicarial de la diócesis de

Aquitania de Vienne a Burdeos⁸⁹⁶: “Pourquoi cet abandon de Vienne en faveur de Bordeaux, déplacement administratif de grande importance qui prend place sous Constantin ou plutôt un peu après?⁸⁹⁷ A y bien réfléchir, la raison principale apparaît évidente et est liée à la constitution de la préfecture du prétoire de Gaule-Espagne-Bretagne. Le nouveau préfet est installé à Trèves; ... mais cette nouvelle métropole des Gaules est mal placée pour les relations avec les autres composantes de la préfecture: Bretagne et Espagne. Bourdeaux est alors beaucoup mieux située que Vienne pour assurer le relais indispensable de la Gaule avec ses deux nouveaux partenaires; la ville de Burdigala occupe une position centrale dans la nouvelle préfecture, entretient par mero u par terre des relations fáciles vers la Bretagne d’un côté, la proche Espagne de l’autre, tout en communiquant aisément avec Trèves et avec l’Italie”.

Lo que nos interesa de este párrafo de Chastagnol es que explica el mencionado cambio de sede vicarial en la diócesis de Aquitania –de Vienne a Burdeos– como consecuencia de la creación en 337 de la prefectura del pretorio de las Galias y la instalación de su sede en Tréveris, en donde estuvo hasta 407; esta nueva circunstancia provocó que, para facilitar el contacto con Bretaña e *Hispaniae* –la prefectura en Tréveris quedaba demasiado alejada de esas dos diócesis que ahora le estaban subordinadas–, la capital vicarial de la diócesis de Aquitania tuvo que desplazarse de Vienne a Burdeos (*Burdigala*), quizá en 336 ó en 337, para convertirse en un centro administrativo que pudiera ejercer como enlace entre las citadas diócesis y Tréveris.

Pues bien, lo sucedido en Tréveris y consecuentemente entre Vienne y Burdeos generó un “movimiento de fichas” también en *Hispaniae*, en donde por parecidas fechas, quizá 337 ó 338⁸⁹⁸, y por las mismas razones de carácter

⁸⁹⁶ A. CHASTAGNOL, “La diocèse civil d’Aquitaine au Bas-Empire”, *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1970, p. 288.

⁸⁹⁷ *Id.*, p. 288, n. 1: “Le transfert a certainement eu lieu alors qu’il y avait une province unique d’Aquitaine, dont Bordeaux était la capitale. Le vicaire demeura ensuite a Bordeaux après le dédoublement de cette province, vers 363, quand Burdigala fut selement le chef-lieu de la province d’Aquitaine seconde”.

⁸⁹⁸ En este sentido resulta interesante la datación propuesta para la inscripción honorífica dedicada a *Septimius Acindynus, vicarius*, por el *ordo* de *Emerita*, 330-337, *vid.*, J. C.

geoestratégico –en este caso mejor comunicación *Emerita-Burdigala* y desde aquí a *Augusta Treverorum*– se consideró oportuno trasladar la sede de la capital de su *dioecesis* de *Corduba* a *Emerita*. De este modo y por lo que aquí preferentemente nos ocupa, desalojado el *palatium* de Cercadilla del *vicarius* de la *dioecesis Hispaniarum* y su *officium*, es decir vaciado de contenido funcional, Constante I, por las razones ya expuestas, decidió (337 ó 338) que pasara a manos de la *Ecclesia Cordubensis*, cuyo mayor exponente era su obispo Osio, personaje muy destacado en la esfera no solo religiosa, sino también, de la mano y al servicio del emperador, en la política del Imperio. El *palatium* vicarial lo fue durante más de 25 años, aproximadamente entre 310 y 338, después pasó a ser centro de culto cristiano.

- Para qué: como acabamos de decir, creemos que el *palatium* fue destinado a un uso cultural, para lo cual, por lo que el registro arqueológico indica, no se hizo necesario contar con todas las dependencias del edificio, de exageradas dimensiones a estos efectos, sino solo con tres de ellas, que fueron objeto de transformaciones en el siglo IV: el aula cabecera triconque, el edificio de planta basilical y otro edificio, de cabecera también absidada, ubicado entre los dos anteriores. El aula cabecera triconque fue remodelada acorde a su nueva función, básicamente sustituyendo su original compartimentación en tres salas transversales por una nueva división en tres naves longitudinales. En cuanto al edificio de planta basilical R. Hidalgo Afirma: “... sus concomitancias con los modelos propios de la arquitectura cristiana son tales que de haber aparecido de forma aislada –y no formando parte de un conjunto de la complejidad del que aquí nos ocupa– no habríamos dudado un instante en asignarle un eminente carácter cristiano –como basílica– en su concepción original. No olvidemos, en este sentido, la evidente vinculación formal existente entre el aula de recepción civil con la que a partir de época constantiniana se constituirá la basílica cristiana, vinculación que no debe entenderse como una simple derivación de una a otra, sino como una

SAQUETE, “*Septimius Acidynus, corrector Tusciae et Umbriae*. Notes on a New Inscription from *Augusta Emerita* (Mérida, Spain)”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, nº 129, 2000, pp. 281-286 (e.286). Este vicario perfectamente pudo tener ya su sede vicarial en *Emerita*, y hasta pudiera ser posiblemente el primero en ocuparla, pues, según nuestros cálculos, *Corduba* para entonces acababa de cesar como sede de la *Dioecesis Hispaniarum*.

transferencia a los edificios eclesiásticos de gran parte de la panoplia arquitectónica que rodeaba la figura divina del Emperador”⁸⁹⁹. Respecto al último de los tres edificios, la arqueología confirma igualmente su remodelación en época tardoantigua, concretamente en el siglo IV, como dijimos. Otras zonas del conjunto monumental también experimentaron modificaciones en el siglo V⁹⁰⁰.

Por otra parte, se ha documentado una extensa necrópolis cristiana – abarca varias hectáreas– en torno a los espacios adaptados para el culto del complejo de Cercadilla, *tumulatio ad sanctos*, la cual estuvo en uso desde el siglo IV⁹⁰¹. Igualmente, enterramientos selectivos, privilegiados, en el aula triconque y en el tercero de los edificios remodelados.

Por lo que se refiere a la interpretación de este centro de culto cristiano, nos parece aceptable su identificación con la basílica martirial de San Acisclo⁹⁰², tal como plantea R. Hidalgo, a cuyo trabajo remitimos⁹⁰³. Además

⁸⁹⁹ R. HIDALGO, “De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla”, en D. VAQUERIZO, *Espacios y Usos Funerarios en el Occidente Romano*, Córdoba, 2002, pp. 348.

⁹⁰⁰ *Id.*, pp. 345-349.

⁹⁰¹ *Id.* pp. 349-353. Cf. M. C. FUERTES, S. RODERO, J. ARIZA, “Nuevos datos urbanísticos en el área de la puerta del *palatium* de Córdoba”, *Romula*, 6, 1007, p. 181. M. SOTOMAYOR, “Dos nuevos fragmentos de sarcófagos paleocristianos en Córdoba”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 11, p. 291.

⁹⁰² Cf. E. CABRERA (coord.), *Historia de Córdoba capital*, Córdoba, 1994, p. 122. J. F. RODRÍGUEZ, “*Corduba* en el crepúsculo de la Antigüedad Clásica”, en E. CABRERA (coord.), *Historia de Córdoba capital*, Córdoba, 1994, p. 60. P. P. HERRERA, *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Córdoba, 1995, p. 39. A. M. MARTÍNEZ, “De nuevo sobre áreas ceremoniales y espacios arquitectónicos intermedios en los edificios hispanos (ss. IV-X): Atrio y pórtico”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 7, 1995, pp. 183 y 185. F. REGUERAS, “Sobre el gesto martirial de la cabecera de San Cebrián de Mazote”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 7, 1995, pp. 221-226.

⁹⁰³ *Id.*, pp. 358-369: plantea su hipótesis muy bien argumentada y ofrece un exhaustivo análisis crítico de la documentación literaria, arqueológica e historiográfica existente sobre el particular. Cf. M. SOTOMAYOR, “El sarcófago paleocristiano de la ermita de los Mártires de Córdoba”, *Archivo Español de Arqueología*, nº 37, 1964, p. 104.

de su situación *extra moenia* y al Oeste de la ciudad, el conjunto de Cercadilla presenta una sólida construcción, unas proporciones muy considerables y unas características defensivas, condiciones estas que cuadran con las referencias topográficas e históricas proporcionadas por las fuentes literarias al referirse a dicha basílica martirial. No obstante, en este sentido sería necesario definir con mayor exactitud dos fechas que a nuestro juicio permanecen confusas: la de abandono del anfiteatro, que quizá habría que retrasar en algo menos de una década, hasta las fechas en que consideramos se construyó el conjunto de Cercadilla; y ligada a ella, la fecha en que sufrió martirio en dicho anfiteatro, si es que así fue, San Acisclo. De cualquier forma, desde la muerte de Acisclo hasta la inauguración de su basílica martirial en el edificio que había sido sede vicarial, es decir, hasta 337-338, debieron transcurrir algunos años, durante los cuales el enterramiento del mártir debió ubicarse en algún lugar destacado, quizá un *martyrium* o capilla martirial; ¿podría ser la que D. Vaquerizo y J. F. Murillo sitúan en el anfiteatro?⁹⁰⁴ Inaugurada la citada basílica, pudieron trasladarse allí los restos o unas reliquias del santo.

Por último, solo queda decir que no creemos que el *palatium* de Cercadilla, ya propiedad de la Iglesia de *Corduba*, fuera en algún momento el *episcopium* de Osio o de alguno de sus sucesores. *Corduba*, como la mayoría de las ciudades en que se fue instalando el cristianismo/catolicismo no tuvo *episcopium* hasta fines del siglo IV o inicios del siglo V y también como la mayoría de estas ciudades, lo tuvo *intra moenia*⁹⁰⁵. Como dijimos en lo tocante a los *praetoria*, la opción de un *episcopium* extra-muros, aparte de que la contradicen los datos que poseemos, carece de elemental lógica⁹⁰⁶.

⁹⁰⁴ Vid. *infra*: Posible *martyrium*.

⁹⁰⁵ Vid., J. F. MURILLO, A. LEÓN, E. CASTRO, M. T. CASAL, R. ORTIZ, A. J. GONZÁLEZ, “La etapa tardoantigua: nuevo paisaje urbano. La transición de la *civitas* clásica cristianizada a la *madina* islámica a través de las transformaciones operadas en las áreas suburbanas”, en D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico, Monografías de Arqueología Cordobesa* 19, vol. II, Córdoba, 2010, pp. 521-524.

⁹⁰⁶ Cf. A. ARBEITER, “¿Primitivas sedes episcopales hispánicas en los *suburbia*? La problemática de cara a las usanzas en el ámbito mediterráneo occidental”, en D. VAQUERIZO

Nuestro planteamiento respecto a una segunda posible función del conjunto monumental de Cercadilla vinculada a la Iglesia de *Corduba*, en la persona de Osio, y su correspondiente contexto cronológico ha quedado expuesto: centro de culto martirial, posible basílica de San Acisclo, desde 337 ó 338, y *tumulatio ad sanctos*⁹⁰⁷.

Pero insistimos en que el yacimiento de Cercadilla requiere aún del desarrollo de nuevas intervenciones arqueológicas que posibiliten una clarificación definitiva del tema. Hasta entonces todo lo que se diga al respecto, podrá considerarse más o menos acertado pero superará en poco el nivel especulativo, la mera conjetura, y deberá por tanto expresarse con las máximas reservas; con las mismas que deben acogerse las hipótesis que aquí planteamos.

2.2 Posible edificio cultural cristiano en el suburbium occidental de Corduba⁹⁰⁸

Sin salirnos del *suburbium occidentalis* de *Corduba*, en la zona del Parque Infantil de Tráfico (Paseo de la Victoria)⁹⁰⁹ se han documentado: un

(ed.), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función, Monografías de Arqueología Cordobesa* 18, Córdoba, 2010, pp. 413-434, *passim*. A. CHAVARRÍA, “Suburbio, iglesias y obispos. Sobre la errónea ubicación de algunos complejos episcopales en la *Hispania* tardoantigua”, en D. VAQUERIZO (ed.), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función, Monografías de Arqueología Cordobesa* 18, Córdoba, 2010, pp. 435-454, *passim*.

⁹⁰⁷ San ISIDORO, *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*, J. P. MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, Paris, 1844-1855, vol. 83, p. 45: habiendo sido profanada por Agila, menciona la iglesia de San Acisclo y la ubica en el suburbio occidental de la ciudad y próxima a sus murallas.

⁹⁰⁸ Para el desarrollo de este apartado nos basamos en el trabajo R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, pp. 63-69: 3. Las fuentes arqueológicas.

⁹⁰⁹ Cf. E. CASTRO *et alii*, *Informe Memoria de la A.A.P. en el Parque Infantil de Tráfico. Avda. de la Victoria (Córdoba)*, Informe Administrativo depositado en la Delegación de Provincial de Cultura de Córdoba (inédito). E. CASTRO, G. PIZARRO, I. SÁNCHEZ, “El

recinto funerario cristiano, datado entre mediados del siglo IV y primera mitad del V; y unas estructuras junto a las tumbas de dicho recinto, que parecen pertenecer a una construcción cubierta de cierta envergadura, y que, según se ha propuesto, pudieran corresponder a un edificio de culto cristiano en uso durante la segunda mitad del siglo el siglo IV y la primera del siglo V⁹¹⁰. Tal identificación estaría indicando el *hallazgo* en su interior, en un estrato de cenizas, carbones y conchas de ostiones, de “un interesante fragmento de vidrio en cuya decoración, realizada mediante incisiones a bisel poco profundas (relieve en negativo), aparece una figura con un brazo cubierto por una túnica y definiendo el gesto de *expansis manibus* –un orante–, flanqueada por un crismón y una estrella de ocho puntas; se trata de una iconografía típicamente cristiana. La pieza podría formar parte del grupo identificado como del “taller del maestro Daniel”, que operó en Roma entre 360 y 380”⁹¹¹. La escena de este

conjunto arqueológico del Parque Infantil de Tráfico de Córdoba. La ocupación tardoantigua del suburbio occidental de *Colonia Patricia Corduba*”, en D. VAQUERIZO, J. A. GARRIGUET, A. LEÓN (eds.), *Espacio y Usos funerarios en la ciudad histórica, Anales de Arqueología Cordobesa* 17, Córdoba, 2006, pp. 103-118. *Id.*, “Actividad Arqueológica Puntual en el Parque Infantil de Tráfico. Avda. de la Victoria (Córdoba)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2004, I-III, Sevilla, 2009, pp. 813-829. E. CASTRO, A. CÁNOVAS, “La *domus* del Parque Infantil de Tráfico (Córdoba), *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa* 2, Córdoba, 2010, pp. 121-140.

⁹¹⁰ Cf. S. VARGAS, “El *vicus* del *suburbium* occidental de *Colonia Patricia* visto a través de sus conjuntos cerámicos. La *domus* del Parque Infantil de Tráfico”, en D. VAQUERIZO, J. F. MURILLO, *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico, Monografías de Arqueología Cordobesa* 19, vol. II, Córdoba, 2010, p.465: material asociado al edificio: “*sigillata* africana D –Hayes 58 B, 61–, *sigillata* hispánica tardía meridional –Orfila 1, 2 y 9–, cerámicas toscas tardías, ánforas –Almagro 50– y cerámica común con ejemplares realizados a torno lento”; *vid.*, S. VARGAS *et alii*, “Los conjuntos cerámicos tardoantiguos de un edificio cristiano en el sector occidental de *Corduba*”, en M. BONIFAY, J. C. TRÉGLIA (eds.): (*LRCW2*) *Late Roman Coarse Wares, Cooking Wares and amphorae in the Mediterranean: Archaeology and Archeometry*, Oxford, 2007, pp. 177-187. I. SÁNCHEZ, “La cristianización de las necrópolis de *Corduba*. Fuentes escritas y testimonios arqueológicos”, *Archivo Español de Arqueología*, vol. 80, 2007, pp. 197-198.

⁹¹¹ R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, p. 94. Cf. B. MASSABÓ, F. PAOLUCCI, “I vetri incisi”, 387 d.C. *Ambrogio e Agostino. Le sorgenti dell’Europa*, Milán, 2003, pp. 183-188. J. M. BLÁZQUEZ, “La *Traditio*

fragmento posiblemente se corresponda con la conocida como *Traditio Legis* (entrega de la Ley): Cristo en el centro y a ambos lados los apóstoles San Pedro y San Pablo⁹¹². Como indica F. de A. García: “Bajo el denominador de *Traditio Legis* se agrupan diversas fórmulas iconográficas en las que Cristo entrega a san Pedro un rollo filacteria –identificado con la Ley– en presencia de san Pablo, o bien destina a este último el objeto, mientras Pedro recibe, a su vez, las llaves (*Traditio Legis et Clavium*). Por extensión, se suele aplicar esta expresión a composiciones en las que aparece Cristo, como figura central, flanqueado por los dos príncipes de los apóstoles, aunque no se representen en ellas los atributos y actitudes gestuales mencionadas”⁹¹³. Estas expresiones (*Traditio Legis* o *Traditio Legis et Clavium*) se hallan documentadas en sarcófagos y en otros objetos, principalmente de carácter suntuario, como los vidrios, por ejemplo, y su formulación iconográfica constituye un ejemplo de la influencia de la iconografía imperial y del lenguaje ceremonial palatino en la acuñación de imágenes paleocristianas⁹¹⁴. En cuanto a la valoración semántica del tema, se han considerado fundamentalmente dos significados: desde un punto de vista eclesiológico, su valor como manifestación de la primacía de san Pedro en la dirección de la Iglesia (Mateo 16, 18-20; Juan 21, 15-17); y, desde una óptica teofánica y escatológica con acento apocalíptico, la manifestación de la Resurrección y triunfo de Cristo y la misión de la Iglesia⁹¹⁵.

Legis de Cristo a Pedro y Pablo en un plato de vidrio de Cástulo, Linares (Jaén), *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II-Historia Antigua, 28, 2015, pp. 137–146.

⁹¹² Cf. R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, p. 94. B. MASSABÓ, F. PAOLUCCI, “I vetri incisi”, 387 d.C. *Ambrogio e Agostino. Le sorgenti dell’Europa*, Milán, 2003, pp. 183-188.

⁹¹³ F. de A. GARCÍA, “*Traditio legis*”, *Base de datos digital de iconografía medieval*, Universidad Complutense de Madrid, 2015 (en línea: <https://www.ucm.es/bdiconografiamedieval/traditio-legis>); ofrece una selecta bibliografía especializada. Filacteria = envoltura de cuero conteniendo tiras de pergamino escritas, *vid.* R. LAJO PÉREZ, *Léxico de arte*. Madrid, 1990, p. 82.

⁹¹⁴ F. de A. GARCÍA, “*Traditio legis*”, *Base de datos...*, *op. cit.*

⁹¹⁵ F. de A. GARCÍA, “*Traditio legis*”, *Base de datos...*, *op. cit.*; cf. S. MANZARBEITIA, “San Pablo”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VII, nº 14, 2015, pp. 46-47.

Con tan escasos datos, resulta difícil ir más allá de lo dicho en la interpretación de estos hallazgos. A nuestro parecer, la propuesta de que la mencionada estructura pueda ser identificada con un edificio cultural cristiano nos parece acertada; podría tratarse, probablemente, de una pequeña basílica. Los vestigios exhumados no indican la existencia de una *domus* a la que pudieran pertenecer estas estructuras, que parecen exentas, por lo que no procede considerar la posibilidad de estar ante un espacio cultural integrado en esa hipotética *domus*, es decir una *domus ecclesiae*⁹¹⁶.

2.3 Posible martyrium en el anfiteatro⁹¹⁷

En el transcurso de las excavaciones llevadas a cabo bajo la dirección de D. Vaquerizo y J. F. Murillo en el anfiteatro⁹¹⁸, concretamente en parte de su cuadrante suroriental, se documentaron sendos conjuntos de edificaciones pertenecientes a un mismo proceso constructivo: sobre la antigua *arena*, aparecieron las esquinas de dos estructuras cuya planta completa no ha podido definirse por el momento; y sobre la *proedria* e *imma cavea*, se constató la presumible existencia de al menos otros tres edificios con idénticas plantas absidales. Su datación permanece por ahora imprecisa, pudiendo situarse quizá

⁹¹⁶ En *Emerita*, el hallazgo de un crismón cristiano pintado sobre uno de los muros de la cisterna de una casa romana reconvertida en “sala subterránea” ha llevado a elaborar una hipótesis sobre la naturaleza cultural de este espacio y a considerar que pudo tratarse de una *domus ecclesiae*, en uso entre los gobiernos de Decio (249-251) y Constantino I (306-337), *vid.*, F.J. HERAS, “Un nuevo documento arqueológico sobre el origen del Cristianismo emeritense. La *domus* de la Puerta de la Villa de Mérida”, *Mérida excav. Arqueol.* 2005, 11, 2015, pp. 507-533. *Cf.* V. FIOCCHI, “Los primeros espacios de culto y la primera topografía cristiana”, en A. CHAVARRÍA (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 83-90.

⁹¹⁷ Para el desarrollo de este apartado nos basamos en el trabajo, R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, pp. 92-93.

⁹¹⁸ *Vid.* J. F. MURILLO *et alii*, “El área suburbana occidental de Córdoba..., *op. cit.*, pp. 285-295.

entre una fecha posterior al abandono del edificio e inicio de su expolio – primeras décadas de la cuarta centuria– y anterior a su desmantelamiento – finales de la quinta o primera de la sexta centurias–. Sus excavadores han supuesto una posible función cultural cristiana para estas estructuras, más concretamente piensan que tendrían un carácter martirial, vinculado a la circunstancia de estar situadas en un lugar en el que sufrieron martirio los cristianos. Quizá se trate de la capilla martirial de San Acisclo u otros mártires cordubenses, como Zoilo, o las “tres coronas” (Fausto, Genaro y Marcial). En *Hispaniae*, en concreto en *Tarraco*, tenemos un claro ejemplo de este tipo de actuación similar a la que se ha propuesto en el anfiteatro de *Corduba*: en la arena del que fue anfiteatro *tarraconensis* se edificó en el siglo VI una basílica martirial en conmemoración de san Fructuoso (obispo), Augurio y Eulogio (diáconos), que allí fueron quemados⁹¹⁹. Otro paralelo podemos encontrarlo en el anfiteatro de *Dyrrachion* (Durres, Albania), donde una nave dispuesta sobre un *vomitorium* de la *imma cavea* y un ábside adosado al *podium* definen una pequeña capilla con decoración musivaria. Dicha capilla forma parte de un amplio conjunto cristiano, que incluye una segunda capilla situada sobre la *media cavea*, un posible baptisterio y una extensa necrópolis sobre otros sectores del anfiteatro, entre ellos la *arena*; la construcción de la capilla mencionada en primer lugar, probablemente consagrada a un mártir local, se fecha en el último cuarto del siglo V⁹²⁰.

En contra del planteamiento de D. Vaquerizo y J. F. Murillo, que acabamos de exponer, R. Hidalgo considera que carece de fundamento la identificación de un centro de culto martirial en este lugar. Según Hidalgo, para establecer tal hipótesis sus defensores no han tenido en cuenta la presencia o no

⁹¹⁹ X. DUPRÉ, “El anfiteatro de Tarraco”, en J. M. ÁLVAREZ, J. J. ENRÍQUEZ (coords), *El Anfiteatro en la Hispania Romana* (Mérida, 1992), Badajoz, 1995, p. 84. C. GODOY, *Arqueología y liturgia: iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995, pp. 184 y ss. Cf. J. F. MURILLO *et alii*, “El área suburbana occidental de Córdoba...”, *op. cit.*, p. 292.

⁹²⁰ R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, p. 92. Cf. J. F. MURILLO *et alii*, “El área suburbana occidental de Córdoba...”, *op. cit.*, pp. 292-293. K. BOWES, A. HOTI, “An amphitheatre and its afterlives: survei and excavation in the Durres amphitheatre”, *Journal of Roman Archaeology*, 16, 2003, pp. 380-394.

en el yacimiento de una serie de elementos sin los cuales resulta imposible mantenerla: la *tumulatio ad sanctos*; la confirmación de que estamos ante una “arquitectura indudablemente cristiana” y, en combinación con ella, el hallazgo de alguno de los característicos componentes del ajuar litúrgico cristiano (pilas bautismales, mesas de altar, cancelos,...); así como la documentación epigráfica y las fuentes literarias. Bajo su criterio, pues, ninguno de los citados elementos ha proporcionado hasta ahora suficientes y convincentes datos para argumentar dicha interpretación⁹²¹. En nuestra opinión, sólo la realización de nuevas campañas de excavación arqueológica en el solar donde se ubica el edificio anfiteatral permitiría arrojar luz sobre esta cuestión.

3. Topografía funeraria cristiana⁹²²

La cristianización de las necrópolis se integra indudablemente en el proceso evolutivo que en general experimentaron los espacios urbanos y las áreas suburbanas durante la Antigüedad Tardía, época de profundas transformaciones urbanísticas en la que predominó un modelo de ciudad policéntrica, articulada a partir de distintos núcleos o polos de atracción situados tanto intramuros como extramuros. Esta ciudad en transición se organizó bajo criterios muy diferentes de los que rigieron la ordenación de la *civitas* clásica: desapareció el modelo reticular y nació un nuevo tipo de habitación, y se abandonan o en algunos casos se reutilizaron espacios y edificios públicos⁹²³.

⁹²¹ R. HIDALGO, “Sobre el supuesto centro de culto cristiano del anfiteatro de Córdoba”, *HABIS* 43, Sevilla, 2012, pp. 249-274.

⁹²² Para el desarrollo de este apartado nos basamos, en parte, en el trabajo, R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, pp. 93-95.

⁹²³ I. SÁNCHEZ, “La cristianización de la topografía funeraria en las ciudades occidentales: Córdoba en la Antigüedad Tardía”, *Anales de Arqueología Cordobesa* 17, vol. II, Córdoba, 2006, pp. 87-88.

Donde más se perciben estas transformaciones tardoantiguas vinculadas a lo funerario es en los *suburbia*. En *Corduba*, entre finales del siglo III y principios del IV comenzó a cambiar la imagen del espacio *extra moenia*, partiendo de la retracción de las áreas habitadas de la periferia (*vici*) hacia el espacio *intra moenia* y del consiguiente abandono de sus *domus extra muros*. Tal dinámica generó amplias zonas periféricas deshabitadas que progresiva y paulatinamente fueron ocupadas por necrópolis. Así, los primeros enterramientos cristianos se dispusieron en necrópolis paganas suburbanas, siendo muy difícil distinguir entre sepulturas paganas y cristianas, pues sus características tipológicas son básicamente las mismas, salvo que aparezcan detalles concretos que permitan la diferenciación⁹²⁴. Respecto a *Corduba*, los datos de que disponemos para el conocimiento de los usos y espacios funerarios de los primeros tiempos del cristianismo son, de momento, bastante escasos y además resulta muy difícil relacionar o atribuir los cambios a que nos referimos a la expansión del cristianismo⁹²⁵, entre otras cosas porque según hemos indicado en diversos puntos de este trabajo, para los siglos III y IV el cristianismo no había alcanzado en *Corduba* la suficiente fuerza social y económica como para, por ejemplo, condicionar la topografía funeraria de los *suburbia*⁹²⁶.

En el *suburbium* septentrional se han localizado áreas de necrópolis cristianas de los siglos IV y V en la zona de Santa Rosa, donde se documentan tres monumentos funerarios de planta cuadrangular próximos a un camino secundario relativamente cercano a la vía *Corduba-Emerita* y en la zona del Vial Norte-Doña Berenguela, una muy extensa con más de trescientas sepulturas a cielo abierto y sencillas (fosas simples con cubierta de *tegulae* “a la capuchina”)⁹²⁷.

⁹²⁴ *Ibidem*.

⁹²⁵ I. SÁNCHEZ, “La cristianización de las necrópolis de *Corduba*. Fuentes escritas y testimonios arqueológicos”, *Archivo Español de Arqueología*, vol. 80, 2007, p. 192.

⁹²⁶ *Ibidem*.

⁹²⁷ *Id.*, pp. 194-196.

En el *suburbium* occidental se observa menor actividad funeraria, constatándose únicamente, como ya apuntamos, el recinto funerario localizado en la zona del Parque Infantil de Tráfico (Paseo de la Victoria)⁹²⁸, posiblemente cristiano y datado entre mediados del siglo IV y principios del V. Se trata de una parcela de planta cuadrangular con cuatro sepulturas en fosa y cubierta horizontal de *tegulae*. Durante la primera mitad de la quinta centuria, tras el arrasamiento del anterior recinto, se documentó una segunda fase de ocupación del lugar como necrópolis cristiana. Como también dijimos, se ha planteado la posibilidad de que unas estructuras situadas junto a las sepulturas, pertenecientes muy probablemente a una edificación cubierta de cierta entidad, pudieran corresponder a un edificio de culto⁹²⁹.

En el *suburbium* oriental el caso más destacable es el de la actual calle Lucano 7-9, en donde se documentó una necrópolis del siglo IV y adscripción religiosa difícil de determinar, aunque en ella se encontró una *mensa* funeraria con forma de *sigma* y decorada con motivos pintados principalmente geométricos difíciles de identificar, en tonos verdes y rojos. La *mensa*, relacionada con la celebración de los *pasti* y el banquete funerario, estaría quizá testimoniando la presencia cristiana en el *sepulcretum*, pues es muy frecuente la presencia de este tipo de *mensa* en los espacios funerarios de los primeros tiempos del cristianismo, probablemente como perduración de la costumbre pagana del ágape funerario⁹³⁰. Entre muchos posibles paralelos, la citada *mensa* recuerda a los *lecti triclinaris* de la necrópolis de San Fructuoso en *Tarraco*, fechados entre mediados del siglo IV y el siglo V, o los de la necrópolis de Santa Eulalia en *Augusta Emerita*⁹³¹.

⁹²⁸ E. CASTRO, G. PIZARRO, I. SÁNCHEZ, “El conjunto arqueológico del Parque Infantil de Tráfico... *op. cit.*, pp. 103-118.

⁹²⁹ I. SÁNCHEZ, “La cristianización de las necrópolis de *Corduba*. Fuentes escritas y testimonios arqueológicos”, *Archivo Español de Arqueología*, vol. 80, 2007, pp. 197-198.

⁹³⁰ *Id.*, pp. 198-199.

⁹³¹ M^a. D. DEL AMO GUINOVART, *Estudio crítico de la necrópolis paleocristiana de Tarragona*, Tarragona, 1979. P. MATEOS, “Estructuras funerarias de origen norteafricano en la necrópolis cristiana de Mérida”, *Anas* 6, 1993, p. 136. G. MÉNDEZ, M. A. OJEDA, A. ABAD, “Extracción restauración y documentación de una *mensa* funeraria decorada en

Muy pocos son los datos que poseemos para el *suburbium* meridional, en el que al paso de la Vía Augusta en su salida de la urbe, podemos ubicar un área funeraria pasada la Puerta del Puente, en función del hallazgo de algunos enterramientos dispersos (en fosa y con cubierta de *tegulae*) al otro lado del mismo, por la zona del Parque de Miraflores⁹³².

Con excepción del hallazgo de la Ronda del Marrubial citado más arriba (epígrafe de *Cermatius*), la realidad es que contamos con muy pocos *tituli* cristianos de los primeros tiempos; de hecho, proliferan ya a partir del siglo VI. En los epígrafes suelen aparecer sistemática y repetitivamente las típicas fórmulas funerarias: *famulus/a Christi* o *famulus/a Dei*, junto al nombre del difunto/a, o también *receptus/a in pace* o *recessit in pace*. Uno de esos epígrafes funerarios, el localizado en la necrópolis del Brillante –calle de La Palmera–, se fecha a finales del siglo IV y está dedicado a la “buena memoria” de Victoria, “esposa dulcísima”, fallecida a los 36 años, por su marido *Aurelius Felix*; el texto se completa con símbolos y fórmulas al uso⁹³³.

4. Manifestaciones artísticas

Para la época que estudiamos, las producciones artísticas del cristianismo primitivo se centran en los sarcófagos, muy bien representados en

Augusta Emerita”, en Mérida. *Excavaciones arqueológicas 2001. Memoria 7*, Mérida, 2004, p. 440. A. M^a. HERNÁNDEZ, “Excavación de un tramo de la conducción hidráulica de Cornalvo y nuevas aportaciones al conocimiento de la secuencia ocupacional en la zona de Bodegones”, en Mérida. *Excavaciones arqueológicas 2000. Memoria 6*, Mérida, 2002, p. 43.

⁹³² Cf. I. SÁNCHEZ, “La cristianización de las necrópolis de *Corduba*..., *op. cit.*, p. 199.

⁹³³ *CIL* II²/7, 658: “*Bonae memoriae Victoriae/quaе vixit ann(is) XXXVI coniugi/dulcissimae Aur(elius) Fe[lix?---]/recepta i[n pace---?]*”. Cf. A. BOLAÑOS, “Epigrafía funeraria y sociedad cristiana”, en A. CHAVARRÍA (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 69-79, especialmente pp. 77-79, dedicadas a la mujer.

Córdoba⁹³⁴. Se trata de piezas de gran calidad elaboradas en talleres de Roma – los talleres hispanos no debieron estar funcionando antes del siglo V–, que dan testimonio de una comunidad cristiana en la que ya se integraban miembros que contaban con un importante poder económico. Se fechan en la primera mitad del siglo IV y están decorados con escenas del Antiguo y Nuevo Testamento: el columnado aparecido *in situ* en la Huerta de San Rafael –zona del Brillante–⁹³⁵; el estrigilado que se encuentra en la Ermita de los Mártires⁹³⁶; el del Museo de San Vicente⁹³⁷; el ejemplar de la calle Postreira, con iconografía de “puertas de ciudad”⁹³⁸; los que se trasladaron a *Madinat al-Zahara*, donde se conservan actualmente en estado muy deteriorado⁹³⁹; dos fragmentos reaprovechados en el arrabal de Cercadilla⁹⁴⁰ y otros dos aparecidos en la calle Ruano Girón⁹⁴¹. En lo que a la descripción en detalle y estudio iconográfico de estos sarcófagos se refiere remitimos a la bibliografía que citamos. Respecto a la interpretación histórica de los mismos, Umberto

⁹³⁴ Vid. J. M. ROMÁN, “Los sarcófagos cristianos antiguos en Hispania”, en A. CHAVARRÍA (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 61-68. M. SOTOMAYOR, *Sarcófagos romano-cristianos de España*, Granada, 1975, p. 77.

⁹³⁵ A. GARCÍA Y BELLIDO, “Sarcófago cristiano hallado en Córdoba en 1962”, *Archivo Español de Arqueología* 36, 1963, p. 171.

⁹³⁶ M. SOTOMAYOR, *Sarcófagos romano-cristianos...*, *op. cit.*, p. 117. *Id.*, “El sarcófago paleocristiano de la Ermita de los Mártires de Córdoba”, *Archivo Español de Arqueología* 37, 1964, pp. 88-105.

⁹³⁷ M. NIETO CUMPLIDO, *La Catedral de Córdoba*, Córdoba, 1998, p. 43.

⁹³⁸ S. VIDAL, “La escultura hispánica figurada de la Antigüedad Tardía (siglos IV-VII), *Corpus Signorum Romani*”, *España*, t.2, vol.2, Murcia, 2005, p. 60.

⁹³⁹ P. RODRÍGUEZ OLIVA, “Prólogo. Incineración/inhumación: un milenio de prácticas funerarias en los territorios meridionales de la Península Ibérica”, en J. BELTRÁN, *Los sarcófagos de la Bética con decoración de tema pagano*, Málaga-Sevilla, 1999, LIV.

⁹⁴⁰ M. SOTOMAYOR, “Dos nuevos fragmentos de sarcófagos paleocristianos de Córdoba”, *Anales de Arqueología Cordobesa* 11, Córdoba, 2000, pp. 275-288.

⁹⁴¹ J. A. MORENA, “Informe Preliminar de la Intervención Arqueológica de Urgencia realizada en el solar nº 25 de la C/ Ruano Girón 25 esquina calle Cristo (Córdoba)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía* 90, vol. III, 1992, p. 85.

Utro⁹⁴² afirma que la presencia de estos sarcófagos en *Corduba* en época de Osio nos indica que la *Ecclesia Cordubensis* era una “Iglesia rica, que utiliza enterramientos ciertamente valiosos, pero no solo en el aspecto económico” y se pregunta: “Pero, ¿dónde estaban situados? Son sarcófagos ricos, espléndidos y dignos de admiración, destinados a ser mostrados, quizá en mausoleos, en iglesias, incrustados en cubículos o arcosolios de cementerios comunitarios. [...] ¿Podemos entonces suponer que quizá todavía no se han hallado los lugares comunitarios (iglesias, cementerios) de la Iglesia de Córdoba...?”⁹⁴³. Puede que no se hayan encontrado esos lugares adecuados para la ubicación de estos sarcófagos, pero, más allá de esa circunstancia, creemos que la Iglesia de la época de Osio y de la segunda mitad del siglo IV, no era una Iglesia rica, eran ricos o muy ricos algunos cristianos pertenecientes a la más alta capa social de la ciudad, quienes podían permitirse el lujo de seguir la moda sepulcral ampliamente extendida en Roma, pero no su Iglesia. Por otra parte, U. Utro destaca que la iconografía presente en estos sarcófagos, las escenas salvíficas del Antiguo y Nuevo Testamento y muy especialmente las escenas petrinas, ponen de manifiesto la comunión en la fe y el estrecho vínculo entre la Iglesia cordubense y la Iglesia de Roma⁹⁴⁴, en una época en que todavía estaba por consolidar la primacía del obispo romano.

5. Cristianismo y urbanismo en la *Corduba* del siglo IV⁹⁴⁵: la cuestión del *episcopium intra moenia*

⁹⁴² U. UTRO, “El sarcófago de Osio y las tradiciones iconográficas”, en A. J. REYES, *El siglo de Osio de Córdoba. Actas del Congreso Internacional (Córdoba, 2013)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 101-135.

⁹⁴³ *Id.*, p. 114.

⁹⁴⁴ *Id.*, p. 115.

⁹⁴⁵ Para el desarrollo de este apartado, nos basamos en el trabajo, R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, pp. 88-93: De la *civitas* clásica a la *civitas christiana*. Sobre la cristianización de las *civitates* romanas en la Antigüedad Tardía, *vid.* M. HUMPHRIES, *Cities and the Meaning of Late Antiquity*, Leiden / Boston, E. J. Brill, 2019.

“La génesis conceptual de la *civitas christiana* fue un largo y proceso, que hunde sus raíces en los más tempranos tiempos del pensamiento cristiano y parece definirse a partir del siglo VI, “cuando los ideales cristianos empiecen a proyectar de manera real y absoluta su propia concepción urbana”⁹⁴⁶. “Esta larga gestación se vio lentificada por la amplia controversia suscitada al respecto en el seno del cristianismo, lo que condicionó a su vez el avance en la cristianización del espacio urbano. Este avance urbanístico fue igualmente un proceso complejo y dilatado, aunque con diferente ritmo en cada ciudad, en el que debieron superarse toda una serie de obstáculos inherentes a la propia realidad política, social, económica y religiosa de la *civitas* romana sobre la que el cristianismo actuaba; en este sentido, todo indica que la Iglesia de los siglos III y IV no ejercía aún el control sobre las *civitates* en las que la fe cristiana se había expandido y algunos de esos obstáculos mencionados constituyeron un firme impedimento para el progreso de la plasmación urbana del cristianismo”⁹⁴⁷.

Así, la resistencia que ofreció el paganismo con sus muchas pervivencias, a pesar de que, según dijimos (*vid. supra* cap. III: paganismo, pp. 77 y ss.), desde las postrimerías del siglo II no era ya “la religión de la que tanto había presumido el urbanismo augusteo, sino un fenómeno disperso y residual”⁹⁴⁸. No obstante, interfirió activamente en el avance de la implantación urbana del cristianismo, tanto en el ámbito urbano, por la reacción de un amplio sector de las aristocracias locales paganas, como de forma muy especial en el mundo rural, donde la resistencia fue aún mayor.

⁹⁴⁶ E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 26.

⁹⁴⁷ R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, pp. 88-89. Un excelente estudio sobre el desarrollo del concepto *civitas christiana* y el proceso de implantación urbana del cristianismo, principalmente referido a las ciudades béticas durante la Antigüedad Tardía, en E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 124-138, 154-156, 165-172, 186-199, 204-207, 218 y 238-246.

⁹⁴⁸ *Id.*, E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 132.

Otro factor de resistencia a la progresión cristiana sobre el espacio urbano fue, sin duda, el judaísmo, establecido en *Hispania* desde el siglo I⁹⁴⁹ y que experimentó un importante crecimiento a lo largo de los siglos siguientes, especialmente en el valle del Guadalquivir donde contó con numerosos adeptos⁹⁵⁰ (*vid. supra* cap. III: judaísmo, pp. 94 y ss.). En *Corduba*, los judíos residieron inicialmente en el entorno suburbial de la Puerta Osario, Campo de la Merced y Santa Marina, así como en el ángulo suroccidental del *pomerium*⁹⁵¹, dentro y fuera, por tanto, del recinto amurallado⁹⁵².

Un determinante aspecto a considerar al tratar de definir el ritmo que pudo seguir el proceso de implantación urbana del cristianismo en cualquier punto del Imperio, es la realidad económica eclesiástica (*vid. supra* pp. 212 y ss.). Sabemos que, hacia la mitad del siglo IV, diversas circunstancias de orden político, social, económico y jurídico posibilitaron el que por distintos medios se incrementase la capacidad económica de la Iglesia: así, la transferencia de tierras que previamente habían servido para sostener los cultos paganos, la incautación de bienes y propiedades pertenecientes a grupos heréticos, los crecientes donativos de miembros de las aristocracias locales cristianizadas, etc.; pero, dicho esto y partiendo de los datos que hoy por hoy poseemos, la verdad es que la inversión de la Iglesia bética, de la cordubense en particular, en equipamiento urbanístico se calcula todavía muy escasa⁹⁵³.

Además, conviene tener presente que la cristianización del espacio urbano era todavía un proceso prácticamente inviable, no ya porque las iglesias locales tuviesen escaso poder financiero, sino porque las autoridades

⁹⁴⁹ Sobre este particular, L. A. GARCÍA MORENO, *Los judíos de la España Antigua*, Madrid, 1993.

⁹⁵⁰ J. ORLANDIS, *La vida en España en tiempos de los godos*, Madrid, 1991, pp. 125-126.

⁹⁵¹ J. L. LACAVE, *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid, 1992.

⁹⁵² Cf. R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, pp. 89-90. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, p. 213.

⁹⁵³ Cf. R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio...”, *op. cit.*, pp. 90-91. E. H. HELAL OURIACHEN, *La ciudad bética...*, *op. cit.*, pp. 238-243.

eclesiásticas –los obispos– carecían aún del control sobre gran parte del parcelario urbano de las *civitates*. Tal circunstancia intentó resolverse mediante la progresiva, aunque paulatina y relativamente modesta, adquisición de bienes inmuebles, pero ese esfuerzo de expansión patrimonial no alcanzó el nivel suficiente como para acometer una más profunda metamorfosis urbanística de carácter cristiano, manteniéndose aún las ciudades dentro de la dinámica de tono clásico⁹⁵⁴.

Este panorama comenzó a cambiar hacia mediados del siglo V, cuando la prioridad pasó a centrarse en las iglesias urbanas y en las catedrales. Aún así, no se realizaron importantes gastos en las ciudades de la Bética hasta la sexta centuria y sobre todo en la séptima, durante la cual se consiguió una completa transformación del paisaje urbano, que, a partir de entonces, puede ser definido ya como *civitas christiana*⁹⁵⁵.

¿Qué grado de cristianización urbanística presentaba pues la ciudad de *Corduba* en el período que estudiamos? Por los datos de que disponemos hasta ahora, realmente bajo. Muy significativamente, la incidencia urbana del cristianismo resultaba aún inapreciable *intra moenia*, reduciéndose a los espacios suburbanos, siendo especialmente apreciable en los ámbitos funerarios –las áreas *necropolitanas*–, aunque si aceptamos las hipótesis planteadas al respecto, que aquí venimos exponiendo, contaríamos también, ya en el siglo IV: con un centro de culto martirial (posible basílica de San Acisclo) instalado en el que había sido *palatium* vicarial de Cercadilla, tras su cesión por Constante I a la *Ecclesia Cordubensis*, en la persona de su obispo Osio (hacia 337-338); con un posible edificio de culto cristiano (siglo IV) documentado en el Parque Infantil de Tráfico; y con el posible *martyrium* (quizá capilla martirial de san Acisclo) que se pudo situar en un sector del cuadrante suroriental de las estructuras que habían conformado el anfiteatro cordubense –sobre la antigua *arena* y sobre la *proedria* e *imma cavea*–. Esta circunstancia de que los primeros testimonios del cristianismo en *Corduba*,

⁹⁵⁴ Cf. R. M. ALORS, E. CERRATO, P. J. LACORT, D. VAQUERIZO, “La Córdoba del siglo de Osio..., *op. cit.*, p. 91.

⁹⁵⁵ *Ibidem*.

como en otras ciudades de *Hispaniae* y del Imperio, se encuentren en los *suburbia* no debemos vincularla al carácter prohibido del cristianismo durante buena parte de esta época, ni con la supuesta utilización de edificios secretos en los que, a escondidas, se reunían los cristianos para el desarrollo del culto, sino que está relacionada esencialmente con el mundo funerario y con la conmemoración y culto a los mártires⁹⁵⁶. Además de los posibles edificios cultuales que acabamos de indicar y según ya dijimos en el apartado correspondiente a los mártires cordubenses (Cap. IV, 6), se ha propuesto la existencia de otros lugares extramuros de *Corduba* dedicados a cultos martiriales, pero carecemos de suficientes testimonios escritos o arqueológicos como para plantear cualquier hipótesis razonable al respecto⁹⁵⁷.

- La cuestión del *episcopium intra moenia*

Como ya expusimos en el apartado 2.1.3 (El conjunto monumental de Cercadilla en poder de la *Ecclesia Cordubensis*), no estamos de acuerdo con la interpretación del conjunto de Cercadilla como *episcopium*; aunque sí con la consideración de que pudo tener, después de su originario uso civil, un uso religioso como basílica martirial, quizá conmemorativa de san Acisclo. Respecto a la posible presencia de una iglesia episcopal, de un conjunto episcopal o *episcopium* en *Corduba* para la época que aquí estudiamos (siglos III y IV), carecemos de documentos que apunten claramente a esa posibilidad. En este sentido, sabemos que en el Imperio las primeras iglesias episcopales documentadas datan de la época de Constantino⁹⁵⁸ y que en *Hispaniae* contamos por el momento con muy escasos testimonios de su existencia en el siglo IV, solo algunos indicios arqueológicos que parecen confirmar la

⁹⁵⁶ A. CHAVARRÍA, “Los orígenes de Córdoba cristiana”, en A. CHAVARRÍA (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, p. 164.

⁹⁵⁷ *Idem*, pp. 164-165.

⁹⁵⁸ A. CHAVARRÍA, “Los orígenes de Córdoba cristiana”, en A. CHAVARRÍA (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, p. 164.

presencia de sendos conjuntos episcopales: uno en *Augusta Paterna Faventia Barcino* y otro en *Augusta Emerita*⁹⁵⁹.

A nuestro parecer, si valoramos la entidad que por las razones que venimos exponiendo a largo del presente trabajo debió tener *Corduba* en el siglo IV, y la ya por entonces estimable progresión del cristianismo en ella, resulta difícil aceptar que careciera aún de *episcopium*. Desde la óptica civil, *Corduba* no solo fue capital de la provincia *Baetica*, sino también de la *dioecesis Hispaniarum*⁹⁶⁰; y desde el punto de vista religioso, su obispo Osio fue, sin duda, el personaje más destacado del cristianismo hispano de su época, llegando quizá su sede episcopal a constituirse en metropolitana de *Baetica*⁹⁶¹ e incluso pudiendo haber organizado en la ciudad un concilio en torno a 347-350/356⁹⁶². No obstante lo dicho, los datos con que contamos por ahora, aunque aún confusos, no indican la presencia de un *episcopium* en *Corduba* en el siglo IV.

⁹⁵⁹ CH. BONNET, J. BELTRÁN, “Origen y evolució del conjunt episcopal de Barcino: dels primers temps cristians a l’època visigòtica”, en J. BELTRÁN (dir.), *De Barcino a Barcinona* (siglos I-VIII). Les restes arqueològiques de la plaça del Rei de Barcelona, Barcelona 2001, pp. 74-93. A. PERICH, “*Barcino* entre los siglos IV y VI d.C. Transformaciones y ascenso de una ciudad mediterránea durante la Antigüedad Tardía”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 7, 2014, p. 77. M. ALBA, R. SABIO, “En relación al conjunto episcopal de Mérida en época visigoda”, en M. de F. PALMA, V. LOPES (eds.), *O Território e a Gestão dos Recursos entre a Antigüidade Tardia e o Período Islâmico*, Alhulia, 2020, p. 115. A. M. MARTÍNEZ, “Arquitectura cristiana en Hispania durante la Antigüedad Tardía (siglos IV-VIII) (I)”, *Gallia e Hispania en el contexto de la presencia 'germánica' (ss. V-VII): balance y perspectivas. Actas de la mesa redonda hispano-francesa celebrada en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y Museo Arqueológico regional de la Comunidad de Madrid (MAR), 19/20 diciembre 2005*, Oxford: Hadrian Books, 2006, pp. 109-187. J. ÁLVAREZ, “Los primeros templos cristianos de Mérida”, *Revista de Estudios Extremeños*, XXXII, 1976, 139-155.

⁹⁶⁰ *Vid. supra* pp. 233 y ss.

⁹⁶¹ *Vid. supra* p. 61 y ss., n. 210.

⁹⁶² *Vid. supra* pp. 161 y n. 570.

¿Dónde y cuándo se erigió el primer *episcopium cordubensis*? Tradicionalmente y hasta nuestros días, la primera iglesia episcopal de época tardoantigua de *Corduba* se ha ubicado en el solar en el que a partir del siglo VIII se erigió la mezquita aljama omeya, sobre la que posteriormente, en el siglo XIII, se instaló la iglesia catedral católica (entonces denominada de Santa María Madre de Dios y desde el siglo XVI de la Asunción de Nuestra Señora)⁹⁶³. Igual y más concretamente, se se ha situado su origen en el siglo V⁹⁶⁴. El motivo por el que se ha planteado esta ubicación se encuentra en la información transmitida por cronistas árabes⁹⁶⁵, los cuales hablan de la previa

⁹⁶³ Vid. M. NIETO CUMPLIDO, *La Catedral de Córdoba* (2ª Edición), Obras Social y Cultural de CajaSur, Córdoba, 2007.

⁹⁶⁴ De entre los más recientes trabajos de carácter arqueológico sobre el tema: P. MARFIL, “Córdoba de Teodosio a Abd Al-Rahman III”, en L. CABALLERO y P. M. CRUZ (eds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta edad media*, Madrid, 2000, pp. 117-142. *Idem*, “La sede episcopal cordobesa en época bizantina: evidencia arqueológica”, en J. M. GURT y N. TENA (eds.), *Actas de la V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica*, Barcelona 2000, pp. 157-175. *Idem*, “La sede episcopal de San Vicente en la Santa Iglesia Catedral de Córdoba”, *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 6, 2006, pp. 35-58. *Idem*, “La basílica de San Vicente en la catedral de Córdoba”, *Revista de Arte, Arqueología e Historia*, 14, 2007, pp. 185-196. I. SÁNCHEZ RAMOS, “Sobre el grupo episcopal de *Corduba*”, *Pyrenae*, 40, 2009, pp. 121-147. J. M. BERMÚDEZ CANO, “El atrium del complejo episcopal *cordubensis*. Una propuesta sobre la funcionalidad de las estructuras tardoantiguas del patio de la Mezquita de Córdoba”, *Romula*, 9, 2010, pp. 315-341. D. F. RUGGLES, “La estratigrafía del olvido: la gran mezquita de Córdoba y su legado refutado”, *Antípoda*, nº 12, 2011, pp. 19-37. A. FERNÁNDEZ PUERTAS, *Mezquita de Córdoba. Su estudio arqueológico en el siglo XX*, Granada 2015.

⁹⁶⁵ Al-RAZI, transmitido por AHMAD Al-MAQQARI, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*. Ámsterdam, Oriental Press (orig. 1851-1861), 1967, I, p. 368, y II, pp. 7-11. A. MAQQARI, P. DE GAYANGOS, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain Extracted from the Nafhu-t-tib min ghosni-l-Andalusi-r-rattíbwatáríkh Lisánu-d-Dín Ibn-i-Khattíb*. Londres, impresa para el Fondo de Traducción de Gran Bretaña e Irlanda por W. H. Allen and Co. 1840-1843, I, pp. 217-218. MUHAMMAD IBN CLDHARI, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane, intitulée Kitab al-bayanal-mughrib, et fragments de la chronique de Arib*. Leiden, E. J. Brill, (orig. 1848), 1948-1951, II, pp. 244, 378. Respecto a estas fuentes literarias medievales (árabes), vid. M. OCAÑA, “La basílica de San Vicente y la

existencia en el lugar en que se levantó la mencionada mezquita de un templo cristiano, la “iglesia grande” de *Corduba*, denominada de San Vicente⁹⁶⁶. En contraposición, F. Arce afirma que “...no hay argumentos de peso que aboguen por la presencia de edificios cristianos previos” a la edificación del oratorio musulmán⁹⁶⁷. No estamos de acuerdo con esta afirmación, pues la realidad es que los trabajos arqueológicos parecen apuntar lo contrario, muy especialmente los que desde 2020 vienen desarrollando A. León y R. F. Ortiz⁹⁶⁸, cuyos primeros resultados tienden a demostrar la veracidad de la información que recogen las mencionadas fuentes literarias árabes, pues sí existen vestigios arquitectónicos tardoantiguos bajo el edificio musulmán; y, aunque aún queda mucho por hacer para poder definir con mayor rigor su cronología y función, probablemente correspondan a parte de un complejo episcopal de grandes dimensiones (se extendería posiblemente desde el sector septentrional de la actual Catedral-Mezquita hacia el sur/sureste, hasta la muralla de la ciudad), que incluiría diversos espacios: edificios de carácter litúrgico, como la propia iglesia episcopal de San Vicente, u otros de carácter residencial, administrativo, económico, funerario, etc., –como se comprueba en en todos los *episcopia* de la Antigüedad Tardía– y cuya construcción se iniciaría quizá en el siglo V, permaneciendo en uso hasta el siglo VIII⁹⁶⁹.

Hemos de confesar que nos resulta sugerente la idea de que este *episcopium cordubensis* tuviese su origen antes de lo que el registro arqueológico marca por el momento, en el siglo IV, en la época de Osio más concretamente. Ya decíamos que se nos hace difícil aceptar el que por entonces *Corduba* careciese de sede episcopal y encontramos argumentos para

Gran Mezquita de Córdoba. Nuevo examen de los textos”, *Al-Andalus* 7, 1942, pp. 347-366. D. F. RUGGLES, “La estratigrafía del olvido... *op. cit.*, p. 26.

⁹⁶⁶ M. OCAÑA, “La basílica de San Vicente, *op. cit.*, pp. 350 y ss.

⁹⁶⁷ F. ARCE-SAINZ, “La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica”, *Al-Qantara*, XXXVI 1, enero-junio 2015, p. 11.

⁹⁶⁸ Vid. A. LEÓN MUÑOZ, R. F. ORTIZ URBANO, “El complejo episcopal de Córdoba: nuevos datos arqueológicos”, en A. CHAVARRÍA (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 169-172.

⁹⁶⁹ *Idem, passim.*

contemplar la posibilidad de que sí la tuviese, argumentos que, en síntesis, conforman la estimación de que *Corduba*, de la mano de su obispo Osio, quizá desempeñó en aquel tiempo un destacado papel en el contexto de un Imperio romano en refundación y de una cristiandad católica en irrefrenable expansión. En fin, puede que en un futuro los resultados del mencionado interesante proyecto que se está llevando a cabo en la zona de la Catedral-Mezquita den cumplida y positiva respuesta a esta suposición.

De cualquier manera y según hemos podido comprobar, el conocimiento general que tenemos de la *Corduba* de la época tratada es aún escaso y confuso; quedan muchos aspectos en los que profundizar, e incluso algunos de los que han sido más investigados ofrecen todavía, a causa de su complejidad, serios problemas de interpretación. La *Corduba* de los siglos III y IV y la realidad que en ella presentaba entonces el cristianismo son cuestiones que habrán de ser definidas con mucha mayor precisión, a partir de nuevos trabajos.

Conclusiones

Para una mayor claridad en la exposición hemos desglosado las conclusiones en los siguientes apartados:

A) Llegada del cristianismo a *Corduba*: tiempo y procedencia

La cuestión de los orígenes del cristianismo en *Baetica* entronca naturalmente con la búsqueda de las raíces cristianas de *Hispania* y, por tanto, adolece del mismo problema, la carencia de documentación que permita establecer con certeza y concreción el tiempo de la llegada del cristianismo a ella, así como definir con claridad su procedencia. La provincia *Baetica* no es mencionada, ni por supuesto ninguna localidad de la misma, en ninguno de los tres documentos literarios más antiguos relativos a la presencia de cristianos en la Península Ibérica: el tratado *Adversus Haereses* de San Ireneo (entre 182 y 188), el testimonio de Tertuliano en su obra *Adversus Iudaeos* (comienzos del siglo III) y “la carta 67 de San Cipriano” (254 o primera mitad de 255). Tampoco se hace referencia a *Baetica* o a cualquiera de sus ciudades en ninguno de los documentos que nos informan acerca de las persecuciones llevadas a cabo contra los cristianos en las *Hispaniae*, ordenadas por Decio (edicto promulgado en 249-250) y Valeriano (edicto promulgado en 258). Por tanto, a diferencia de otras regiones hispanas, para *Baetica* no contamos con ninguna fuente literaria que nos ofrezca noticias coetáneas de la inicial expansión cristiana en su ámbito territorial.

La primera noticia que poseemos sobre la presencia de comunidades cristianas en *Baetica*, entre ellas *Corduba*, la encontramos en un documento perteneciente a una fase relativamente avanzada de la cristianización de la Península Ibérica: las actas del concilio de *Iliberri* (*Elvira*, Granada), que debió celebrarse en torno a 300 ó 302. Fue el primero que tuvo lugar en las *Hispaniae* y sus actas son las más antiguas conservadas en la Iglesia universal de un concilio disciplinar. En esta asamblea sinodal se halló presente Osio, obispo de *Corduba*, cuya consagración episcopal, según San Atanasio, fue por los años 290-295. Tales circunstancias confirman que entre fines del siglo III y comienzos del IV había ya en *Baetica* comunidades cristianas altamente

organizadas y consecuentemente por largo tiempo asentadas; no parece arriesgado considerar que el cristianismo debió haber recalado en estas tierras quizá desde época apostólica: el demostrado deseo de San Pablo de viajar a las *Hispaniae* implica la lógica suposición de que algunas comunidades cristianas, por pequeñas que fuesen, debían existir ya aquí.

En este sentido, podemos suponer igualmente que *Corduba*, por su condición de capital provincial, sería una de las ciudades béticas, incluso hispanas, en donde más temprana e intensamente arraigó el cristianismo. Quizá una muestra de ello la tengamos en el *carmen epigraphicum funebre* del pequeño *Cermatius*, localizado en un contexto funerario de la ciudad, de posible adscripción cristiana y datado hacia fines del siglo II o principios del III. De ser así, se trataría del primer documento cristiano de *Corduba*.

Y por lo que respecta a la procedencia del cristianismo bético o cordubense, al igual que para *Hispania* en general, debemos considerar su llegada por diversos caminos y diferentes medios, pudiendo admitirse ascendientes itálicos, orientales-griegos, hebreos y africanos, que no son planteamientos excluyentes. Para decantarnos por cualquiera de estas hipótesis no poseemos datos suficientemente fiables y concluyentes; solo cabe decir que la vía africana es la que más aceptación ha tenido, sobre todo por lo que al sur de la Península concierne.

B) La sociedad cordubense y el cristianismo: resistencias y pervivencias

Como en cualquier otro lugar del Imperio Romano, en *Corduba*, ciudad con una sociedad heterogénea y compleja, los cristianos hubieron de convivir con gentes de otra mentalidad y otros credos religiosos, fundamentalmente paganos y judíos.

Y como pudo ser en cualquier otra ciudad del Imperio, a lo largo de los siglos II, III y la mayor parte del IV, el componente pagano cordubense era lógica y porcentualmente muy superior a cualquier otro, lo que se traducía en su predominio económico, social, político y cultural. Hasta mediado el siglo III, *grosso modo*, el paganismo estuvo muy vivo, pero a partir de entonces, aunque con síntomas precedentes desde las postrimerías del siglo II, en la

sociedad romana se empezaron a manifestar profundos cambios de orientación en lo moral y lo espiritual, comenzó el paulatino declinar del paganismo que, no obstante, constituyó un fenómeno inconcluso en la Antigüedad Tardía. La *mos maiorun*, como pauta de conducta moral, la inquebrantable entrega a la *res publica*, como sentido ético político, la fidelidad a la religión tradicional de Roma y al culto imperial, como resortes ideológicos, dejaron de ser instrumentos suficientes para satisfacer los requerimientos morales y espirituales de una sociedad desconcertada y cambiante.

En estas circunstancias, las religiones orientales, sobre todo el mitraísmo y el cristianismo, como en otras áreas del Imperio, comenzaron a abrirse paso en *Corduba* y su entorno, ofreciendo consuelo, redención, capacidad de contentar a los diversos estratos sociales, y, en definitiva, un nuevo marco social en el que sentirse seguros. Se dio inicio así a un cambio de paradigma religioso, pero un cambio que no obedeció a la irrupción de las citadas religiones, sino fundamentalmente a los referidos problemas estructurales del paganismo de los que éstas sacaron provecho.

Desde mediados del siglo III se fue haciendo progresivamente patente el sustancial avance del cristianismo sobre la religión tradicional romana y las religiones místicas, como el mencionado mitraísmo. De esta primera etapa de desarrollo del cristianismo en *Corduba* y en lo que a la relación entre paganos y cristianos se refiere, encontramos testimonios en las actas del Concilio de *Iliberri*. De algunos de sus cánones podemos deducir la existencia de un cristianismo inmerso aún en las estructuras de la *civitas* romana, que mantenía confusas y no bien delimitadas relaciones de convivencia con el paganismo. Ciertas tradiciones culturales romano-paganas impregnaban al cristianismo y los cristianos compartían costumbres, formas de vida y actitudes cívicas con los ciudadanos paganos. Puede deducirse un clima de coexistencia pacífica, de convivencia armónica y tolerancia entre cristianos y paganos, pero sin concluir en una visión idílica de la heterogénea y compleja sociedad de aquel entonces, y concretamente de la sociedad *cordubensis* que nos ocupa. El cristianismo carecía aún de la suficiente fuerza social, económica y política para hacer frente e imponerse al elemento pagano, y la jerarquía eclesiástica cristiana estaba entonces centrada fundamentalmente en conferir cohesión a su

comunidad frente a cualquier otra, partiendo de la conformación de una identidad propia y única.

Otro factor de resistencia a la progresión cristiana fue el judaísmo, bien documentado para la época que estudiamos en *Corduba* y su entorno. En realidad, el enfrentamiento judíos-cristianos era de mayor calado que el conflicto paganos-cristianos, naturalmente por motivos religiosos; de hecho, los cristianos condenaban el judaísmo con más fuerza que el paganismo. Los judíos habían alcanzado por entonces (siglos III y IV) un aceptable grado de integración en el seno del Imperio y, en concreto, en las ciudades de las *Hispaniae*, caso de *Corduba*, de tal modo que incluso gozaban de cierta influencia en los gobiernos locales. Desde esta acomodada posición, trataron de marcar las distancias con el cristianismo, divulgando de los cristianos una imagen negativa que contribuyó a recalcar el perfil sectario y subversivo que de ellos se tenía desde que fueron considerados parte de la rama judía heterodoxa en el Israel del período apostólico, hasta la configuración de la imagen que de ellos se tuvo en el mundo romano, en el que las autoridades terminaron por considerarlos una amenaza pública. Grupos hebreos llegaron, incluso, a constituirse en aliados de esas autoridades romanas cuando se produjeron las primeras persecuciones contra los cristianos antes de la llamada Pequeña Paz de la Iglesia, entre los años 285 y 303. Esta postura de los judíos hacia los cristianos exacerbó la posición antijudía de las iglesias de las *Hispaniae* y *Baetica* en particular, y en las actas del sínodo iliberritano encontramos la prueba de ello. Estas actas constituyen el primer documento cristiano de las *Hispaniae* en el que se plasma con claridad el problema existente entre los creyentes de ambas religiones.

Todo lo dicho implicó el que cada vez fuese más difícil que las comunidades cristiana y judía mantuviesen una coexistencia pacífica. Del contenido de algunos de los cánones de las actas del concilio de *Iliberri* se puede concluir que las comunidades judías peninsulares, y especialmente las béticas, eran numéricamente importantes y bastante influyentes, con gran vitalidad religiosa y afán de proselitismo. Todo ello preocupó a las autoridades eclesiásticas, que observaban como los fieles cristianos sufrían una fuerte presión proveniente de sus vecinos hebreos, al punto que el problema de las

judaizaciones debió llegar a revestir una gravedad alarmante para los obispos. Era principalmente en los suburbios en donde se daba la convivencia entre ambas confesiones, y en ellos los cristianos no pasaban de ser una minoría cultural y los judíos la mayoría dominante. En el caso de *Corduba*, los hebreos residieron inicialmente en el entorno suburbial –actualmente, Campo de la Merced y Santa Marina– de la llamada durante el dominio musulmán Puerta de los Judíos (*Bab al-Yahud*), hoy conocida como Puerta de Osario, que fue abierta por primera vez por los romanos y en ella desembocaba el *cardo maximus* de la *civitas*; y también en el ángulo suroccidental del *pomerium*. Fuera y dentro, por tanto, del recinto amurallado.

En las relaciones cristianos-paganos y cristianos-judíos la situación comenzó a cambiar cuando en 313 se impuso la libertad de culto en el Imperio y Constantino I decidió favorecer a la religión cristiana, y sobre todo, cuando finalmente el cristianismo terminó por imponerse a raíz de la promulgación en 380 del rescripto tesalonicense (*Constitutio Cunctos Populos*), que lo confirmaba como religión oficial del Imperio.

La religión administrada se fue desvaneciendo y los potentados centraron su interés en sus lujosas *villae* rurales, que entonces proliferaron –de las que buenos ejemplos se han documentado en *Baetica* y concretamente en *Corduba*–, y en los ámbitos urbanos dejaron de invertir en la religión como medio de cohesión social, abandonando los magistrados la organización de las prácticas religiosas colectivas e, igualmente, cesando en la práctica redistribuidora del evergetismo. En lo que al ejercicio del *patronatus* y a la *munificentia* se refiere, a medida que el cristianismo fue avanzando en predicamento y adquiriendo preeminencia social y política fue prosperando un nuevo modo de munificencia, una nueva forma de patronazgo acorde al enfoque que la ideología cristiana daba a este comportamiento social, entendido entonces como praxis de la virtud de la caridad, como acto de beneficencia hacia los sectores más necesitados de la comunidad, lo que se ha definido como “evergetismo cristiano”. El “evergetismo pagano” nada tenía que ver con la “caridad cristiana”, por sus profundas diferencias ideológicas de base: diferente motivación, diferente conducta y diferentes beneficiarios.

La institucionalización de la Iglesia no significó en absoluto el fin del paganismo. El predominio del cristianismo en *Baetica* y *Corduba* en concreto, no significó, al igual que en la casi totalidad de las *Hispaniae*, la erradicación plena de las prácticas paganas. Éstas pervivieron en la esfera privada de algunos nobles y principalmente en el ámbito rural, donde la presencia de la fe cristiana era muy escasa aún a finales del siglo IV. No obstante, el paganismo fue poco a poco presentando una menor intensidad y dejando progresivamente de constituir un grave problema en *Baetica* –como sí lo era aún en el siglo VII en el noroeste peninsular–.

Por otro lado, las circunstancias derivadas de los gobiernos de Constantino I y Teodosio I acabaron intensificando las tensiones entre judíos y cristianos, y el antijudaísmo de la Iglesia se radicalizó, llegándose a situaciones violentas por ambas partes –contra las sinagogas y contra las iglesias–. No obstante, los grupos judíos mantuvieron su vitalidad social y económica, su implantación religiosa y su influencia sobre las administraciones locales.

Por último, en la cuestión de las relaciones de los cristianos con paganos, judíos y herejes, los cánones iliberritanos constituyeron un adelanto a muchas de las prescripciones –las fechables a partir de Constantino I– que contenían los *decreta imperatorum* recogidos en el *Corpus iuris civilis*, destinadas a ordenar la convivencia entre esos grupos referidos y que se consolidaron en el *Codex Theodosianus*. Así por ejemplo, algunas disposiciones de carácter general concernientes a la actuación sobre los templos paganos, de lo que tenemos también huella arqueológica y precisamente en *Corduba*, en donde a finales del siglo III o principios del IV se comenzó a desmontar parte de las estructuras del complejo sacro que se ubicaba en la que hoy es la calle Claudio Marcelo. De cualquier modo, en este proceso de transformación religiosa y también urbanística la incidencia del cristianismo no fue determinante hasta entrado el siglo V. Aunque no debemos olvidar, como antes dijimos, que la institucionalización de la Iglesia no significó en absoluto el fin del paganismo.

C) *Ecclesia Cordubensis*

- **Sede y territorio:** a lo largo del siglo III, la expansión territorial de las sedes episcopales béticas se fue desarrollando paulatinamente siguiendo un criterio geopolítico, mediante la agrupación progresiva de comunidades cristianas ubicadas en una zona más o menos circundante a la sede episcopal. La extensión de las competencias del obispo sobre territorios en torno a su sede dio lugar a la creación de distritos episcopales que se denominaron diócesis. Por lo que hoy sabemos, las diócesis béticas debieron adoptar los territorios conventuales romanos, por lo que la *dioecesis Cordubensis* debió ocupar *grosso modo* el mismo espacio que el preexistente *conventus Cordubensis*. Esta asociación *conventus Cordubensis-dioecesis Cordubensis* pudiera confirmarse por la circunstancia de que de entre las sedes episcopales citadas en las actas del Concilio de *Iliberri*, así como en el *Provinciale Visigothicum*, solo la sede de *Corduba* se asentaba dentro de los límites del *conventus Cordubensis*.

La zona meridional de la actual diócesis de Córdoba se situaba entonces dentro de lo que fue el *conventus Astigitanus*, asiento de tres sedes episcopales: *Ipagro*, *Egabrum* e *Iliberri*.

Por último, consideramos que desde los últimos años del obispado de Osio († 357), la sede episcopal de *Corduba* pudo ser durante mucho tiempo, más de siglo y cuarto, sede metropolitana de *Baetica* y después, con posterioridad al 483, esta pasó a *Hispalis* con el decisivo apoyo de la Monarquía goda, cuando el Reino goda de Tolosa se consolidó en las tierras del sur y occidente de la Península Ibérica, en la última década del siglo V.

- **Obispos:** los primeros obispos cordubenses de los que tenemos constancia desarrollaron su episcopado cuando en el seno de las comunidades/iglesias cristianas se había consolidado el llamado “episcopado monárquico”. De este modo, a comienzos del siglo IV, por la época del Concilio de *Iliberri*, Osio estaba al frente de una *Ecclesia Cordubensis* monárquica y muy jerarquizada que conformaba un grupo minoritario dentro de las *civitas* pagana. Su supremacía espiritual sobre los fieles los convertía en *patres ecclesiae*, cimentándose la *auctoritas episcoporum* en un patronazgo espiritual acorde con el fundamento sagrado de su poder, en tanto que eran *miles Christi armatus ab Apostolo*.

En época constantiniana y con importante influencia de los criterios doctrinales y disciplinares del *episcopus cordubensis* Osio, estrechamente vinculado al emperador, el Estado otorgó a la jerarquía eclesiástica diversas competencias de carácter jurídico y fiscal y, consiguientemente, las funciones de los obispos se fueron adaptando a la nueva realidad política, produciéndose cambios en la estructura organizativa de la Iglesia cristiana, pero sin que esto significase la integración inmediata de los obispos en el tradicional organigrama administrativo de las *civitates* clásicas, es decir, la figura del obispo aún no tenía autoridad al margen *stricto sensu* de las comunidades cristianas.

Todo esto cambió desde mediados del siglo IV, y más específicamente desde que con Teodosio I el cristianismo pasó a ser la religión oficial del Estado. Entonces sí se produjo una clara politización del *episcopatus* y una merma de la categoría espiritual que había distinguido a los padres de las comunidades cristianas preconstantinianas; el *charisma* (en el ámbito religioso cristiano, un don dado por el Espíritu Santo a un creyente, dotándolo de capacidad para hacer el bien espiritualmente, a una comunidad cristiana) pasó a ser un argumento secundario, predominando los valores aristocráticos. Como consecuencia de este proceso, los obispos se fueron convirtiendo a lo largo del siglo IV en “funcionarios estatales” y miembros de una aristocracia basada en el honor y lo sagrado, es decir, nobles por nacimiento y por religión. El obispo, *pater ecclesiae*, se había transformado ya en un verdadero *pater civitatis*.

Por otro lado, es de destacar el hecho de la corrupción episcopal, que se detecta desde la más temprana época y a lo largo de los siglos III y IV, entre otros lugares, en *Hispania*. Tal se observa en la carta sinodal que Cipriano envió a las iglesias de Mérida y León-Astorga –254 ó 255–, en la que se da cuenta de diversas conductas reprobables de los obispos de estas y otras comunidades eclesiales hispanas. Contra esa corrupción luchó Osio, lo que se refleja en las actas del Sínodo de *Serdica* (343), en el que de la mano de Constante I fue principal protagonista y en el que prácticamente se elaboró, siguiendo sus directrices, una “*constitutio de episcopis*”, en la que se contemplaban una serie de medidas de gran amplitud: así, las dirigidas a eliminar la práctica de sobornos –mediante *praemia et mercedem*– a miembros

de una comunidad cristiana con el fin de condicionar la elección de su obispo; las destinadas a erradicar la *perniciosa corruptela* de muchos prelados episcopales, que *avaritiae ardore et ambitioni* se afanaban en incrementar su poder, acrecentar sus propiedades y atender sus muy lucrativos negocios; las encaminadas a evitar los abusos de poder de los obispos sobre los clérigos a ellos subordinados –presbíteros, diáconos y miembros de órdenes menores–; las que buscaban refrenar el recurso a la Corte –*comitatum (sic erat scriptum)*– de muchos obispos, pretendiendo lograr beneficios personales; las que trataban de impedir o, cuando menos, cribar al máximo el acceso a las cátedras episcopales de personajes ricos o de alto *status* social, sin haber ocupado con anterioridad cargos eclesiásticos de inferior rango, ni haber dado cumplida prueba de fe y recta conducta moral.

No obstante, en la segunda mitad del siglo IV, se siguen constatando en las *Hispaniae* casos de corrupción episcopal, espiritual y material, especialmente entre los obispos próximos a la Corte y a la política religiosa de los emperadores, o entre aquellos que ocupaban cátedras de ciudades importantes. En relación con los primeros destaca el afer de Potamio, obispo de Lisboa hacia mediados del siglo IV, que habiendo defendido la fe nicea/católica, prevaricó posteriormente, en torno a 357, pasándose al arrianismo a cambio de una finca propiedad del fisco que le donó el emperador Constancio II. Vinculado a este asunto de Potamio, entró en escena el ya muy anciano Osio, a cuyas instancias el lisboeta fue condenado por hereje y depuesto de su cátedra episcopal en un concilio de las iglesias de las *Hispaniae*, que posiblemente se celebró en 354, 355 ó 356.

Otro hecho que pone de manifiesto la continuidad de actitudes y comportamientos poco edificantes de ciertos obispos, narrado en el *Libellus Precum*, acaeció en las *Hispaniae*, concretamente en *Baetica*, y posiblemente en *Corduba*. Fue el ataque sufrido por el presbítero Vicente y su congregación de fieles, que tuvo lugar en una localidad de la *Baetica* de la que no sabemos con certeza el nombre, pero que al mencionarse en el texto otros personajes sin duda vinculados a *Corduba* –caso de Higinio, obispo *cordubensis*–, podemos suponer que con bastante probabilidad el suceso aconteció en la mencionada ciudad. Vicente presbítero luciferiano (el luciferianismo era un movimiento

cismático), se ganó por ello la animadversión del gobernador provincial de *Baetica*, de los miembros del senado local y de una enfurecida masa de cristianos que, procedentes de distintos lugares, un domingo arrasaron su iglesia, apalearon hasta la muerte a varios fieles y encarcelaron a un decurión afecto a Vicente. Los instigadores de esta brutalidad fueron los obispos Lucioso e Higinio, los cuales, tiempo después, ordenaron profanar y destruir la nueva basílica construida por Vicente y sus seguidores en un terreno propiedad del presbítero.

Las referencias que poseemos sobre el episcopado de las *Hispaniae* para los años finales del siglo IV confirman su muy acrecentado poder religioso y social, así como en no pocos casos el uso abusivo e inmoral del mismo. Y entrado el siglo V la corrupción de las jerarquías eclesiásticas no había hecho sino agravarse.

En cuanto al episcopologio, los obispos de *Corduba* documentados para los siglos III y IV fueron: Severo, Grato, Beroso, Osio, Higinio y Gregorio. De los tres primeros mencionados nada sabemos.

‡ Muy diferente es el caso de Osio. En su larga vida (*Corduba* 256-*Sirmium* 357), con sesenta y dos años de episcopado (ca. 295-357), desarrolló una extraordinaria actividad de trascendencia “universal” tanto en el ámbito eclesiástico como en el político, siendo por ello un excepcional testigo de su tiempo. Lástima que no dejara testimonio escrito de los acontecimientos que vivió. Por otra parte, casi nada sabemos de su vida personal y de los pormenores inherentes al ejercicio de su episcopado en su presumible ciudad natal, *Corduba*.

En la vertiente religiosa de su quehacer, sin duda y con diferencia la primordial en su vocación, tuvo ocasión de conocer en toda profundidad los avatares de la época posiblemente más compleja, por definitoria, del cristianismo, de la que fue además obligadamente protagonista privilegiado. Tomó contacto con las diversas variantes del credo cristiano –africana, alejandrina, capadocia, siria...– y debió afrontar los problemas de tipo doctrinal –controversias cristológicas, herejías– y disciplinario –dignificación episcopal– que fueron surgiendo en el devenir de la Iglesia, así como los

decisivos y enconados enfrentamientos que de ellos se derivaron. En este sentido, por orden de Constantino I, del cual, al menos desde 312, era consejero en materia religiosa, llevó a cabo una muy controvertida actuación contra los donatistas en África, que terminó en fracaso. No obstante, su principal antagonista fue el arrianismo, contra el que luchó denodadamente hasta casi el final de sus días. En connivencia igualmente con Constantino I, contribuyó decisivamente al nacimiento del credo cristiano católico en el Concilio de Nicea (325), del que fue principal protagonista. Igualmente, entonces de la mano de Constante I, fue el inductor de la llamada “*constitutio de episcopis*” elaborada en el Concilio de *Serdica* (343), documento esencial en el intento por erradicar las corruptelas episcopales y lograr la máxima dignificación de la figura del obispo. Y, finalmente, trabajó decididamente en la consolidación de la primacía del obispo de Roma sobre la Iglesia católica.

En el plano político, le tocó una época convulsa en el Imperio romano y hubo de bandear, en pos de la unidad eclesiástica en la fe, muchas dificultades consustanciales a la ineludible, por imprescindible, relación Iglesia-Estado. Una Iglesia que, carente de poder coercitivo (*ius coercionis*), solo era posible mantenerla unida bajo el amparo del Estado; y un Estado en “refundación” necesitado del fundamento ideológico que le aportaba el cristianismo en sustitución de un paganismo ya ineficaz. Los primeros emperadores cristianos adaptaron a la nueva realidad religiosa la tradición romana del *imperator pontifex maximus*, siendo garantes de la *pax deorum* como “obispos de los de fuera” (Constantino I) o como “obispos de los obispos” (Constancio II); el compromiso político de la Iglesia era, como decíamos, inevitable y así lo comprendió Osio. Pero, a nuestro entender, aunque ocupó importantes posiciones jerárquicas en los aledaños del poder imperial, Osio jamás fue *stricto sensu* un político, fue un eclesiástico empeñado esencialmente en la definición del credo cristiano y en la unidad de su Iglesia, basada en la dignidad episcopal y en la primacía del obispo de Roma. Quizá su empecinamiento en este último aspecto, el de la unidad a toda costa de la Iglesia, fue el poderoso motivo que le llevó a la aceptación de la “fórmula conciliadora” de *Sirmiun* –semiariana o básicamente arriana en su contenido–, cuando sus días estaban próximos a terminar. Aunque en este sentido tenemos

también la afirmación de su amigo y correligionario Atanasio en relación con su arrepentimiento final de tal aceptación.

Indudablemente, Osio fue la figura más importante de la *Ecclesia Cordubensis* de su tiempo y nos atreveríamos a decir que también fue uno de los hispanos más destacados y destacables de la tardoantigüedad romana, un período en el que las *Hispaniae* no gozaban precisamente de la interesada atención de las instancias gubernamentales y administrativas romanas y, consecuentemente, de los autores latinos.

También conocemos algo acerca del episcopado del sucesor de Osio en la *cathedra episcopalis Cordubensis*, Higinio. Su *consecratio episcopalis* debió ser en 358. Como a su antecesor le tocó vivir una época muy complicada en la que se desarrollaron dos movimientos de gran impacto en el seno de la Iglesia: el luciferianismo y el priscilianismo, de carácter cismático y ascético-gnóstico, respectivamente.

En cuanto al primero, no sabemos con certeza si llegó a constituir un auténtico cisma, es decir, si los luciferianos, en no elevado número y caracterizados por un rigorismo exagerado, llegaron a separarse de la comunión de la Iglesia. De cualquier manera, Roma les rechazó decididamente y parece ser que fue el papa Dámaso quien ordenó la persecución contra clérigos y fieles de la secta. Entre estas persecuciones se cuentan las que hubieron de padecer los luciferianos en las *Hispaniae* hacia 370, destacando la sufrida por el presbítero luciferiano Vicente, denunciado ante el consular de *Baetica*. Como ya expusimos, Vicente y sus seguidores fueron expulsados de la Iglesia y maltratados, algunos incluso muertos. Y como cabecillas de tan cruel proceder los obispos Lucioso e Higinio; este último obispo de *Corduba*.

En relación con el priscilianismo, Sulpicio Severo informa del momento en que Higinio, obispo de *Corduba*, advirtió a Hidacio, obispo de *Emerita*, del avance del movimiento priscilianista y de la presencia en su provincia (*Lustania*) de dos seguidores de Prisciliano, los obispos Instancio y Salviano, cuyas sedes episcopales desconocemos. Esta denuncia de Higinio ante Hidacio, que debió tener lugar en 378-379, y marca la entrada del priscilianismo en la crónica del siglo IV, aunque no hay duda de que este movimiento había

comenzado mucho tiempo atrás, pero sin que se hubiese producido reacción oficial en contra.

Hay autores que consideran que el priscilianismo tuvo su origen en *Corduba* durante el episcopado de Osio. A nuestro juicio, existen en efecto algunos argumentos que permiten señalar a *Corduba* como lugar en donde dio comienzo el movimiento priscilianista o, al menos, como uno de sus primeros focos. Prisciliano procedía de familia noble y muy rica, lo que le había posibilitado lograr un buen nivel cultural, hecho que sería más fácil que se produjese en zonas ricas y urbanizadas, como el caso de *Baetica* y su capital provincial *Corduba*. De hecho, en su origen este movimiento parece ser la iniciativa de un grupo de laicos, cultos y de alto rango social, que mantenían la comunión católica y solo deseaban una renovación de la Iglesia; no faltan quienes quieren ver en esos privilegiados dirigentes a los representantes de grupos no privilegiados y oprimidos por el Estado y la Iglesia, es decir priorizan la vertiente social del movimiento sobre la religiosa. A nuestro entender, no hay datos históricos en que fundar esta última consideración y sí, en cambio, para comprobar que el interés religioso prevalece en claramente en el priscilianismo. En todo caso, podría aceptarse su valoración como movimiento social, pues Prisciliano también atrajo a gentes de las capas populares, si entendemos el concepto de social en su sentido más amplio, es decir, comprendiendo los aspectos populares, económicos, políticos, lingüísticos, culturales y religiosos, en concreto el ejercicio de la caridad.

Por otro lado y en apoyo de la hipótesis del origen cordubense del priscilianismo, podríamos considerar un testimonio de época posnicena (325-342) sobre la disputa entre Osio y Marcos de Menfis –probable maestro de Prisciliano– en *Corduba*, y la dura actitud que el primero mostró con el segundo, lo que le valió la condena expresa en la Carta sinodal de los obispos orientales reunidos en *Serdica*. Igualmente, en el primer Tratado Priscilianista se afirma que la primera Apología escrita en defensa del movimiento fue obra del retórico Tiberiano, a quien Jerónimo califica de *baeticus*. Y, como decíamos, es un dato constatado que la primera alarma oficial contra el priscilianismo partió de *Corduba* hacia *Emerita*, lo que es un hecho histórico cierto y un indicio no desdeñable a favor del origen no gallego de Prisciliano y

el priscilianismo. Otros autores han defendido el origen de este movimiento en *Gallaecia*, sobre todo en función de un hecho histórico también incontrovertible: con el tiempo en donde más arraigó el priscilianismo fue en las tierras del noroeste peninsular. Creemos más acertada la hipótesis del origen bético cordubense.

A diferencia Hidacio de *Emerita*, enemigo encarnizado de Prisciliano, Higinio de *Corduba*, aunque rechazaba la doctrina y prácticas priscilianistas, no mostró hacia ellos especial animadversión y, siendo el primero que los denunció, después los aceptó tras recibir sus explicaciones. Como consecuencia de haber adoptado esta postura entendemos que conciliadora, en el proceso contra el priscilianismo que tuvo lugar en Augusta Treverorum entre 384 y 385 algunos de los acusados fueron condenados a muerte, caso del propio Prisciliano, y otros al destierro, entre los que se contó Higinio, obispo de *Corduba*, ya anciano. Había sido el primero en dar la alarma ante el avance del priscilianismo, pero, sin ser priscilianista, su postura ambivalente le terminó costando muy cara; verdaderamente eran tiempos confusos y convulsos.

Y del último *episcopus Cordubensis* del que tenemos alguna información para la época que analizamos es Gregorio, sucesor de Higinio. Tras ser desterrado Higinio o tras su muerte en 387, Gregorio fue consagrado obispo de *Corduba*, y ocupaba esta *cathedra episcopalis* en 388. De él surgió la idea de conmemorar a los mártires de la Iglesia local, idea alabada por Teodosio I, el cual propuso a un grupo de obispos reunidos en *Mediolanum*, en 388, que la aplicasen como sagrado rito en sus Iglesias. Al margen de lo expuesto, nada más sabemos acerca de este obispo *cordubensis*. Cabría suponer que ocupó su sede episcopal hasta entrado el siglo V, cuando sin precisar fecha fue sustituido por Isidoro, en cuyo episcopado no entraremos por exceder los límites cronológicos de nuestro trabajo.

- **Papel de la aristocracia:** todos los obispos que acabamos de mencionar pertenecieron sin duda a la aristocracia de *Corduba*, era la tradición, lo habitual en las iglesias de estos primeros siglos del cristianismo. Pero, según podemos apreciar en las actas del Concilio de *Iliberri*, el número de aristócratas evangelizados a principios del siglo IV era aún muy pequeño y lo

seguía siendo a fines del citado siglo. En su mayoría eran ancianos, viudas, esposas o varones de índole diversa que terminaron integrándose en el clero o el monacato. La época teodosiana inauguró una fase en la que las antiguas aristocracias empezaron a encontrar en el acceso a la categoría episcopal una forma de mantener su preeminencia social.

De este modo, algunos sectores de la aristocracia aspiraron a la condición episcopal, por lo que ingresaron en la Iglesia buen número de curiales, habida cuenta de las desventajas del curialato frente a las ventajas del obispado, que ofrecía un prometedor futuro para ellos y sus descendientes, configurándose así dinastías episcopales desde fines del siglo IV. Por aquel entonces, en *Baetica*, que no fue ajena a este proceso, las familias nobles y potentadas dominaban básicamente los obispados; a algunas de ellas debieron pertenecer los componentes del episcopologio cordubense de la época, cuyos obispados hemos analizado. La aristocratización del obispado implicó la adopción de los ideales del patriciado pagano en detrimento del ideal patrístico, de tal modo que la religión cristiana ejerció como cultura política y el obispado como una magistratura vitalicia y hereditaria, a modo de continuación del *cursus honorum*, estableciéndose progresiva aunque paulatinamente la preeminencia del *ordo clericorum* sobre el *ordo laicorum*. De cualquier forma, la nobleza en general no se hizo cristiana hasta bien entrada la segunda mitad del siglo V, cuando tras el derrumbe de las estructuras imperiales la Iglesia se convirtió en la única vía de supervivencia de los aristócratas paganos.

- ***Papel de la mujer***: en contraposición al modelo femenino pagano, la matrona romana que acataba las reglas del *mos maiorum*, los cristianos elaboraron otro ideal de mujer acorde con sus principios morales. El prototipo femenino cristiano se consolidó en el siglo IV y autores como Jerónimo, Gregorio de Nisa, Paulino de Nola, Juan Crisóstomo, Gregorio de Nacianzo y Agustín, dan cumplida muestra del mismo, partiendo todos ellos de la idea de la “connatural inferioridad de la mujer respecto al hombre”, condición que podía ser superada a través de la ascesis, que la convertía en *mulier virilis*. Este ideal místico de mujer cristiana, adaptado a la realidad social, generó cuatro modelos prototípicos: la mujer santa –esencialmente *matres* y viudas–, la asceta –que arraigó en *Baetica* durante el último cuarto del siglo IV,

paralelamente al monacato— y la virginal —presente ya en el siglo IV, pero que se consolidó definitivamente en el siglo VI—.

Desde la mitad del siglo II, la novedosa escala de valores del cristianismo atrajo a las mujeres paganas, de entre las cuales las de alta clase y ricas consiguieron cierta equiparación con la figura masculina, mientras el resto mejoró muy poco su situación en los siguientes siglos. Buena muestra del *status* de la mujer cristiana a comienzos del siglo IV la encontramos en las actas del Concilio de Iliberri, en el que la figura femenina constituyó uno de los principales asuntos a tratar. De dichas actas se desprende: la temprana evangelización de grupos femeninos, la mayoría porcentual de las féminas en las comunidades cristianas y la imposición de un *modus vivendi* misógino a las mujeres —el matrimonio endogámico, la castidad, el adulterio...—

Ni en el período constantiniano, ni en el teodosiano la situación de la mujer se vio modificada. En todo caso, ciertas concesiones de las que solo se beneficiaron, como anteriormente, las acaudaladas de la alta clase social, no obligadas a la sumisión al varón ni al enclaustramiento doméstico, aunque siempre fuera de las estructuras organizativas de la Iglesia. La mayor parte de las mujeres cristianas pertenecían a clases medias e inferiores, estaban sometidas a sus maridos y eran consideradas básicamente por la Iglesia sujetos pasivos. Por otra parte, las mujeres, fundamentalmente las matronas de clase alta, ejercieron como patronas de la Iglesia en la intimidad de las viviendas o en fiestas públicas piadosas y es opinión generalizada que entre los siglos II y IV constituyeron quizá el principal activo en la penetración de la fe cristiana en los ámbitos privados.

Y en relación con el ámbito privado, debemos considerar el papel que desempeñó la mujer en las llamadas *domus ecclesiae* o “iglesias domésticas”. No nos cabe duda de que en *Corduba* debieron existir (en *Emerita* se ha documentado una). De hecho contamos con unos restos arqueológicos que nos hicieron albergar la posibilidad de que fueran vestigios de una de estas “iglesias domésticas”, aunque, sin descartar totalmente dicha posibilidad, tendemos más a considerar, de acuerdo con sus excavadores, que son los restos de una pequeña basílica o iglesia.

La importancia de estas *domus ecclesiae* radica en el hecho de que contribuyeron decisivamente a la consolidación de la primitiva Iglesia, y, desde una óptica historiográfica, su interés estriba en que el conocimiento de las mismas posibilita por un lado nuestra comprensión de algunos aspectos de la relación Iglesia cristiana-Estado romano, pues la Iglesia desarrolló sus formas asociativas en el marco de las estructuras sociales romanas, y por otro, la definición del rol de la mujer en la organización y funcionamiento de los lugares de culto de los primeros tiempos.

Las Iglesias domésticas eran un lugar de reunión de la comunidad; en ellas se celebraba la palabra, la eucaristía... Estaban constituidas no solo por el dueño o dueña de la casa y su familia, sino también por cristianos miembros de otras familias. El término *ekklesia/ecclesia* además de asamblea de creyentes comprende también a una comunidad de personas unidas por relaciones sociales recíprocas, más allá de estar o no reunidas en asamblea. En este sentido, las iglesias domésticas constituían un lazo de unión Iglesia-sociedad, especialmente durante el periodo de clandestinidad del cristianismo.

En el proceso de conformación de la Iglesia se observa una evolución de la *domus ecclesiae* hacia las estructuras asociativas romanas (*collegia*), bien documentadas en *Corduba*, y más concretamente hacia los *collegia religionis causa* por motivos prácticos relacionados fundamentalmente con la propiedad de los lugares de reunión o de sepultura. Tertuliano describe el desenvolvimiento de las comunidades cristianas (*domus ecclesiae*) bajo la forma organizativa de los *collegia religionis causa*, poniendo de manifiesto sus similitudes jurídicas y sus diferencias morales. La estructura organizativa de las *domus ecclesiae* era igualitaria, se trataba de una asociación de iguales que incluso podría afirmarse que trataba de manifestar la esperanza de los cristianos en una transformación de la sociedad.

Las *domus ecclesiae* eran verdaderamente iglesias, no un asunto de familia, sino de la comunidad. Muchas mujeres presidieron estas iglesias domésticas. Pero con el tiempo, la institucionalización de la Iglesia, su clericalización de signo patriarcal y la consiguiente pérdida de protagonismo de los laicos, implicó el que las *domus ecclesiae*, incluso habiéndose adaptado a la forma de los *collegia*, fueran poco a poco desapareciendo. Y paralelamente se

fue diluyendo el derecho de los laicos a la corresponsabilidad eclesial y, consiguientemente, la mujer fue perdiendo protagonismo.

Por último, un tema muy importante en el cristianismo de los primeros siglos fue el de los mártires, quienes dieron testimonio de su fe hasta el extremo de morir por ella. Las fuentes que hacen referencia a las persecuciones y a los mártires de las mismas, indican que hubo entre ellos hombres, mujeres y niños, que compartieron idénticos padecimientos. El número de mujeres que sufrieron martirio durante los tres primeros siglos del cristianismo fue elevado y el protagonismo de estas mártires no se limitó a las torturas y a la muerte, sino que se hizo extensivo al ejemplo paradigmático que dieron al resto de los fieles. Por tanto, al ideal femenino cristiano, a las nociones de santidad, virginidad y ascetismo se añadió el arquetipo de la mujer mártir, cuyo valor nace, naturalmente, de su heroica disposición al sufrimiento y a la muerte en defensa de su fe.

- **Los mártires:** En la segunda mitad del siglo IV, comprobada la enorme atracción y proselitismo que generaba la figura de los mártires, nació la hagiografía martirial, siendo abundantes las invenciones. Se asistió a la elaboración y difusión del profundo significado del culto martirial vinculado a la esperanza cristiana en la resurrección y como pilar fundamental en la creciente consolidación de la figura episcopal en la ciudad tardoantigua. Los obispos legitimaron su poder en función del pasado martirial, como descendientes de la *Ecclesia Martyrum*.

El testimonio más antiguo sobre los efectos de las persecuciones en *Corduba* nos lo da Osio, en su carta al emperador Constancio II (356) en la que da cuenta de los sufrimientos que padeció bajo el gobierno de Maximiano en Occidente y de su condición de confesor de la fe. Más tarde, el poeta hispanorromano Prudencio, en su *Peristephanon*, hacia el año 400, dejó constancia de dicha cruenta persecución y menciona a algunos mártires de la misma: Acisclo, Zoilo y Tres Coronas –Fausto, Jenaro y Marcial–. Fechado en el siglo V es el epígrafe conservado en la iglesia de San Pedro, de Córdoba, en el que se mencionan los santos mártires de Jesucristo, Fausto, Jenaro y Marcial, Zoilo y Acisclo...

En Córdoba hubo una basílica consagrada a San Acisclo, profanada por el rey godo Agila en 545; da testimonio de ella el *Ajbar Machm'ua*, que la describe como una sólida construcción y la ubica al oeste de la ciudad, extramuros, próxima a la Puerta de Sevilla. Reliquias de San Acisclo fueron llevadas en 630 a sendas basílicas, una próxima a Loja (Granada) y otra en Medina Sidonia (Cádiz). La Pasión de los Santos Acisclo y Victoria (siglo X) se reduce a copiar la Pasión de Santa Cristina.

Además de en la referida inscripción de la iglesia parroquial de San Pedro, Córdoba, el nombre de San Zoilo aparece en el *Peristephanon* de Prudencio, así como en muchos martirologios. Reliquias suyas quedaron en una basílica de Medina Sidonia (Cádiz), en 630. No se ha conservado su Pasión.

En el calendario de Recemundo se habla de la fiesta de los tres mártires enviados a la muerte en Córdoba; se indica que sus tumbas están en el barrio de Donjon y son venerados en una basílica llamada de los Tres Santos. En varias iglesias de *Baetica* se depositaron reliquias de ellos: Dos Hermanas (Sevilla) en 637, Guadix (Granada) en 652 y Loja (Granada). La Pasión (siglo VIII) no es genuina.

Respecto a la topografía martirial, al ajusticiarse fuera del *pomerium*, a partir de la mitad del siglo III los espacios destinados al culto martirial, producto de la *sacratio* generada al expirar el mártir, se situaron en los *suburbia* de las *paganus civitates*. Tal como indican los testimonios literarios y arqueológicos, entre los últimos años del siglo IV y los finales del VII, en *Baetica* la Iglesia alojó las reliquias martiriales (*memoriae*) en diversos tipos de *loca santa* o *martyria*: basílicas, iglesias, capillas, baptisterios y monasterios, en el caso de *Corduba* la Basílica de San Félix, ha sido identificada con parte de las estructuras del conjunto monumental de Cercadilla (siglos IV al VI), San Acisclo, San Zoilo (siglo V), supuestamente en donde el cementerio de la Salud, y otros santos en Iglesias martiriales (siglos V-VII). Desde fines del siglo IV, pero especialmente en el siglo VI y en época visigoda las sepulturas y reliquias martiriales se ubicaron tanto en las zonas suburbanas, como intramuros de las ciudades.

Nosotros consideramos, siguiendo en parte la propuesta de R. Hidalgo, que la basílica de San Acisclo debe identificarse con la readaptación que la arqueología demuestra de tres de las salas que formaban parte del que desde aproximadamente 309 ó 310 fue *palatium* del *vicarius* de la *Dioecesis Hispaniarum*, una vez trasladada la sede vicarial a *Emerita Augusta*, en torno a 338, vaciado por tanto de contenido dicho *palatium* y cedido por Constante I a la *ecclesia cordubensis*, en la persona de su obispo Osio, siendo convertido en centro de culto martirial.

Igualmente, estimamos la posibilidad planteada por D. Vaquerizo y J. F. Murillo de que en el anfiteatro de Colonia Patricia, lógicamente tras su abandono, se construyese una capilla martirial, vinculada quizá al propio Acisclo o a otro u otros de los mártires hombres y mujeres que fueron ejecutados en dicho anfiteatro. R. Hidalgo ha objetado contra esta hipótesis. Como en las demás propuestas que aceptamos o planteamos, en este caso solamente nuevas intervenciones arqueológicas permitirán quizá aclarar la cuestión.

- ***Economía eclesiástica***: para los siglos que estudiamos no poseemos documentos explícitos que permitan hacernos una idea sólidamente fundamentada de cual pudo ser la realidad económica de la *Ecclesia Cordubensis* en aquellos tiempos.

En función de los conocimientos generales que tenemos sobre la dinámica económica de las iglesias cristianas en sus primeros tiempos, podemos suponer con suficiente lógica que, desde su nacimiento hasta entrada la segunda mitad del siglo III, la Iglesia cordubense se nutrió exclusivamente de las donaciones de sus fieles. No obstante, las medidas confiscatorias sobre bienes de las iglesias cristianas contenidas en el Edicto de Valeriano de 257 demuestran naturalmente que para entonces existían propiedades eclesiásticas, aunque, con toda probabilidad, inscritas a nombre de propietarios particulares; este pudo ser el caso de la Iglesia de *Corduba*, aunque carezcamos por el momento de datos fehacientes. Aun así, pensamos que las donaciones seguirían siendo fundamentales, pues para ese tiempo sólo se habría conseguido una exigua acumulación de bienes inmuebles.

Posteriormente, el avance del cristianismo en las *civitates* paganas y la restitución de los bienes decomisados en tiempos de persecución, tras el Edicto de Tolerancia de Galieno, de 260/261, implica que en esas fechas, existía ya un patrimonio eclesiástico legal, conformado por la adquisición de tierras de labranza y otros bienes, como lugares para el culto y para las sepulturas. La legalidad de este patrimonio eclesiástico o bien se logró mediante su inserción en el contexto general de la capacidad jurídica de los *collegia religionis causa*, o bien el Estado romano aplicó el derecho común sobre sociedades a las comunidades identificadas como *corpus christianorum*, que serían por tanto *de facto et de iure societatum*, con sus responsables jerárquicos, que desde las más tempranas fechas eran en exclusiva los obispos, con la ayuda de los diáconos. Nos decantamos por la primera de las opciones.

Las sucesivas autorizaciones para la práctica de la religión cristiana y otras medidas favorecedoras de la Iglesia propiciaron que, hacia la mitad del siglo IV y por diversos medios, se produjese un incremento de la capacidad económica eclesiástica, concretamente de las iglesias locales. Pero de nada de esto tenemos claro reflejo en *Baetica*, donde se constata, por ejemplo, que la inversión de la Iglesia en equipamiento urbanístico era todavía muy escasa.

En este sentido, para el caso concreto de *Corduba*, quizá podríamos contemplar como bien inmueble de la *Ecclesia Cordubensis* del siglo IV la que, de acuerdo con sus excavadores, consideramos una pequeña basílica cuyos restos fueron exhumados, en parte, en el área del Parque Infantil de Tráfico (Córdoba); siempre, claro está, que no se trate de los vestigios de una *domus ecclesiae*, lo cual estimamos poco probable, en cuyo caso sería de propiedad particular. Del mismo modo y de confirmarse la hipótesis propuesta por sus excavadores, podría considerarse también inmueble propiedad de la Iglesia cordubense del siglo IV el *martyrium* o capilla martirial edificada sobre las estructuras, ya en desuso, del anfiteatro de Colonia Patricia, adscrita quizá a algún mártir al que allí se dio muerte. E igual podríamos considerar gran inmueble propiedad de la *Ecclesia Cordubensis* al conjunto monumental cuyos restos permanecen en Cercadilla, si atendemos a las propuestas planteadas, entre ellas la nuestra, en relación a su segundo uso o segunda función de tipo religioso, tras ser cedido a la Iglesia de *Corduba* por el poder imperial, a

nuestro parecer por Constante I en torno a 338. De ser cierta la recepción de tan monumental edificio por la Iglesia cordubense en la citada fecha, no solo constituiría un incremento exponencial de su patrimonio de entonces, sino también una manifestación de la estimable capacidad económica que debía tener ya dicha iglesia: obras de adaptación acordes a la entidad del edificio, que debieron ser costosas, y por supuesto su mantenimiento, igualmente oneroso.

Sin duda, los argumentos con que contamos para conocer la situación de la economía eclesiástica en la *Corduba* de los siglos III y IV adolecen de falta de solidez, pues se requieren más trabajos arqueológicos que amplíen nuestros conocimientos, confirmando o refutando nuestras hipótesis. Sin embargo, aún con los pocos datos que barajamos y tomando en consideración el elevado nivel económico que probablemente presentaba *Corduba* en los siglos III y IV –capital provincial de *Baetica* y, a nuestro parecer, sede del vicario de la diócesis de las Hispanias desde aproximadamente 309/310 hasta 337/338–, así como valorando la presencia en la ciudad al frente de su Iglesia de un personaje de la talla de Osio, creemos que cabe suponer un no desdeñable poder económico para la *Ecclesia Cordubensis*, sobre todo en la segunda mitad del siglo IV.

D) Topografía cultural cristiana

- *Posible centro de culto nartirial*: a nuestro entender, existen suficientes argumentos epigráficos, jurídicos y arqueológicos para considerar que *Corduba* fue la capital de la *Dioecesis Hispaniarum* durante el espacio de tiempo comprendido entre 309/310 y 337/338, aproximadamente. A continuación, esta capitalidad diocesana se trasladó a *Emerita*. La ubicación de dicha capital en *Corduba* determinó la construcción extramuros de la ciudad del *palatium* cuyos restos se han localizado en Cercadilla, de arquitectura constantiniana, para servir de sede vicarial.

Pensamos también que contamos con suficientes argumentos para considerar que dicho *palatium*, tras quedar vacío de contenido funcional por el traslado de la citada sede del *vicarius* de la *Dioecesis Hispaniarum* a *Emerita Augusta* en torno a 337/338, fue cedido por Constante I a la *Ecclesia Cordubensis*, en la persona quizá de su obispo Osio. Ambos personajes,

Constante I y Osio, o mejor dicho el Estado romano de Occidente y la Iglesia cristiana católica se necesitaban en aquel momento mutuamente, el primero a la segunda para que actuase de fundamento ideológico de sus objetivos políticos, la segunda al primero para que con su poder contribuyese a la consolidación de la, tan ansiada por el obispo cordubense, unidad de la Iglesia.

Una vez en manos de la *Ecclesia Cordubensis*, este *palatium* no solo supuso un extraordinario incremento del aún más bien exiguuo patrimonio eclesiástico cordubense, sino, lo que quizá revista mayor importancia, se convirtió en simbólico exponente de la magnitud alcanzada por la religión cristiana. Y, en conexión con esta última idea, la posible adaptación y dedicación de una parte del monumental conjunto a centro de culto martirial, quizá en conmemoración de San Acisclo; la Iglesia, otrora perseguida y martirizada, ocupaba ahora una privilegiada posición en los aledaños del poder imperial. En el interior de la posible basílica martirial, se ubicaron enterramientos selectivos de notables de la ciudad, clericales o laicos, y en el exterior de la misma, una extensa necrópolis cristiana, *tumulatio ad sanctos*.

Por último, no creemos que el *palatium* de Cercadilla, ya propiedad de la Iglesia de *Corduba*, fuera en algún momento el *episcopium* de Osio o de cualquiera de sus sucesores. *Corduba*, como la mayoría de las ciudades en que se fue instalando el cristianismo/catolicismo no tuvo *episcopium* hasta fines del siglo IV o preferentemente inicios del siglo V y, también como la mayoría de estas ciudades, lo tuvo *intra moenia*. La opción de un *episcopium* extramuros, aparte de que la contradicen los datos que poseemos, carece de elemental lógica. Por nuestra parte y según ya apuntamos, no descartamos aún la posibilidad de que el primer *episcopium cordubensis*, lógicamente intramuros, naciese próximo a la mitad del siglo IV y de la mano de Osio; pero, solo el avance de las investigaciones arqueológicas en el subsuelo de la actual catedral-mezquita cordobesa puede llevarnos a concluir si se cumple o no este *desideratum*. Tal como dijimos en relación con la interpretación del yacimiento de Cercadilla, se requiere aún mucha labor de investigación que nos conduzca a una definitiva clarificación del tema. Hasta entonces, solo podemos especular, plantear conjeturas y con las máximas reservas.

- **Possible edificio cultural cristiano:** en la zona del Parque Infantil de Tráfico (Paseo de la Victoria) se han documentado unas estructuras que, según sus excavadores, pudieran corresponder a un edificio de culto cristiano en uso durante la segunda mitad del siglo el siglo IV y la primera del siglo V; en el entorno de la referida estructura se ha documentado un recinto funerario cristiano fechado entre mediados del siglo IV y primera mitad del V.

Con tan escasos datos, resulta difícil ir más allá de lo ya dicho en la interpretación de estos hallazgos. A nuestro parecer, la propuesta de que la mencionada estructura pueda ser identificada con un edificio cultural cristiano nos parece acertada. Probablemente, se trataba de una pequeña basílica. Y, si en la interpretación de esta pequeña basílica tenemos en cuenta su entorno funerario, quizá cabría considerar su posible carácter o connotación martirial, con enterramientos *ad sanctos*.

Por otro lado, los vestigios exhumados en este yacimiento no indican la existencia de una *domus* a la que pudiera pertenecer esta estructura, que aparece exenta. Por lo tanto, no procede considerar la posibilidad de estar ante un espacio cultural integrado en esa hipotética *domus*, es decir una *domus ecclesiae*.

- **Possible martyrrium:** en una fase de abandono del anfiteatro de *Colonia Patricia* se han documentado en él dos edificaciones pertenecientes a un mismo proceso constructivo: sobre un espacio de lo que fue la *arena* han aparecido las esquinas de dos estructuras, cuya planta, por ahora, no conocemos; y sobre parte de lo que fueron la *proedria* e *imma cavea*, se constata la presencia de al menos otros tres edificios, todos de planta absidal. Su cronología permanece por ahora imprecisa, quizá entre primer tercio del siglo IV y fines del siglo V o primera mitad del VI. Sus excavadores han planteado una posible funcionalidad religiosa cristiana para estas estructuras, más concretamente piensan que tendrían un carácter martirial, de ahí su ubicación en el lugar en el que sufrieron martirio los cristianos. Quizá se trate de la capilla martirial de San Acisclo o de algún o algunos otros mártires.

Sin embargo, también se ha argumentado en contra de esta hipótesis la ausencia en el lugar de determinados elementos arqueológicos, arquitectónicos,

epigráficos y literarios que pudieran asociarse a un *martyrium*, por lo que carece de fundamento la identificación de un centro de culto martirial en este sitio.

A nuestro entender, resulta muy sugerente la idea de la instalación en este lugar de una capilla de culto martirial, quizá dedicada a San Acisclo o a cualquier otro u otros mártires que aquí encontraron la muerte, pero la realidad es que sólo la realización de una nueva intervención arqueológica en este sitio permitirá clarificar la cuestión.

- **Episcopium:** que *Corduba* debió tener un *episcopium* en la tardoantigüedad es algo lógicamente indudable, pero ¿dónde y cuándo? A nuestro entender, es descartable que el complejo monumental de Cercadilla cumpliera en algún momento esa función, nada avala tal supuesto; además, como era lo habitual, el *episcopium* se ubicaría *intra moenia*. Por lo que hasta hoy sabemos, posiblemente estuvo situado en el solar ocupado posterior y sucesivamente por la mezquita musulmana y la catedral católica, extendiéndose hasta la muralla meridional de la ciudad. Y, en cuanto a su cronología, aún queda mucho por esclarecer; se apunta a su edificación en el siglo V, aunque no descartamos que su origen se encuentre en el siglo IV, más concretamente durante el episcopado de Osio. Como en tantos otros aspectos de los abordados en este trabajo, habremos de esperar el progreso de las investigaciones, especialmente de carácter arqueológico, para avanzar en el esclarecimiento de la cuestión.

E) Topografía funeraria cristiana

En Córdoba, los datos de que disponemos para el conocimiento de los usos y espacios funerarios de los primeros tiempos del cristianismo en la ciudad son todavía escasos. En la *Corduba* de fines del siglo III y principios del IV se observa que comenzó a cambiar la imagen de las áreas suburbanas a partir del abandono de *vici* y sus correspondientes *domus*. Algunas de estas zonas periféricas que habían quedado deshabitadas fueron progresiva y paulatinamente ocupadas por necrópolis. Pero no podemos atribuir estos cambios a la expansión del cristianismo, entre otras cosas porque para los siglos III y IV el cristianismo no había alcanzado en *Corduba* la suficiente

fuerza social y económica como para condicionar la topografía funeraria de los *suburbia*.

En el *suburbium* septentrional se han localizado áreas de necrópolis cristianas de los siglos IV y V: en la zona de Santa Rosa y en la zona del Vial Norte-Doña Berenguela.

En el *suburbium* occidental se observa menor actividad funeraria: únicamente el recinto funerario cristiano, fechado entre mediados del siglo IV y principios del V, de la zona del Parque Infantil de Tráfico (Paseo de la Victoria).

En el *suburbium* oriental: el caso más destacable es el de la actual calle Lucano 7-9, en donde ha aparecido parte de una necrópolis del siglo IV, que incluye una *mensa* funeraria con forma de *sigma* y decorada con motivos geométricos pintados en tonos verdes y rojos, difíciles de precisar, que puede testimoniar la presencia cristiana en el *sepulcretum*.

En el *suburbium* meridional: un área funeraria pasada la Puerta del Puente y otra en la orilla opuesta del río, en la zona del Parque de Miraflores.

Aparte del epígrafe de *Cermatius* (fines siglo II-comienzos del III) hallado en la Ronda del Marrubial, no contamos apenas con inscripciones cristianas de los primeros tiempos. Un epígrafe en la necrópolis del Brillante – calle de La Palmera–, fechado a fines del siglo IV dedicado por su marido *Aurelius Felix* a la “buena memoria” de Victoria, “esposa dulcísima”, fallecida a los 36 años; se completa con las usuales fórmulas y símbolos.

F) Manifestaciones artísticas

Entre las manifestaciones destacables del primitivo arte cristiano se encuentran los sarcófagos, muy bien representados en Córdoba. Los aquí localizados son piezas de gran calidad procedentes de talleres de la propia Roma –los talleres hispanos no debieron estar funcionando con anterioridad a la quinta centuria–, lo que nos lleva a pensar en que en la comunidad cristiana cordubense se integraban ya miembros con una alta capacidad económica.

En lo que a la descripción en detalle y estudio iconográfico de estos sarcófagos se refiere remitimos a la bibliografía que citamos. Respecto a su

interpretación histórica se ha planteado que la presencia de estos sarcófagos en *Corduba* en época de Osio nos indica que la *Ecclesia Cordubensis* era una Iglesia rica, algunos de cuyos miembros utilizaban para su enterramiento sarcófagos espléndidos y dignos de admiración, que seguían la moda sepulcral ampliamente extendida por entonces en Roma, y estaban destinados por tanto a ser mostrados en mausoleos, en iglesias, o incrustados en cubículos o arcosolios de cementerios comunitarios; de este tipo de lugares, por ahora no, tenemos noticia en *Corduba*.

La afirmación de la existencia de una *Ecclesia Cordubensis* rica en el siglo cuarto o, más específicamente, en su segunda mitad requiere ser matizada. La presencia de estos extraordinarios sarcófagos indica únicamente que eran ricos o muy ricos algunos cristianos pertenecientes a la más alta capa social de la ciudad, los cuales podían permitirse ese lujo. La Iglesia cordubense de entonces creemos que no puede calificarse *stricto sensu* de rica, aunque en virtud de la importancia y riqueza de la *civitas* en que se hallaba y la adopción del credo cristiano por un número cada vez mayor de sus ciudadanos ricos – que harían donaciones–, debió haber alcanzado ya un nivel económico estimable, superior incluso al de otras muchas iglesias cristianas del Imperio, pero aún relativamente modesto visto en el contexto de la ciudad.

Por otra parte, se ha propuesto, y estamos de acuerdo, que la iconografía presente en estos sarcófagos, las escenas salvíficas del Antiguo y Nuevo Testamento y muy especialmente las escenas petrinas, ponen de manifiesto la comunión en la fe y el estrecho vínculo existente entre la Iglesia cordubense y la Iglesia de Roma, en una época en que todavía estaba por consolidar la primacía del obispo romano.

G) Hacia la *civitas christiana*

La *Corduba* de los siglos III y IV era una ciudad en transición, en pleno proceso de transformación, condicionada indefectiblemente por las circunstancias que caracterizaron, en general, aquella época de cambios profundos en las estructuras del Mundo Romano. Pero, al mismo tiempo, era sin duda una *civitas* que mantenía su vitalidad e importancia, en lo que bastante

tendría que ver el hecho de que siguiese siendo capital provincial de *Baetica* e incluso durante un tiempo la sede vicarial de la *Dioecesis Hispaniarum*.

Durante un dilatado período de tiempo, entre los siglos III y VII, la *civitas* cordubense se vio abocada a experimentar un paulatino ejercicio de *restauratio civitatum*, en el cual entró decisivamente en juego un nuevo factor: el cristianismo, que, en imparable progresión ascendente, avanzaba decididamente en la definición conceptual de un nuevo modelo de ciudad, la *civitas christiana*, y terminó por constituirse en el principal elemento catalizador de la metamorfosis de la *civitas romana* en la mencionada *civitas christiana*.

La Arqueología pone claramente de manifiesto que desde finales del siglo II y principios del III, especialmente desde mediados de esta centuria, *Colonia Patricia*, la *civitas romana* clásica erigida a imagen y semejanza de Roma, empezaba a declinar y con ella todo su monumental esplendor, con la desaparición de sus componentes más emblemáticos. *Colonia Patricia* estaba en “crisis”, empezaba a verse sumida en un profundo proceso de transformación urbanística, que, a la vista de algunas de sus consecuencias, podría inducirnos a considerar que la ciudad atravesaba un mal momento, pero tal percepción es errónea o cuando menos exagerada; lo que en realidad acontecía era que la ciudad se encontraba inmersa en un amplio proceso de metamorfosis como consecuencia de los profundos cambios que estaban teniendo lugar en el Imperio romano, también en plena transformación; era, en definitiva y como decíamos, una ciudad en transición.

En este proceso, el cristianismo terminó por erigirse en la esfera ciudadana cordubense en factor determinante. Mediante su progresiva y lenta “conquista” de los espacios urbanos, condicionó una inexorable evolución hacia la definitiva configuración de la *civitas christiana*; este proceso culminó ya en el siglo VII.

Aunque quizá, con el avance de la investigación, cambie esta realidad en los próximos años, hoy por hoy no queda otra alternativa que considerar que en la época analizada, los siglos III y IV, el grado de cristianización del espacio urbano de *Corduba* era aún muy bajo.

H) *La Ecclesia Cordubensis* y los grupos cismáticos, heréticos y desviacionistas

La documentación con que contamos sobre este particular referida a *Baetica* o *Corduba* para los siglos que estudiamos es muy poca y, por tanto, resulta difícil valorar el grado de incidencia que tuvieron por entonces los diversos movimientos cismáticos, heréticos y desviacionistas en la Iglesia cordubense. Las noticias que han llegado hasta nosotros se refieren a algunos de esos movimientos, quizá los de más trascendencia: donatismo, arrianismo, luciferianismo y priscilianismo; y además afectan especialmente a dos obispos de la diócesis de *Corduba*: Osio e Higinio.

En cuanto al primero, sabemos que en 316 y 317, siendo ya consejero de Constantino I, tuvo lugar una persecución y durísima represión contra los donatistas en el norte de África, en la que muchos fueron torturados, ejecutados, entre ellos varios obispos, o exiliados, así como confiscadas sus propiedades y también se saquearon basílicas y se masacró a fieles en el interior de algunas iglesias. Osio fue acusado por Parmeniano, sucesor de Donato en la cátedra episcopal de Cartago, de ser el instigador de tan cruel proceder. San Agustín defendió al obispo cordubense, afirmando que no solo no fue el instigador de aquella brutalidad, sino que incluso abogó por que a los condenados se les impusieran penas menos severas de lo que se podía esperar. Es complicado dilucidar lo que realmente ocurrió.

Otro episodio, esta vez vinculado al arrianismo, en el que se vio envuelto Osio, fue que en 324 y por orden de Constantino I hubo de desplazarse a Alejandría, portando una carta imperial dirigida a Alejandro obispo de la citada ciudad y al presbítero Arrio y con el encargo de apaciguar los ánimos de los arrianos alejandrinos. El arrianismo se había extendido de tal modo y a tal velocidad, sobre todo en la Iglesia de Oriente, que no era posible resolver el conflicto mediante una carta y la capacidad persuasiva del obispo cordubense. Osio fracasó en su intento y, a partir de entonces, comenzó a gestarse la idea de que para resolver el conflicto suscitado por los arrianos se hacía necesaria la celebración de un gran concilio, que terminó celebrándose en Nicea en 325. En dicho concilio Osio fue el principal protagonista, contribuyendo al nacimiento del catolicismo.

Y finalmente en lo tocante a Osio, su controvertida actuación en *Sirmium*, estando ya próximo a morir. Se duda de si allí firmó o no la “fórmula semiarriana” o “fórmula mixta”; también pudiera ser que la firmara y después se arrepintiese, como afirma su amigo San Atanasio. En el caso de que la firmara, se arrepintiese o no a posteriori, creemos que Osio seguía persiguiendo, como persiguió siempre, la unidad de la Iglesia bajo el amparo y al servicio del poder imperial, un poder imperial convencido de que el cristianismo era el basamento ideológico del Estado y, por tanto, un Estado interesado en proteger a la Iglesia.

Por lo que a Higinio corresponde, también fue acusado en el *Libellus precum* (luciferiano) de proceder cruelmente contra clérigos y fieles de la secta luciferiana. En 370, en medio del desarrollo en las *Hispaniae* de las persecuciones ordenadas contra éstos por el papa Dámaso, el presbítero luciferiano Vicente y sus seguidores fueron expulsados de la Iglesia y maltratados, algunos incluso muertos. Y como uno de los cabecillas de tal proceder fue señalado por la citada fuente, el obispo Higinio.

También Higinio padeció en su propia persona las consecuencias de su tolerante postura con los priscilianistas, movimiento posiblemente nacido en *Corduba*. Acusado por tal comportamiento y tras el proceso contra los priscilianistas que tuvo lugar entre 384 y 385 en *Augusta Treverorum*, fue condenado al exilio, muriendo en 387. Fue el primero en dar la alarma ante el avance del priscilianismo, pero, sin ser priscilianista, su postura ambivalente le terminó costando muy cara.

Anexos

Fuentes literarias

ACTAS DE LOS MÁRTIRES, RUIZ BUENO, D., (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos 75, Madrid, 1996 (5^a edición).

ADÓN DE VIENNE, *Martirologio*. DUBOIS, J., RENAUD, G., (eds.), *Le Martirologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions (Sources d'Histoire Médiévale)*, Texte et commentaire, CNRS, París, 1984.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas de San Agustín, VIII Cartas* (1^o): 1-123. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.

Ajbar Machmuâ, LAFUENTE Y ALCÁNTARA, E., (ed. y notas), *Crónica anónima del siglo XI. Colección de obras arábigas de Historia y Geografía*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1867.

ÁLVARO DE CÓRDOBA, *Sancti Eulogii. Vita vel Passio*. MIGNE, J.P., (ed.), *Patrologia Latina* 115, Paris, 1881, col. 705-724.

AMBROSIO DE MILÁN, *Epistula 24, Epistulae et acta: Epistularum libri I-VI*, FALLER, O., (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 82/1, 1968; *Epistularum libri VII-VIII*, post O. Faller rec. M. Zelze, *CSEL* 82/2, 1990; *Epistularum liber decimus, Epistulae extra collectionem, Gesta concili Aquileiense*, ZELZER, M., (ed.), *CSEL* 82/3, 1982; *Indices et Addenda*, ZELZER, M., KRESTAN, L. (eds.), *CSEL* 82/4, 1996; *De sacramentis*, SCHENKL, C. (ed.), "Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum", 32, Viena, 1979.

AMIANO MARCELINO, *Rerum gestarum libri XXXI (Historiae)*, XVI; XXVIII, 1, 26; XXXI, 16, 18, SABBAH, G., (ed.), *Ammien Marcellin. Histoire*, 6 Vols., Les Belles Lettres, París, 1970-1999.

ANTIGUO TESTAMENTO, Génesis 24; Tob. 7, 9, 10.

ARNOBIO DE SICA, *Adversus nationes. En pugna con los gentiles*. Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 2003.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA, “*Cordubensis episcopi epistola ad Constantium Augustum*”, *Historia Arianorum, ad. Monachos*, XLIV, *Opp.* tom. I, par. I, MIGNE, J.P., (ed.), *Patrologia Latina* VIII, París, col. 1328-1332.

Historia Arianorum, 42, *Patrologia Graeca*, 25, 741 [MIGNE, J.P. *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (París 1857-1886)].

Apología de fuga sua (C19-27), apologia secunda (1-43), GRUYTER, W DE, reed., 2011. (1 ed. 1938).

Apología al emperador Constancio II, BRENNECKE, H.C., HEIL, U., STOCKHAUSEN, A. VON, *Athanasius Werke* Band II, 8 Lieferung, GRUYTER, W. DE, Berlín-Nueva York, 2006, pp. 279-309. SZYMUSIAK, J.M., *Athanase d’Alexandrie, Deux apologies, Sources Chrétiennes* 58, Edit. Du Cerf, París, 1958, pp. 87-132.

AURELIO VICTOR, *Historiae Abreviatae*, DUFRAIGNE, P., (ed.), *Aurelius Victor. Livre des Césars*, Les Belles Lettres, París, 1975.

AUSONIO, DÉCIMO MAGNO, *Ordo Urbium Nobilium. Epistulae. Eglogae*, XXV; BALCELLS, J., RIBA, C., NAVARRO, A., (eds.), *D. M. Ausoni. Obres*. 2 Vols., Fundació Bernat Metge, Barcelona 1928.

BASILIO DE CESAREA, *Homilia in ebriosos*. DUARTE BASILIANO, P., (trad.), *Homilías de San Basilio Magno*, Plácido Barco, Madrid, 1796.

BRAULIO DE ZARAGOZA, *Epistulae*. RIESCO TERRERO, L., (ed.), *Epistolario de San Braulio*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Facultad de Filosofía y Letras, Sevilla, 1975.

CALCIDIO, *Comentario al Timeo de Platón I*, BAKHOUCHE, B., (ed.), París, 2011. *Calcidio. Traducción y comentario del Timeo de Platón*, MACÍAS VILLALOBOS, C., (intr., trad. y notas), Pórtico, Zaragoza, 2014.

CASIODORO, FLAVIO MAGNO AURELIO, *Historia (ecclesiastica) tripartita*, *Argentinae*: Johannes Pruess, c. 1493-1500; I, 10, 1 y 20, 2-3 (Biblioteca Virtual Cervantes).

CHRONICA CAESARAUGUSTANA, MOMMSEN, T., (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, 11, *Chronica Minora*

II. Berlín: Weidmannschen Verlagsbuchhandlung, 1894; Unveränderter Nachdruck, Munich, 1981 (reimpresión).

CHRONICA GALLICA, MOMMSEN, t., (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, 11, *Chronica Minora II*. Berlín: Weidmannschen Verlagsbuchhandlung, 1894; Unveränderter Nachdruck, Munich, 1981 (reimpresión).

CHRONOGRAPHUS ANNI CCCLIII, en *CHRONICA MINORA SAEC. IV.V.VI.VII*, MOMMSEN, T., (ed.), vol. 1, *Monumenta Germaniae Historica, Auctorum antiquissimorum*, IX, Berlín 1892, pp. 13-153.

CIPRIANO DE CARTAGO, *De lapsis*, 6; *Cyprian Saint. S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia, Pars I (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Volume 3.1)*; HARTEL, W VON (ed.), Gerold, Viena, 1868 (trad. Fundación Vicente Ferrer).

Epistulae. GARCÍA SANCHIDRIÁN, M^a.L., (intr., trad. y notas), *Cipriano de Cartago. Cartas*, Biblioteca Clásica Gredos, 255, Madrid, 1998. CAMPOS, J., (ed.), *Obras de San Cipriano. Edición bilingüe. Tratados. Cartas*, Biblioteca de Autores Cristianos 241, Madrid, 1964.

CLAVIS PATRUM LATINORUM (Corpus Christianorum Clavis Patrum Latinorum), Brepols, 1995.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo. II*, 86, 2; 87, 3; 99, 3. CASTIÑEIRA, A., (intr.), SARIOL, J., (trad. y nn.), Biblioteca Clásica Gredos, 118, Madrid, 1998 (1^a reimpresión).

CLEMENTE ROMANO, *Primera Epístola (Corintios)*, AYÁN CALVO, J.J., (trad.), *Padres apostólicos*, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, Madrid, 2000.

CONCILIORUM OECUMENICORUM GENERALIUMQUE DECRETA I: The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325-787), Turnhout, 2006, pp. 20-30.

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS, VIVES GATELL, J., (ed.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, Barcelona-Madrid, 1963.

CONSTANCIO DE LYON, *Vita Germani*, IV, 19. LEVISON, W., “XI: *Vita Germani episcopi Autissiodorensis auctore Constantio*”, en KRUSCH, B., LEVISON, W., (eds.), *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici* (IV), *Monumenta Germaniae Historica (MGH), Scriptores rerum Merovingicarum* 7, Hanover and Leipzig, 1920, pp. 225-283. DÍAZ Y DÍAZ, M.C., *La compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo en un manuscrito leonés*, en *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, León, 1983, pp. 115-148. LEVISON, W., “XI: *Vita Germani episcopi Autissiodorensis auctore Constantio*”, en KRUSCH, B., LEVISON, W., (eds.), *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici* (IV), *Monumenta Germaniae Historica (MGH), Scriptores rerum Merovingicarum* 7, Hanover and Leipzig, 1920, pp. 225-283.

CORPUS SCRIPTORUM MUZARABICORUM, GIL, J., (ed.), Instituto Antonio de Nebrija, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1973.

ENNODIO M., *Vita Epiphanii*, 95, 107. CESA, M. (ed.), *Ennodio. Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, Como, 1988.

EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion*, Universidad Nacional de Villa María, Centro de Filología Clásica y Moderna, 2019; *ID.*, *Panarion, Eresie* 1-29; Collana. Testi patristici, 2017.

ESTRABÓN F., WALAFRIDO, *Liber de rebus Ecclesiasticorum*, cap. 28 *Documenta Catholica Omnia*, 2006.

EULOGIO DE CÓRDOBA, *Liber Apologeticus martyrum*, MIGNE, J.P., (ed.), *Patrología Latina* 115, col. 851-870, París, 1881.

Memoriale Sanctorum, MIGNE, J.P., (ed.), *Patrología Latina* 115, col. 731-842, París, 1881.

Epistula tertia ad Wiliensindum, en ALDANA GARCÍA, M^a J., *Obras completas de San Eulogio: Introducción, traducción y notas*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1998.

EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, VELASCO DELGADO, A., (intr. y nn.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1973.

Vida de Constantino, GURRUCHAGA, M., (trad.), Biblioteca Clásica Gredos 190, Edit. Gredos, Madrid, (1994) 2016.

EUTROPIO, *Breviarium ad urbe condita*, HELLEGOUARCH, J., (ed.), *Abrégé d'histoire romaine*, Les Belles Lettres, 356, París, 1999.

EVAGRIO ESCOLÁSTICO, *Historia Ecclesiastica*, Éditions du Cerf, París, 2011. BIDEZ, J., PARTMENTIER, L., *The ecclesiastical history of Evagrius with the scholia*. London, Methuen, 1898.

FAUSTINO PRESBISTERO, *De confessione verae fidei et ostentation sacrae communionis: (Libellus precum)*, Centre Traditio Litterarum Occidentalium, 2010. ID., *De confessione verae fidei (Libellus precum): 73-75*. (SIMONETTI, M., (ed.), *Faustini opera [Corpus Chr., Series latina 69]*, Turnhout, 1967, pp. 377-378).

FEBADIO DE AGEN, *Contra los arrianos*, Vol. 64 *Corpus Christianorum*, Series Latina; Brepols, 1985.

FOCIO, *Vida griega de Osio*, AYÁN, J.J., CRESPO, M., POLO, J., GONZÁLEZ, P., “Osio de Córdoba”, en REYES GUERRERO, A.J., (ed.) *El Siglo de Osio de Córdoba*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 830-831.

FONTES HISPANIAE ANTIQUAE, SCHULTEN, A., PERICOT, L., 8 *Las fuentes desde César hasta el siglo V de J.C.*; 9 *Las fuentes de época visigoda y bizantina*, edición y comentario por R. GROSSE, Barcelona, 1959, 1947.

FILÓSTRATO DE LEMNOS, *Vida de Apolonio de Tiana*. BERNABÉ PAJARES, A., (ed.), *Vida de Apolonio de Tiana*, lib. V, cap. 4., Gredos, Madrid, 1992 (1^a ed. 1979). CORNO, D. DEL *Filostrato*, *Vita di Apollonio di Tiana*, Milán, 1978. JONES, C.P., *Philostratus, Life of Apollonius*, BOWERSOCK, G., (intr.), Harmondsworth, 1970. WRIGHT, W.C., *Philostratus, Lives of Sophists. Eunapius, Lives of Philosophers*, William

Heinemann / Putnam's sons (Loeb Classical Library), London / New York, 1922.

FILOSTORGIO, *Historia eclesiástica*, MIGNE, J.P., (ed.), *Patrologia graeca*, vol. 65, col. 459-624, París 1857-1966. WALFORD, E., (trad. inglés), Henry G. Bohn, London, 1855. BIDEZ, J., *Philostorgius Kirchengeschichte*, Leipzig, 1913.

FRUCTUOSO DE TARRAGONA, *Regula Communis*. Introducciones, versión y notas de CAMPOS RUIZ, J., ROCA MELIA, I, *Santos Padres españoles II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971.

GELASIO DE CÍZICO, *Historia Eclesiástica II*, MIGNE, J.P., (ed.), *Patrologia Graeca* 85, 1186, París, 1860.

GREGORIO DE ELVIRA, *Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*, Texto latino y traducción PASCUAL, J., *Gregorio de Elvira. Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*, Madrid, 1997.

GREGORIO DE NISA, *Oratio de Deitate Filii et Spiritus Sancti*, MIGNE, J.P., (ed.), *Patrologia Graeca*, 47, 557, París 1863.

HIDACIO DE CHAVES, *Chronica*. CANDELAS, C., (ed.), *Cronicón* [estudio preliminar], Noia, A Coruña, 2004. TRANOY, A., (ed.), *Hydace. Chronique*. 2 Vols., Du Cerf ("Sources Chrétiennes", 218-219), París, 1974. BURGESS, R.W., (ed.), *The "Chronicle" of Hydatius and the "Consularia Constantinopolitana"*. *Two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*, Clarendon Press ("Classical Monographs"), Oxford, 1993.

HILARIO DE POITIERS, *Fragmenta Historica series B, 2, 1. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 65*, Vindobonae-Lipsiae 1916.

De Synodis. MIGNE, J.P., (ed.), *Patrología Latina* 8, París, 1844-1864. FERNÁNDEZ, S., (ed.), *Hilario de Poitiers, Sobre los sínodos. La fe de los orientales*, Biblioteca de Autores Cristianos 756, Madrid, 2019.

IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Epistolae*. MIGNE, J.P., (ed.), *Sancti Ignatii Epistolae. Patrologiae Graecae* tomo V, París 1891-1984, 626-640. AYÁN CALVO, J.J., (Introducción, Traducción y Notas), *Ignacio de*

Antioquía, Cartas. Fuentes Patrísticas I, Edit. Ciudad Nueva, Madrid, 1991.

LIGHTFOOT, J.B., *Los Padres Apostólicos*, Editorial CLIE, Barcelona, 1990.

INOCENCIO, *Epistula XXV, praefatio, Documenta Catholica omnia. Cooperatorum Veritatis Societas*.

IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*. HARVEY, W.W., *Adversus Haereses*, Cambridge, 1875. SAGNARD, F., (ed.), *Contre les hérésies*, Du Cerf “Sources Chrétiennes, 34, París, 1952. GARITAONANDIA CHURRUCA, J., (edición y traducción), *San Ireneo. Contra las herejías (Adversus Haereses)*, Sevilla, 1999.

ISIDORO DE SEVILLA, *De viris illustribus*. CODOÑER MERINO, C., (ed.), *El De viris illustribus de Isidoro de Sevilla*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1964.

Historia Gothorum, Wandalorum, Suevorum. MOMMSEN, T., (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi, 11, Chronica Minora, II*. Weidmannschen Verlagsbuchhandlung, Berlín 1894; Unveränderter Nachdruck, Munich, 1981 (reimpresión), pp. 242-303; RODRÍGUEZ ALONSO, C., (ed.), *Historias de los godos, vándalos y suevos*, Centro de Estudios Leoneses San Isidoro, 13, León, 1975.

De ecclesiasticis officiis. C. M. LAWSON (ed.), *De ecclesiasticis officiis (Corpus Christianorum, Series Latina, CXIII)*, Brepols, Turnholt 1989.

Isidori Hispalensis Chronica. MARTÍN, J.C., *Isidori Hispalensis Opera. Corpus Christianorum, Series Latina CXII*, Brepols Publishers, Turnhout, 2003.

Etymologiae. OROZ RETA, J., MARCOS CASQUERO, M.A., DÍAZ Y DÍAZ, M.C., (eds.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, 2 vols, Biblioteca de Autores Cristianos, 433 - 434, Madrid, 1993 (2004).

Isidori Iunioris Hispalensis Episcopi Prologus in Librum De Responsione Mundi Et Astrorum Ordinatione. T. Mommsen *Historia Gothorum, Wandalorum, Svevorum, Chronica minora*. Saec. IV, V, VI, VII. t. XI, vol. II, Berlín, 244-303. 1894. (Forgotten Books, London, 2018).

JÉRÓNIMO DE ESTRIDÓN, *Epistolae*. VALERO, J.B., (trad., intr. y notas), *San Jerónimo. Epistolario* 2 vols (edición bilingüe), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005. [*Epist. ad Damasus*, en Decreto de Graciano, C. 8, C. XVI. *Epistola ad Titum*, PL XXVI, col. 603].

Chronicon. SCHOENE, A., *Eusebi Chroniconum Libri*, 2 vols., Weidmann, Berlín, 1875. LAMBERT, B., *Bibliotheca Hieronymiana manuscripta. La traducción manuscrita de las obras de San Jerónimo*, t. II, Steenbrugge, 1969. DONALDSON, M.D. *Una traducción del Chronicon de Jerome con comentario histórico*, Mellen University Press, 1996. PEARSE, R. *ET ALII, La Crónica de San Jerónimo*, 2005.

Dialogus contra Luciferianos, MIGNE, J.P., (ed.) *Patrologia Latina* 23, París, 1844-1864.

Altercatio Luciferiani et Orthodoxi. MARCOS CELESTINO, M., MARCOS CASQUERO, M.A., (texto latino, introducción, traducción, notas e índices), *Obras completas de San Jerónimo. VIII: Tratados apologéticos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.

Ad Isaiam, LXVI, 20. AZNOZ, J., (introducción, traducción y notas) *Obras completas de San Jerónimo, VI a: Comentario a Isaías (Libros I-XII)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.

JERÓNIMO (PSEUDO), *Epistolae et tractatus*. USQUE, A., (ed.), *Epistolae et tractatus. Contra Jovinianum haeresiarcham, etc.... Seudo-Jeronimo: Epistolae. De fidei credulitate. De essentia divinitatis etc...* Bernardinus de Benaliis, Venecia, 1490. [Biblioteca Virtual de Patrimonio Bibliográfico. Ministerio de cultura y deporte].

JUAN DE BÍCLARO, *Chronica*. CAMPOS RUIZ, C., (ed.), *Juan de Biclario, obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1960.

JUSTINO MÁRTIR, *Apologías*. RUIZ BUENO, D., *Padres Apostólicos y Apologistas Griegos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002. *Apologías*, Col. Ivory Falls Books, Independently published, 2018.

JUSTINO FRONTINO, MARCO JUNIANO, *Epítome de las Historias Filípicas de Trogo Pompeyo*. CASTRO SÁNCHEZ, J., *Epítome de las "Historias Filípicas" de Trogo Pompeyo*, Gredos, Barcelona, 1995.

JUVENCO, CAYO VETIO AQUILINO, *Evangeliorum liber I-IV*. MIGNE, J.P., *Patrología latina*, 19, 53-346, París, 1846; HUEMER, I., *Gai Vetti Aquilini Juvenci Evangeliorum libri quattuor, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXIV*, 1891 (reimpresión: Johnson Reprint Corporation, New/Jork /London, 1968); *Historia evangélica*. Edit. Gredos, Madrid, 1998.

LA COLECCIÓN CANÓNICA HISPANA vol. IV. MARTÍNEZ DÍEZ, G., RODRÍGUEZ, F., (eds.) *La Colección Canónica Hispana, Vol. IV. Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Canónica, 4* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, Madrid, 1984.

LA COLECCIÓN CANÓNICA HISPANA vol. MARTÍNEZ DÍEZ, V.G., RODRÍGUEZ, F., (eds.) *La Colección Canónica Hispana, Vol. IV. Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Canónica, 5* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, Madrid, 1992.

LACTANCIO, LUCIO CECILIO FIRMIANO, *De mortibus persecutorum*. CREED, J.L., (ed.), *De mortibus persecutorum*, Oxford/New York: Clarendon Press, 1984. SÁNCHEZ ALISEDA, C., (Introducción, traducción y notas), *Sobre la muerte de los perseguidores*, Apostolado Mariano, Sevilla 1990.

LE CALENDRIER DE CORDOUE DE L'ANNÉE 961, *texte arabe et ancienne traduction latine*, DOZY, R., (ed.), *Miscellanea Arabica*, E. J. Brill, Leiden. 1873.

LIBELLUS PRECUM. SIMONETTI, M., (ed.), *Libellus Precum*, Turnholt, Brepols (*Corpus Christianorum, Series Latina, LXIX*), 1967, pp. 359-392.

LIBER PONTIFICALIS. DUCHESNE, L., (ed.), *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, De Boccard, París 1981 (reimpresión).

LLIBRE DE LES CORONES I, CUNNINGHAM, M.P., REBULL, N., DOLÇ, M., (eds.), Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1984.

LUCIANO DE SAMÓSATA, *Obras* (Obra completa), 4 vols., ALSINA CLOTA, J., (intr.), ESPINOSA ALARCÓN, A., (trad. y notas), Edit. Gredos, Madrid, 1988-1997. LUCIANO DE SAMÓSATA/ELIO ARÍSTIDES, *Discursos Sagrados*. GINER SORIA, M^a. (ed.), *Discursos Sagrados. Sobre la muerte del peregrino. Alejandro o el falso profeta*, Edit. Akal. 1989.

NICÉFORO CALIXTO XANTHOPOULOS, *Historia eclesiástica VIII*. MIGNE, J.P., (ed.), *Patrologia Graeca* 145, París 1857-1866.

NUEVO TESTAMENTO, MATEOS, J., BRAY, G., (trad.), Edit. Cristiandad, Madrid, 1975.

OPTATO DE MILEVI, *Contra Parmenianum Donatistam*. ALTANER, B., *Patrologia. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenwäter*, STUIBER, A., (ed.), Freiburg, 1978; *ID.*, *Patrologia*, Marietti, Casale Monferrato, 1992. *ID.*, *Patrología*, Madrid 1962. LABROUSSE, M., “Optat de Milève: Traité contre les donatistes”, *Sources Chrétiennes*, 412-413, París, 1995-1996.

ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celso*. RUIZ BUENO, D., *Orígenes Contra Celso* (Introducción, versión y notas), Biblioteca de Autores Cristianos n° 271, La Editorial Católica, Madrid, 1967. KOETSCHAU, P., (ed.), *Origenes Werke*, Leipzig, 1899.

OROSIO, P., *Historiae adversus paganos. Historias* (OROSIO, Paulo), 2 vols.: *Volumen I: libros I-IV, Volumen II: libros V-VII*, SÁNCHEZ SALOR, E., (intr., trad. y notas), Biblioteca Clásica Gredos, 53-54, Editorial Gredos, Edit. Gredos, Madrid, 1982. FERNÁNDEZ DE HEREDIA, J., (ed.), ROMERO CAMBRÓN, A., GARCÍA PINILLA, I.J., (ed. crítica y estudio) *Orosio, Paulo, Historias contra los paganos*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2008.

PABLO DE TARSO, *Las epístolas de San Pablo*, P.J.M. BOVER, S. I. (versión y comentarios), Edit. Balmes, Barcelona, 1950 (2ª ed.). SÁNCHEZ BOSCH, J., *Escritos Paulinos (Epístolas de San Pablo)*, Col. Introducción al estudio de la Biblia, Edit. Verbo Divino, Estella (Pamplona), 1998.

PASIONARIO HISPÁNICO, 2 Vols., en FÁBREGA GRAU, A., *Monumenta Hispaniae Sacra*, Série Litúrgica, 6, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1953-1955.

RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995.

PATROLOGIA GRAECA, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, MIGNE, J.P., (ed.), Adalberto Hamman, París, 1857-1866.

PATROLOGIA LATINA, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, MIGNE, J.P., (ed.), Adalberto Hamman, París, 1844-1850.

PAULINO DE NOLA, *Carmina Paulino de Nola, Poemas*, CIENFUEGOS GARCÍA, J.J., (Intr., trad. y notas), Edit. Gredos, Madrid, 2005. *Paulinus Nolanus Carmina*, DOLVECK, F., (ed.), *Corpus Christianorum. Series Latina*, 21, Brepols Publisher, Turnhout, 2015.

PLINIO EL JOVEN (CAYO PLINIO CECILIO SEGUNDO), *Cartas*, Biblioteca Clásica Gredos 344, Edit. Gredos, Madrid, 2005.

PLINIO EL VIEJO (CAYO PLINIO SEGUNDO), *Naturalis Historia. Historia Natural de Cayo Plinio Segundo (t. I y II)*, HUERTA, G. DE LA (trad.), imp. J. González, Madrid, 1629. *Plinio el Viejo, Historia Natural, Volumen I: libros I–II*, 1995; *Volumen II: libros III–VI*, 1998; *Volumen III: libros VII–XI*, 2003; *Volumen IV: libros XII–XVI*, 2010, Edit. Gredos, Madrid. RACKHAM, H., (ed.), *Pliny, Natural History*, Harvard University Press, Londres, 1961.

PRISCILIANO: *Liber ad Damasum*. SCHEPSS, G., (ed.), *Liber ad Damasum episcopum. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XVIII*, Praga-Viena, 1889. *Prisciliano de Ávila, Tratados* (Tratado II: “Libro al obispo Dámaso [*Liber ad Damasum episcopum*]” CRESPO LOSADA, M.J., (ed., trad. y notas), Edit. Trotta, Madrid, 2017.

PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Epitoma Chronicon. Prosperus Aquitanus Vita Operaque (Opera Omnia)*, MIGNE, J.P., (ed.), *Patrologia Latina* vol. 51, París, 1844. MOMMSEN, T., “*Prosperus Aquitanus Epitoma Chronicon*”, *Chronica minora, Monumenta Germaniae Historica*, Munich,

1892. BECKER, M., KÖTTER, J.M., “Proper Tiro, Chronik” *Kleine und fragmentarische Historiker G 5*, 2016.

PROVINCIALE VISIGOTHICUM SEU NOMINA HISPANIARUM SEDIUM, en TOMBEUR, P., *Library of Latin Texts-Series A, Centre Traditio Litterarum Occidentalium 175*, Brepols Publishers, Turnhout, 2017, pp. 421-427.

PRUDENCIO, AURELIO CLEMENTE. *Prudencio, Obras*, vols. I y II (Obra completa), RIVERO GARCÍA, L., (intr., trad. y notas), Biblioteca Clásica Gredos vols. 240-241, Edit. Gredos, Madrid, 1997 [*Hymnus in Honorem Sanctorum*, v. 19; *Apotheosis*, V, 324-551]. BAYO, M.J., (trad. y estudio), *Peristephanon de Aurelio Prudencio Clemente*, Biblioteca Clásica 8, Librería y Casa Editorial Hernando, Madrid, 1943.

PSEUDO ATANASIO, *De trinitate I*. DATTRINO, L., (ed.), *Pseudo-Atanasio, La Trinità (Testi patristici)*, Edit. Città Nuova, Roma, 1980 (2ª ed.).

RECEMUNDO, *El Calendario de Córdoba. Le Calendrier de Cordou*, DOZY, R.P.A., PELLAT, CH., (eds.), Leiden, 1961. MARTÍNEZ, J., SAMSÓ, J., “Una nueva traducción latina del calendario de Córdoba (siglo XIII)”, en VERNET, J., (ed.), *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto de Filología, Barcelona, 1981, pp. 9-78.

PASIONARIO HISPÁNICO, RIESCO CHUECA, P., (Tesis Doctoral, 1987; director J. Gil), Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995.

SACRORUM CONCILIORUM nova et amplissima collectio, Tomos I-X, MANSI, J.D., (ed.), *Expensis Antonii Zatta Veneti*, Florencia-Venecia, 1759 - 1764.

SALVIANO DE MARSELLA, *De Gubernatione Dei*, Lib. IV. *Salvian, De gubernatione Dei*, PAULY, F., (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 8*, Viena, 1883. SALVIEN DE MARSEILLE, *Œuvres, vol. 1*, LAGARRIGUE, I., (ed.), coll. *Sources Chrétiennes* n°176, Editions du Cerf, Paris, 1971. SALVIEN DE MARSEILLE, *Œuvres, vol. 2*, LAGARRIGUE, I., (ed.), coll. *Sources Chrétiennes* n°220, Editions du Cerf, Paris, 1975.

SCRIPTA ARRIANA LATINA, en GRYSON, R., (ed.), *Corpus Christianorum, Series Latina*, LXXXVII, Brepols, Turnholt, 1982.

SIDONIO APOLINAR *Carmina. Epistulae et carmina*, LUETJOHANN, C., (ed.), *Monumenta Germaniae Historica (MGH), Auctores Antiquissimi*, VIII, Munich, 1985. LÓPEZ KINDLER, A., (intr., trad. y notas) *Sidonio Apolinar. Poemas*, Biblioteca Clásica Gredos, Edit. Gredos, Madrid, 2005.

SIGEBERTO DE GEMBLoux, *De scriptoribus ecclesiasticis*. MIGNE, J.P., (ed.), *Sigeberti Gemblacensis Monachi, Opera Omnia, Patrologia Latina, Cursus Completus, Series Latina* vol. 160, Edit. Garnier, París, 1854-1880. CAREY, W.L., (ed.), *Liber de Scriptoribus Ecclesiasticis*, Latin Library, George Mason University.

SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA (Sócrates Escolástico), *Historia Eclesiástica*. GARCÍA ROMERO, F.A., ORTOLÁ SALAS, F.J., RITORÉ PONCE, J., ACOSTA ESTEBAN, M., RODRÍGUEZ MORENO, I., ALCONCHEL PÉREZ, F., (eds.), *Sócrates de Constantinopla. Historia eclesiástica 1 y Sócrates de Constantinopla. Historia eclesiástica 2*, (Biblioteca de Patrística), Ciudad Nueva, Madrid, 2017.

SOZOMENO, SALAMINIO HERMIAS, *Historia eclesiástica*. MIGNE, J.P., (ed.), *Hermiae Sozomeni Historia Ecclesiastica, Patrologia Graeca Cursus Completus, Series Graeca* vol. 67, París, 1864. *Auctores Historiae Ecclesiasticae*, Biblioteca Virtual Cervantes.

SUETONIO, CAYO, *Vida de los doce cesares*, CUATRECASAS, A., (trad. y ed.), Edit. Austral (Humanidades), 2010.

SULPICIO SEVERO, *Chronica. Sulpicio Severo, Cronache (Testi patristici)*, Città Nuova, Roma, 2008. HALM, R., (ed.), *Sulpicii Severi. Libri qui supersunt, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 1, Viena, 1886.

TÁCITO, PUBLIO CORNELIO, *Anales*, ANTÓN MARTÍNEZ, B., (Trad.), Edit. Akal, Madrid, 2007.

TEODORETO DE CIRO, *Historia Eclesiástica*. MIGNE, J.P. (ed.), *Historia Ecclesiastica, Patrologia Graeca Cursus Completus, Series Graeca*

vol. 82, (881-1280). *Teodoreto de Ciro, Storia ecclesiastica (Testi patristici)*, QUACCQUARELLI, A., (dir.), GALLICO, A., (trad.), *Città Nuova*, Roma, 2000.

TEODORO EL LECTOR (Theodoros Anagnostes), *Historia eclesiástica*, MIGNE, J.P. (ed.), *Patrologia Graeca Cursus Completus, Series Graeca* vol. 86, París, 1865. BARDENHEWER, O., (ed.), SHAHAN, T.J., (trad.), *PATROLOGY. The lives and works of the Fathers of the Church*, B. Herder, Freiburg in Breisgau and St. Louis, 1908, 552.

TERTULIANO, QUINTO SEPTIMIO FLORENTE: *Ad nationes*, MIGNE, J.P., (ed.), *Tertuliano, Patrologia Latina* vols. 1-2, París, 1865. REIFFERSCHIED, A., WISSOWA, G., *Ad Nationes, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)* 20, París, 1890, 59-133. *Ad nationes (Book I)*, Kessinger Publishing, 2010. *Ad nationes (Book II)*, Kessinger Publishing, 2010.

Tertullians Apologeticum, BECKER, C., (ed.), München, 1954.

De exhortatione castitatis, MORESCHINI, C., FREDOUILLE, J.C., (eds.), *Exhortation a la chasteté. Sources Chrétiennes* 319, Du Cerf, París, 1985.

De velandis virginibus, SCHULZ-FLÜGEL, E., MATTEI, P., (eds.), *Le voile des vierges. Sources Chrétiennes* 424, Du Cerf, París, 1997.

Apologético; A los gentiles, CASTILLO GARCÍA, C., (intr., trad. y notas), Biblioteca Clásica Gredos, Edit. Gredos, Madrid, 2001.

Adversus Iudaeos, ROPERO BERZOSA, A., (ed. y trad.), *Lo mejor de Tertuliano*, Editorial Clie, Terrasa, 2001.

La corona. A Escapula. La fuga en la persecución, VILLACASTILLO, S., (intr., texto crítico, trad. y notas), Fuentes Patristicas. Edit. Ciudad nueva. Madrid 2018.

Apología contra los gentiles; Exhortación a los mártires; La virtud de la paciencia; La oración cristiana; La respuesta a los judíos, en ROPERO BERZOSA A., (ed.), *Obras escogidas de Tertuliano*, Edit. Clie, Terrasa, 2018.

USUARDO (Sangermanensis) *Martirologio*. MIGNE, J.P., (ed.), *Patrologia Latina* 123, 599-987; *Usuardus Sangermanensis Monachus - Martyrologium Per Anni Circulum*; *Usuardus Sangermanensis Monachus - Martyrologium Per Anni Circulum Pars II, Documenta Catholica Omnia: De Latinis Scriptoribus* [0810-0875]. DUBOIS, J., (edition, texte et commentaire), *Le Martirologe d'Usuard*, Société des Bollandistes, Bruselas, 1965.

VÍCTOR DE VITA, *Victoris Vitensis Historia Persecutionis Africanae Provinciae Sub Geiserico Et Hunirico Regibus Wandalorum*, Forgotten Books, 2018. *Víctor de Vita, Historia de la persecución vándala en África*, Biblioteca de Patrística, Edit. Ciudad Nueva,

VIGILIO DE TAPSO, *Contra Eutiques*. MIGNE, J.P., (ed.), *Patrologia Latina*, 62, *Vigilio Tapsensis, Contra Eutychetem Libri Quinque*, París 1844; *Documenta Catholica Omnia*, 0518.

VITA FRUCTUOSI. DIAZ DIAZ, M.C., *La Vida de San Fructuoso de Braga: estudio y edición crítica*, Empresa Diario do Minho, Braga, 1974.

Fuentes epigráficas

FERRUA, A., (ed.), *Epigrammata Damasiana*, Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane vol. 2, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma, 1942.

HÜBNER, E., *Corpus Inscriptionum Latinarum. Inscriptiones Hispaniae Latinae*. II Vols. Berlín: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1869 (*Supplementum*, 1892).

HÜBNER, E., *Inscriptiones Hispaniae Christianae*. Berlín: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1871 (*Supplementum*, 1900).

MANGAS MANJARRES, J., (dir.), *Hispania Epigraphica*, 4, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, Madrid, 1994.

VELÁZQUEZ SORIANO, I., (dir.), *Hispania Epigraphica*, 7, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, Madrid, 2001.

VIVES GATELL, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Biblioteca Histórica de la Biblioteca Balmes XVIII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Enrique Flórez, Barcelona, 1969.

Fuentes jurídicas

KRUEGER, P., (ed.), *Corpus Iuris Civilis. II: Codex Iustinianus*. Hildesheim: Weidmann, 1989.

KRUEGER, P., MOMMSEN, T., MEYER, P., (eds.), *Codex Theodosianus*. 3 Vols. Hildesheim: Weidmann, 1990 (reimpresión).

KRUEGER, P., MOMMSEN, T., (eds.), *Corpus Iuris Civilis. I: Institutiones. Digesta*. Hildesheim: Weidmann, 1993.

SCHOELL, R., KROLL, G., (eds.), *Corpus Iuris Civilis. III: Novellae*. Hildesheim: Weidmann, 1993.

ZEUMER, K., (ed.), *Leges Visigothorum. Monumenta Germaniae Historica, Leges Nationum Germanicarum, I*. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902 (1973, reedición).

Bibliografía

AA.VV., *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes, Dedicado a: XVI Centenario de Osio*, nº 79, 1959.

AA.VV., *Córdoba. El territorio de la ciudad*, Córdoba, 1997.

AA.VV., *Actas del III Congreso de Arqueología Peninsular*, vol. VI, Oporto, 2000.

AA.VV., *Los barrios de Córdoba en la Historia de la ciudad. De los vici a los arrabales islámicos*, VAQUERIZO GIL, D., (coord.), *Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, Córdoba, 2018.

AA. VV., *Paganismo y cristianismo en el Occidente del Imperio Romano*, *Memorias de Historia Antigua*, V. Oviedo, 1981.

ABAD CASAL L., *El Guadalquivir, vía fluvial romana*, Sevilla, 1975.

ABASCAL, J.M., *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia, 1994.

ACERBI, S., MARCOS, M., TORRES, J., (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Madrid, 2016.

AGUIRRE, R., “El método sociológico en los estudios bíblicos”, *Estudios Eclesiásticos*, vol. 30, nº 234, 1985, pp. 305-331.

La mesa compartida. Estudio del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales, *Sal Terrae*, Santander, 1994.

“La persecución en el cristianismo primitivo”, *I Congreso Trinitario: Fe, cautiverio y liberación*, celebrado en Granada, del 6 al 8 de octubre de 1995, en *Revista Latinoamericana de Teología*, vol. 13, nº 37, 1996, pp. 11-42.

ALARCÓN, C., “Evergesías y Funciones Cultuales de los Sacerdotes y Sacerdotisas del Culto Imperial en la Bética”, *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 40, Univ. de Salamanca, 2022, pp. 239-274.

ALBA LÓPEZ, A., “El cisma luciferiano”, en BRAVO, G., GONZÁLEZ, R., (eds.), *Minorías y sectas en el Mundo romano*, Madrid, 2006, pp. 177-193.

Teología política y polémica antiarriana en la época de Constancio II, Universidad Complutense, Madrid, 2010.

ALBA, M., SABIO, R., “En relación al conjunto episcopal de Mérida en época visigoda, ¿reutilización secular de un enclave religioso?”, en PALMA, M. de F., LOPES, V., (eds.), *Actas do Encontro Internacional O Território e a Gestão dos Recursos entre a Antiguidade Tardia e o Período Islâmico*, Alhulia, 2021, pp. 111-150.

ALBERTINI, E., *Les divisions administratives de l'Espagne Romaine*, París, 1923.

ALBERTOS, M. L., *La onomástica personal primitiva de la Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca, 1966.

ALDAMA, J. de, “Indicaciones sobre la cronología de las obras de S. Isidoro”, *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, pp. 57-89.

ALDERETE, B. J., *Varias antigüedades de España, África y otras provincias*, Amberes, 1614.

ALFARO BECH, V., “La mujer en Juvenal: sátira VI”, en VERDEJO SÁNCHEZ, M.D., (coord.), *Comportamientos antagónicos de las mujeres en el mundo antiguo*, Atenea, Málaga, 1995, pp. 98-108.

“Retratos de mujer según el Montanismo de Tertuliano”, en ALFARO BECH, V., RODRÍGUEZ MARTÍN, E., (coords.), *Desvelar modelos femeninos. Valor y representación en la Antigüedad*, Servicio de Publicaciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), Málaga, 2002, pp. 99-118.

“El honor y la vergüenza como valores culturales decisivos en la díada mujer-marido de la Epístola a los Colosenses”, *Eufrosyne*, nº 43, 2015, pp. 47-67.

ALFARO BECH, V., RODRÍGUEZ MARTÍN, V. E., *Tertuliano, De cultu feminarum*, Universidad de Málaga, Málaga, 2001.

ALFÖLDY, G., *The conversion of Constantine and Rome*, Oxford, 1969.

Die römischen inschriften von Tarraco, Berlín, 1975.

Nueva Historia Social de Roma, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2012.

ALLARD, P., *Diez lecciones sobre el martirio*, 2012.

ALONSO, M., “Profesionales de la educación en la Hispania romana”, *Gerión*, nº 33, 2015, pp. 285-310.

ALORS, R., CERRATO, E., LACORT, P. J., VAQUERIZO, D., “La Córdoba del siglo de Osio: una ciudad en transición”, en REYES, A.D., (ed.), *Actas del Congreso Internacional sobre Osio de Córdoba: El siglo de Osio de Córdoba*, Córdoba, 2013, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 55-100.

Al-RAZI., transmitido por AHMAD Al-MAQQARI., *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, Ámsterdam, Oriental Press (orig.1851-1861), I, II, 1967.

ALVAR EZQUERRA, A., *Decimo Magno Ausonio. Obras II*, Madrid, ed. Gredos, 1990.

ALVAR, J., *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Ed. Crítica, Barcelona, 2001.

“Les chrétiens et les cultes à mystères dans les provinces hispaniques. Question de responsabilité et apport de l'archéologie”, en BASLEZ, M.F., (ed.), *Chrétiens persécuteurs: destructions, exclusions, violences religieuses au IVe siècle*, Paris, Bibliothèque Histoire, 2014, pp. 361-394.

ALVAR EZQUERRA, J., FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., LOZANO VELILLA, A., LÓPEZ MONTEAGUDO, G., MARTÍNEZ MAZA, C., BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M., *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Ediciones Cátedra, 2007.

ÁLVAREZ, D., “La tradición de Pablo en Hispania”, *Oriente bíblico*, nº 1, 2021, pp. 111-144.

ÁLVAREZ, J., “Los primeros templos cristianos de Mérida”, *Revista de Estudios Extremeños*, XXXII, 1976, 139-156.

ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *Historia de la Iglesia I. Edad Antigua*, B.A.C., Madrid, 2001.

ANDREOTTI, R., “Problemi di epigrafia constantiniana, I. La presunta alleanza con l’usurpatore L. Domizio Alessandro”, *Epigraphica* XXXI, 1969.

APARICIO, L., VENTURA, A., “Flamen provincial documentado en Córdoba y nuevos datos sobre el foro de Colonia Patricia”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 7, 1996, pp. 251-264.

ARANDA PÉREZ, G., *Varón y mujer. La respuesta de la Biblia*, Rialp, Madrid, 1991.

ARBEITER, A., “¿Primitivas sedes episcopales hispánicas en los suburbia? La problemática de cara a las usanzas en el ámbito mediterráneo occidental”, en VAQUERIZO, D., (ed.), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función, Monografías de Arqueología Cordobesa* 18, Córdoba, 2010, pp. 413-434.

ARCE, J., “Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV”, *VIII Semana de Estudios Medievales de Estella, Príncipe de Viana*, 32 (nº 124-125), 1971, pp. 245-255.

“Los cambios en la administración imperial y provincial en el emperador Fl. Cl. Juliano (362-363)”, *Hispania Antiqua*, nº 6, 1976, pp. 212-214.

"Retratos tardorromanos de Hispania: la evidencia epigráfica", *Archivo Español de Arqueología*, nº 50-51, 1977-78, pp. 253-267.

“La Notitia Dignitatum et l’armée dans Diocesis Hispaniarum”, *Chiron*, nº 10, 1980, pp. 593-607.

El último siglo de la Hispania romana: 284-409, ed. Alianza Universidad, Madrid, 1982.

“La administración económica de la *Diocesis Hispaniarum* en el siglo IV d.C.”, *Pyrenae*, 1985, nº 21, pp. 151-156.

“Emperadores, palacios y *villae* (a propósito de la villa romana de Cercadilla, Córdoba)”, *Antiquité Tardive*, n° 5, París, 1997, pp. 293 - 302.

“El siglo III d.C.: Los preludios de la transformación de Hispania”, *Hispania. El legado de Roma, en el año de Trajano (La Lonja-Zaragoza, septiembre-noviembre 1998)*, Zaragoza, 1998, pp. 353-361.

“Los gobernadores de la *Dioecesis Hispaniarum* (ss. IV-V d.C.) y la continuidad de las estructuras administrativas romanas en la Península Ibérica”, *Antiquité tardive: revue internationale d'histoire et d'archéologie*, n° 7, 1999, pp. 73-83.

“¿*Hispalis* o *Emerita*? A propósito de la capital de la Diócesis *Hispaniarum* en el siglo IV d. C.”, *Habis*, n° 33, 2002, pp. 501-506.

“*Augusta Emerita* en los siglos IV-V d.C.”, *Anejos de AEspA*, XXIX, 2003, pp. 121-131.

“Antigüedad Tardía hispánica. Avances recientes”, *Pyrenae*, n° 36, vol.1, 2005, pp. 7-32.

El último siglo de la España romana (284-409), Barcelona, 2009.

“El complejo residencial tardorromano de Cercadilla (*Corduba*)”, en VAQUERIZO, D., (ed.), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función, Monografías de Arqueología Cordobesa*, n° 18, Córdoba, 2010, pp. 397-411.

“La Córdoba de Osio”, en CHAVARRÍA, A., (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 142-145.

ARCE-SAINZ, F., “La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica”, *Al-Qantara*, XXXVI, n° 1, 2015, pp. 11-44.

ASPEGREN, K., *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala Women's Studies/Women in religion, 4, 1990.

ASTARITA, M. L., “I Cristiani nell'epistolario di Plinio il Giovane”, en VV.AA., *Cristiani nell'impero romano: giornate di studio, S. Leucio del Sannio, Benevento*, Napoli, 2002, pp. 67-79.

AUBINEAU, M., “La vie grecque de “saint” Osius de Cordoue”, *Analecta Bollandiana*, nº 78, 1960, pp. 356-361.

AUERBACH, E., *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, Barcelona, 1969.

AYÁN, J. J., “Osio de Córdoba”, en CHAVARRÍA, A., (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 146-150.

AYÁN, J. J., CRESPO, M., POLO, J., GONZÁLEZ, P., *Osio de Córdoba. Un siglo de la historia del cristianismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013.

AZAUSTRE, M. J., “Aproximación a la figura del *discussor*”, *Revista Internacional de Derecho Romano (RIDROM)*, nº 25, 2020, pp. 171-231.

AZNAR, E., “San jerónimo ante la crisis arriana. La *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*”, *Revista Aragonesa de Teología*, vol. 26, nº 51, 2020, pp. 29-48.

BAENA DEL ALCÁZAR, L., “Los programas de decoración escultórica en las ‘*villae*’ de la Bética”, *Mainake*, nº 29, (Tema monográfico: Tiempos de púrpura: Málaga antigua y antigüedades hispanas II), 2007, pp. 203-313.

BAJO ÁLVAREZ, F., “El patronato de los obispos sobre las ciudades durante los siglos IV-V en Hispania”, *Memorias de Historia Antigua*, nº 5, 1981, pp. 203-212.

“Las *viduae ecclesiae* de la Iglesia occidental (ss. IV-V)”, *Hispania Antiqua* 11-12, 1981/85, pp. 81-88.

La formación del poder económico y social de la Iglesia durante los siglos IV- V en el occidente del Imperio, Universidad de Oviedo, 1984.

“Los últimos hispanorromanos. El bajo Imperio en la Península Ibérica”, *Historia de España, Historia 16*, nº 5, Madrid, 1995.

BALLARÍN DOMINGO, P., MARTÍNEZ LÓPEZ, C., *Del patio a la plaza. Las mujeres en las sociedades mediterráneas*, Universidad de Granada, Granada, 1995.

BARBERO, A., “El priscilianismo ¿herejía o movimiento social?”, *Cuadernos de Historia de España*, n^{os} 37-38, 1963, pp. 5-41.

BARCELÓ, P., “Consideraciones sobre el papel de la Península Ibérica en la política religiosa a comienzos del s. IV”, *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio durante la Antigüedad Tardía. Homenaje al Profesor Dr. D. José María Blázquez Martínez, Antigüedad y Cristianismo VIII*, Murcia, 1991, pp. 99-109.

BARDY, G., *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, (“*Unam Sanctam*” 14), Paris, 1947.

BARNARD, L.W., *The Council of Serdica 343 A.D.*, Sofia, 1983.

BARNES, T. D., *The new Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge, 1981.

Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire, Harvard, 1993.

BARONE-ADESI, G., “L’urbanizzazione episcopale nella legislazione tardoimperiale”, en REBILLARD, E., SOTINEL, Cl., *L’évêque dans la cité du IVe au Ve siècle*, Roma, 1988, pp. 49-58.

BARONUS, C., *Annales Ecclesiastici, I*, Roma, 1588.

BATIFFOL, P., *La paix constantinienne et le catholicisme*, París, 1914.

BAUTISTA, E., *La mujer en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, 1993.

“Las iglesias domésticas y los *collegia* romanos”, en GÓMEZ, I. (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005, pp. 67-93.

BAYET, J., *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, 1984.

BELTRÁN FORTES, J., “Arriano de Nicomedia y la Bética, de nuevo”, *Habis*, n^o 23, 1992, pp. 171-196.

“Una introducción al estudio de los sistemas constructivos de las ‘*villae*’ béticas”, *Mainake*, n^o 29 (*Tema monográfico: Tiempos de púrpura: Málaga antigua y antigüedades hispanas II*), 2007, pp. 183-202.

“Greco-orientales en la Hispania republicana e imperial a través de las menciones epigráficas”, en DE HOZ, M.P., MORA, G., (eds.), *El Oriente griego en la Península Ibérica: epigrafía e historia*, Madrid, 2013, pp. 185-204.

BENKO, S., *Pagan Rome and the early Christians*, London, 1985.

BERARDI, C.S., *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti, corrupti ad emendatiorum codicum fidem exacti, difficiliores commodà interpretatione illustrati*, Opera et Studio, 4 vols., Turín, 1752-57, Venecia, 1777-1783., Madrid, 1783, vol. 2.

BERAULT-BERCASTEL, A. H., *Historia General de la Iglesia*, Traducción del francés de E. Díaz Iglesias Castañeda, Madrid, t. 1, 1852.

BERDUGO, T., *Identidad del concilio de Elvira*, Universidad de Granada (Colección “*Monumenta Regni Granatensis Historica*”), Granada, 2019.

BERMÚDEZ CANO, J. M., “Posible baptisterio en la Diputación Provincial”, en VAQUERIZO GIL, D. (coord.), *Guía arqueológica de Córdoba*, 2003, p. 114.

“El *atrium* del complejo episcopal *cordubensis*. Una propuesta sobre la funcionalidad de las estructuras tardoantiguas del patio de la Mezquita de Córdoba”, *Romula*, nº 9, 2010, pp. 315-341.

“Mobiliario litúrgico del complejo cultural cristiano de Cercadilla, Córdoba (columnitas, estípites y mensa)”, *Romula*, nº 10, 2011, pp. 277-306.

BERNABÉ, C., *Cambios en la familia y el cristianismo*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.

Distintas y distinguidas: mujeres en la Biblia y en la historia, Madrid, 1995.

BERROCAL, L., *La Baeturia: un territorio prerromano en la baja Extremadura*, Badajoz, 1998.

BERTHOLD, A., *Patrología*, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1962.

BIONDI, B., *Il diritto romano cristiano*, 3 vols.: 1. “Orientamento religioso della legislazione”; 2. “La giustizia, le persone”; 3. “La familia, rapporti patrimoniali. Diritto pubblico”, Milán, 1951 -1952, vol. 2.

Il diritto romano cristiano, Milán, 1952.

BLÁZQUEZ, J.M., “Constantino el Grande y la Iglesia”, *Jano*, nº 109, 1974, pp. 80 y 83-84.

Historia De España II, España romana, 1982.

“La Bética en el Bajo Imperio. Fuentes y Metodología. Andalucía en la Antigüedad”, *Actas del I Congreso de Historia Antigua de Andalucía. Diciembre 1976*, Vol. I, Córdoba, 1978, pp. 255-278.

“La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano”, *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez, Tomo III, Estudios históricos*, Madrid, 1986, pp. 93-102.

“Mosaicos hispanos de la época de las invasiones bárbaras. Problemas estéticos”, *Antigüedad y Cristianismo III*, Murcia, 1986, pp. 463-490.

El nacimiento del cristianismo, Ed. Síntesis, Madrid, 1990.

Mosaicos romanos de España, Madrid, 1993.

“Relaciones de España en la tarda antigüedad con África y el Oriente. Últimas aportaciones de la cerámica”, en CARRIÉ, J.M., LIZZI, M., (eds.), *Humana sapit, Études d’Antiquité tardive offertes a Lellia Graco Ruggini*, Turnhout, 2002, pp. 299-307.

“El cristianismo, religión oficial”, *Historia 16*, año XXI, 1997, pp. 56-65, (también en J.M. Blázquez, *El Mediterráneo y España en la Antigüedad. Historia, Religión y Arte*, Madrid 2003, 640-653).

“Los orígenes de la Iglesia de Roma y el martirio de Pedro y Pablo”, *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, nº 18, 2003, pp. 25-33.

“Recientes aportaciones a la situación de los judíos en la Hispania tardoantigua”, en ROMERO, E., (ed.), *Judaísmo hispano. Estudios en honor de J. L. Lacave Riaño*, Madrid, 2003, pp. 409-425.

“La Iglesia hispana”, *Cuadernos emeritenses*, nº 4. Mérida, 2008, pp. 61-100.

BLECKMANN, B., “Sources for the History of Constantine”, en LENSKI, N. (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge, 2006, pp. 14-34.

BLOIS, L. de, “The crisis of the third century A.D. in the Roman Empire: a modern myth?”, en BLOIS, L. DE, RICH, J., (eds.), *The transformation of economic life under the Roman Empire*, Amsterdam, Gieben, 2002, pp.204-217.

BOCK, S., “Los Hunos: tradición e historia”, *Antigüedad y cristianismo, Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, IX, 1992, caps. I-IX, XI-XV; fuentes, bibliografía e índice alfabético, pp. 4-239, 265-401; 40-463.

BODDENS, F.J.E., *Establishing boundaries: Christian-Jewish relations in early council texts and the writings of Church Fathers*, Tilburg University, 2008.

BOHAK, G., “Recent Trends in the Study of Greco-Roman Jews”, *The Classical Journal*, nº 99 (2), 2003, pp. 195-202.

BONNET, CH., BELTRÁN, J., “Origen y evolució del conjunt episcopal de *Barcino*: dels primers temps cristians a l'època visigòtica”, en BELTRÁN, J., (dir.), *De Barcino a Barcinona (siglos I-VIII). Les restes arqueològiques de la plaça del Rei de Barcelona*, Barcelona 2001, pp. 74-93.

BORRAGÁN, N., *La mujer en la sociedad romana del Alto Imperio (s. II d.C.)*, Trabe, Oviedo, 2000.

BORRÁS, A., “El culte a les pedres i a les columnas. El pilar de Saragossa”, *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispánica (Montserrat, 1978)*, Barcelona, 1982, pp. 283-295.

BOULANGER, A., *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie*, Paris, 1923.

BRAKKE, D., *Los gnósticos. Mito, ritual y diversidad en el cristianismo primitivo*, ed. Sígueme, Salamanca, 2013.

BRASSOUS, L., “L'identification des capitales administratives du diocèse des Espagnes”, en CABALLOS, A., LEFEBVRE, S., (comps.), *Roma generadora de identidades: la experiencia hispánica*, 2011, pp. 337-353.

BRAUN, R., “Tertullien et le Montanisme: Église institutionnelle et église spirituelle”, *Rivista di Storia e Letteratura religiosa XXI*, 1985, pp. 245-257.

BRAVO CASTAÑEDA, G., “Minorías disidentes en Occidente tardorromano: sobre la teoría del conflicto, de nuevo”, en BRAVO, G., GONZÁLEZ, R., (eds.), *Minorías y sectas en el Mundo romano*, Madrid, 2006, pp. 107-124.

“¿Otro mito historiográfico? La crisis del siglo III y sus términos en el nuevo debate”, *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 30, 2012, pp. 115-140.

BRENNECKE, H.C., *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II*, Berlin, New York, 1984.

BROUDEHOUX, J. P., *Mariage et famille chez Clement d'Alexandrie*, Beauchesne, Paris, 1970.

BROWN, P., “Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy”, *Journal of Roman Studies*, nº 51, 1961, pp. 1-11.

“El historiador de la Iglesia tardorromana está en constante peligro de decidir el momento pertinente para la clausura del paganismo”, “St. Augustine's attitude to religious coercion”, *Journal of Roman Studies*, nº 54, 1964, pp. 107-116.

“La Antigüedad Tardía”, en ARIÈS, P., DUBY, G., (eds.), *Historia de la vida privada*, t. 1, Madrid, pp. 229-303.

BROWN, R. E. (SS), FITZMYER, J. A. (SJ), MURPHY, R. E., CARM, O., (dirs.), *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Tomo III. Nuevo Testamento I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1971.

BUENACASA, C., “La creación del patrimonio eclesiástico de las iglesias norteafricanas en época romana (siglos II-V). Renovación de la visión tradicional”, *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, Murcia, 2004, pp. 493-510.

CABALLERO, L., MATEOS, P., (eds.), “Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media”, *Anejos de AEspA XXIII*, Madrid, 2000.

CABRERA, E., (coord.), *Historia de Córdoba capital*, Córdoba, 1994.

CALVO SANZ, S., “Osio de Córdoba: el sabio olvidado del Imperio”. *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, nº 10, pp. 163-177.

CAMERON, A., *El Mundo Mediterráneo en la Antigüedad Tardía*, 395-600, Barcelona, 1998.

CAMPBELL, J.K., *Honour, family and patronage*, University Press, Oxford, 1974.

CAMPOS, J., “La epístola antipriscilianista de San León Magno”, *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, t. 13, nº 40-42, 1962, pp. 269-308.

CAMPOS RUIZ, J., ROCA MELIÁ, I., *Santos Padres españoles II*, 1971.

CANTARELLA, E., *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la Antigüedad griega y romana*, Madrid, 1991.

La mujer romana, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, 1991.

CANTO, A.M., “Inscripciones inéditas andaluzas I”, *Habis*, nº 5, 1974, pp. 221-235.

CAÑIZAR PALACIOS, J.L., “Alusiones a Hispania en el Código teodosiano”, *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, nº 14, 2002, pp. 79-96.

Propaganda y Codex Theodosianus, Madrid, 2005.

“Sobre la relevancia de Hispania en el contexto histórico de fines del siglo IV”, propuesta de análisis desde la legislación tardoimperial, *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 45, nº 2, 2019, pp. 261-294.

CARBONEL, J., “Singularidades en la tradición epigráfica cristiana de la Bética occidental”, *Espacios, usos y formas de la epigrafía Hispana en épocas Antigua y Tardoantigua: homenaje al Dr. Armin U. Stylow*, Instituto de Arqueología de Mérida: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC. 2009, pp. 85-96.

CARDELLE, C., “El priscilianismo tras Prisciliano, ¿un movimiento galaico?”, *Habis*, nº 29, 1998, pp. 269-290.

CARRASCO, I. *et ALII.*, “Informe-Memoria de la I. A. U. en el Paseo de la Ribera (1999-2001) I. Sector de la Puerta del Puente,” *Anuario Arqueológico de Andalucía, 2000-III*, Sevilla 2003, pp. 283-298.

CARRASCO GÓMEZ, I., “Intervención arqueológica de urgencia en un solar sito en la calle Góngora nº13 esquina a la calle Teniente Braulio Laportilla (Córdoba)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía, 1997*, vol.3, 2001, pp. 199-208.

CARRILLO, J.R., “Técnicas constructivas en las villas romanas de Andalucía”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 3, 1992, pp. 309-340.

“Los estudios sobre las villas romanas de Andalucía: una revisión historiográfica”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 4, 1993, pp. 233 - 257.

“Córdoba. De los orígenes a la Antigüedad Tardía”, en Francisco García y Francisco Acosta Ramírez., (eds.), *Córdoba en la Historia, la construcción de la Urbe: actas del Congreso, Córdoba 20-23 de mayo, 1997*, Córdoba, Ayuntamiento, 1999, pp. 37-74.

CARRILLO, J.R. *et ALII.*, “Arqueología de Córdoba. De época tardorromana a la conquista cristiana”, *Revista de Arqueología*, nº 173, 1995, pp. 48-57.

CASAL, M.T., CASTRO, E., VARGAS, S., “Epígrafes inéditos de la Necrópolis Septentrional de *Colonia Patricia Corduba*”, *Anales de arqueología cordobesa*, nº 15, 2004, pp. 329-339.

CASCIONE, C., *Tresviri capitales. Storia di una magistratura minore*, Nápoles, 1999.

CASTILLO A. del, *La emancipación de la mujer romana en el s. I d.C.*, Universidad de Granada, Granada, 1976.

CASTILLO, J.A., “Orden sacerdotal”, en FLORISTÁN, C., TAMAYO, J., (eds.), *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Madrid, 1993, pp. 913-922.

CASTILLO MALDONADO, P., “El pasionario hispánico como fuente de los mártires. Hispanorromanos”, *Revista de la Facultad de Humanidades de Jaén*, vol. 4-5, T. 2, 1995-1996, pp. 111-123.

Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía, Granada, Universidad de Granada, 1999.

“*Pro amore Dei: Donantes y constructores en la provincia Baetica tardoantigua (testimonios literarios y epigráficos)*”, *Antiquité Tardía*, vol. 13, 2005, pp. 335-350.

“Sobre la representación de *Tucci* en el concilio de *Elvira: Reconstrucción hipotética de la diócesis en los años iniciales del siglo IV*”, *Hispania Antiqua*, nº 29, 2005, pp. 175-191.

CASTRO, E., CÁNOVAS, A., “La *domus* del parque infantil de tráfico (Córdoba)”, en VAQUERIZO, D., MURILLO, J., (eds.), *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 2, 2009-2010, Córdoba, pp. 121-140.

CASTRO, E., CARRILLO, J.R., “Intervención Arqueológica de Urgencia en el Patio Occidental del Colegio de Santa Victoria (Córdoba)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía, 2004. 1-III*, Sevilla, 2005, pp. 813-829.

CASTRO, E. et ALII., *Informe Memoria de la A.A.P. en el Parque Infantil de Tráfico. Avda. de la Victoria (Córdoba)*, Informe Administrativo depositado en la Delegación de Provincial de Cultura de Córdoba (inédito).

CASTRO, E., PIZARRO, G., RUIZ, D., “Actividad arqueológica puntual en el Parque Infantil de Tráfico, Avenida de la Victoria (Córdoba)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 2004, 1*, Sevilla, 2009, pp. 813-829.

CASTRO SÁNCHEZ, J., “Cinco inscripciones funerarias de Córdoba”, *Habis*, nº 8, 1977, pp. 445-454.

CATULLO, L., *Die antike Römische Villa des Weilers von Piazza Armerina in der Vergangenheit und der Gegenwart*, Mesina, 1999.

CAUWENBERGHE, C., (ed.), *La vie des autres. Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire Romain*, 2013.

CAVERO, G., “*De cultu feminarum*: la proyección de Tertuliano en el ascetismo femenino medieval”, en L. GONZÁLEZ, T. RODRÍGUEZ (dirs.), *La transmission de savoirs licites et illicites dans la monde hispanique péninsulaire (XIIIe au XVIIe siècles)*, Hommage à André Gallego, pp. 23-40.

CEPAS, A., *Crisis y continuidad en la Hispania del siglo III*, Madrid, 1997.

CERRATO, E., “El epígrafe funerario de Cermatius: ¿Un testimonio arqueológico del primer cristianismo cordobés?”, en VAQUERIZO, D., GARRIGUET, J.A., LEÓN, A., (eds.), *Ciudad y territorio: transformaciones materiales e ideológicas entre la época tardoantigua y el altomedioevo*, Monografías de Arqueología Cordobesa, nº 20, Córdoba, 2014, pp. 105–120.

CERRO CALDERÓN G. del, *La mujer en los Hechos apócrifos de los apóstoles*, ed. Clásicas, Madrid, 2003.

CHADWICK, H., *Priscilian of Ávila*, Oxford, 1976.

Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church, Oxford, 1976.

CHASTAGNOL, A., “Les Espagnols dans l'aristocratie gouvernementale à l'époque de Théodose”, en PIGANIOL, A., TERRASSE, H., (dirs.), *Les Empereurs romains d'Espagne*, Paris, CNRS Éditions, 1965, pp. 269-292.

“La diocèse civil d'Aquitaine au Bas-Empire”, *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1970/1972, pp. 272-292.

CHAVARRÍA, A., *El final de las "villae" en "Hispania (siglos IV-VII)*, Turnhout, 2007.

“Suburbio, iglesias y obispos. Sobre la errónea ubicación de algunos complejos episcopales en la *Hispania* tardoantigua”, en VAQUERIZO, D., (ed.), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función*, Monografías de Arqueología Cordobesa 18, Córdoba, 2010, pp. 435-454.

“Los orígenes de Córdoba cristiana”, en CHAVARRÍA, A., (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 162-168.

“Cambio de era, era de cambios. El porqué de una exposición sobre el origen del cristianismo mediterráneo en Córdoba”, en CHAVARRÍA, A., (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 12-15.

CHEIX, J., SAAVEDRA, A., “Justiniano: su autoridad de hecho y derecho frente a la corte” *Revista electrónica historias del orbis terrarum*, Editorial de Estudios medievales, nº 2, Santiago, 2009, pp. 12-52.

CHURCH, F., “*Sex and salvation in Tertullian*”, *Harvard Theological Review*, 68, 1975, pp. 83-101.

CLARIOND, B., *Raíces eclesiológicas de la crisis donatista: Un estudio desde la óptica de san Agustín*, Roma, 2004.

CLARK, E., “Women and asceticism in Late Antiquity: The refusal of gender and status”, en WIMBUS, V.L., VALANTASIS, R., (eds.), *Asceticism*, Nueva York, 1995, pp. 33-48.

COLIN, J., *L'empire des Antonins et les martyres gaulois de 177*, Bonn, 1964.

CONGAR, Y., “Les Pères, qu'est-ce à dire?”, *Seminarium*, nº 21, 1969, pp. 148-162.

CONSOLINO, F.E., “Modeli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente”, en GIARDINA, A. (dir.), *Socità romanae impero tardoantico*, I, Roma-Bari, 1986, pp. 273-306; 648-699.

CONTRERAS, J., *Diccionario de la religión romana*, Madrid, 1992.

COOPER, K., *The Virgin and de Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge, 1996.

CORBIER, M., “Dévaluations et évolution des prix (Ier. - IIIe siècles)”, *Revue Numismatique XXVII* (VIe serie), 1985, pp. 69-106.

CORTIJO, M.L., *La administración territorial de la Bética romana*, Córdoba, 1993.

CORZO, R., “El *Episcopium* de Cercadilla y la Arquitectura Cristiana Hispánica,” *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas letras y Nobles Artes*, n° 157, Córdoba, 2009, pp. 111-131 = “El *Episcopium* de Cercadilla y la Arquitectura Cristiana Hispánica,” *Al-Mulk, Anuario de Estudios Arabistas*, II Época, n° 8, 2008, pp. 56-71.

CRACCO RUGGINI, L., “*Vir sanctus*: il vescovo e il suo pubblico ufficio sacro nella città”, en E. REBILLARD, E., SOTINEL, C., (eds.), *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité, Actes de la table ronde de Rome (1er et 2 décembre 1995)*, École Française de Rome, Roma, 1998, pp. 3-15.

CRESPO LOSADA. J., (ed. y trad.), *Prisciliano de Ávila. Tratados, Tratado I (Liber Apologeticus)*, Madrid, 2017.

CRESPO ORTIZ DE ZARATE, S., “El término *alumnus* indicador de dependencia personal en Hispania romana”, *Minerva*, n° 6, 1992, pp. 225- 239.

CROSS, F.L., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

CUESTA, J., “Los pogroms anticristianos de Lyon (177) y Alejandría (249). Un estudio comparativo”, *Antigüedad, Religiones y Sociedades (ARYS)*, n° 11, 2013, pp. 313-336.

CUIACIO, J., *Opera ad parisiensem fabrotianam editionem, in XIII t. distributa*, t. X, Prati, 1840.

CURCHIN, L.A., “The end of local magistrates in the Roman Empire”, *Gerión*, n° 32, 2014, pp. 271-287.

“The role of civic leaders in Late Antique Hispania”, *Studia Historica, Historia Antigua*, n° 32, 2014, pp. 281-304.

D'ALESSI, F., *Letteratura latina. Da Marco Aurelio alla fine dell'impero Romano d'Occidente*, parte IV, 3, Roma, 2002, pp. 49-57.

DALE, A. W. W., *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century*, Londres, 1882.

DANIÉLOU, J., "La propagación de la palabra. El cristianismo como religión misionera", en TOYNBEE, A., (dir.), *El Crisol del Cristianismo. Advenimiento de una nueva Era. Historia de la Civilizaciones*, Barcelona, 1993, pp. 283-298.

DE CLERQ, V., *Ossius of Cordova. A contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington, 1954.

DE JUAN, M.T., "La gestión de los bienes en la Iglesia Hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias." *Polis: Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, nº 10, 1998, pp. 167-180.

DE LOS SANTOS GENER, S., "De arqueología romana", *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, nº 6, 1927, pp. 521-532.

Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales (Córdoba), IX-X, 1948-1949.

Guía del Museo Arqueológico de Córdoba, Madrid, 1950.

Historia de Córdoba, 1955 (Inédita).

Memoria de las excavaciones del Plan Nacional, realizadas en Córdoba (1948-1850), Madrid, 1955.

"Registro de hallazgos arqueológicos en la Provincia de Córdoba, recogidos y croquizados diariamente", *Ms. (copia fotográfica en Biblioteca de la Kommission für alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts, Munich)*, 1958.

DE LABRIOLLE, P., "Paroecia", *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 3/4, pp. 201.

DE REQUENA ARAGÓN, A., *La venida de San Pablo a España*, 1647.

DEL HOYO, J., FERNÁNDEZ, C., CERRATO, E., “*Cermatius, ¿requiescat in pace?* Relectura y nueva interpretación de un *carmen epigraphicum* procedente de Córdoba”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, nº 194, 2015, pp. 91-96.

DELEHAYE, H., *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1912.

Sanctus. *Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1927.

DELGADO, J.A., *Élites y organización de la religión en las provincias romanas de la Bética y las Mauritania: sacerdotes y sacerdocios*, Oxford, 1998.

DELGADO, M., “Historiografía de la Arqueología como nueva corriente de interpretación. El siglo XIX en Córdoba”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 8, 1997, pp. 9-26.

DEMEULENAERE, R., “Corpus Christianorum”, *Series Latina*, 64, Turnholti, 1985, pp. 51-52.

DESCHNER, K., *Historia criminal del cristianismo*. Vol. 2: *La época patristica y la consolidación del primado de Roma*, Barcelona, 1991.

DESCOURTIEUX, P., “Osio y los emperadores”, en A. J. REYES (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba*, *Actas del Congreso Internacional*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 455-473.

DÍAZ, P.C., “Sedes episcopales y organización administrativa en la cuenca del Duero (siglos IV-VII)”, en CASTELLANOS, S., MARTÍN, I., (eds.), *De Roma a los bárbaros. Poder central y horizontes locales en la cuenca del Duero*, León, 2008, pp. 123-143.

DÍAZ Y DÍAZ, M.C., “Los documentos hispano-visigóticos sobre pizarra”, *Studi Medievali*, nº 7, 1966, pp. 75-107.

En torno a los orígenes del Cristianismo hispano. Las raíces de España, Madrid, 1967.

“Los orígenes cristianos de la Península vistos por algunos textos del s. VII”, *Cuadernos de estudios gallegos*, t. 28, nº 86, 1973, pp. 277-284.

DÍAZ DE RIBAS, P., *De las antigüedades y excelencias de Córdoba*, Córdoba, 1627.

DÍAZ MARTÍNEZ, P.C., “El monacato y la cristianización del N. O. hispano. Un proceso de aculturación”, *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio romano, Antigüedad y Cristianismo VII*, Murcia, 1990, pp. 531-539.

DÍAZ RODRÍGUEZ, A.J., “Diccionario biográfico de la Catedral de Córdoba”, *Historia y Genealogía*, nº 6, 2016, pp. 33-63.

DIXON, S., “Sex and the married woman in Ancient Rome”, en BLACH, D., (ed.), *Early Christian Families in context: an Interdisciplinary Dialogue*, William D. Eerdmans, Michigan, 2003, pp. 111-129.

DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Estudios sobre literatura latina hispano cristiana*, t. I, 1955-1971, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986.

DRAKE, H.A., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2002.

DUBY, G., PERROT, M., *Historia de las mujeres en occidente*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1991.

DUCHESNE, L., *Los seis primeros siglos de la Iglesia*, t. I, Barcelona, 1910.

Histoire ancienne de l'Église I, París, (1923) 2016.

DUQUENNE, L., *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persecution de Dece*, Bruselas, 1972.

DUVAL, Y., PIETRI, L., “Évergétisme et épigraphie dans l'Occident chrétien”, en CHRISTOL, M., MASSON, O., (eds.), *Actes du Xe Congrès international d'épigraphie grecque et latine*, Nîmes, 4-9 octobre 1992, 1997, pp. 371-396.

DZIALOWSKI, G.V., *Isidor und Ildefons als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften De Viris illustribus des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo*, Münster, 1898.

EASTMAN, D.L., *Paul the Martyr. The Cult of the Apostle in the Latin West*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2011.

ELLIOTT, G., "Constantinus and the Arian Reaction after Nicaea", *Journal of Ecclesiastical History (JEH)*, n° 43, 1992, pp. 169-194.

ELM, S., *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

ENGBERG, J., *Impulsore Chresto: opposition to Christianity in the Roman Empire 50-250 AD*, Frankfurt am Main, 2007.

ESCRIBANO, M.V., *Iglesia y estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza, 1988.

"La disputa priscilianista", en TEJA, R., (ed.), *La Hispania del siglo IV*, Bari, 2002, pp. 205-230.

"Obispos, herejes y leyes", en HERNÁNDEZ, L., ALVAR, J., (eds.), *XXVII Congreso Internacional de GIREA-ARYS IX*, Valladolid, 2002, pp. 553-570.

"El cristianismo marginado: heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV", en SOTOMAYOR, M., FERNÁNDEZ UBIÑA, J., (eds.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Madrid, 2003, pp. 399-480.

"El concepto de decadencia y la Antigüedad tardía", *Salduie*, n° 11-12, 2011-2012, pp. 135-145.

"¿Decadencia romana y Antigüedad tardía? Los términos del debate historiográfico actual", en ROMERO RECIO, M., (coord.), *La caída del Imperio Romano. Cuestiones historiográficas*, Stuttgart, 2016, pp. 177-190.

ESTÉVEZ, E., *Las mujeres en los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2012.

ÉTIENNE, R., "Ausone et l'Espagne", *Mélanges Carcopino*, París, 1966, pp. 319-329.

“Mérida capitale du vicariat des Espagnes”, *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, 1982, pp. 201-208.

FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario hispánico*, 2 vols, *Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie Litúrgica, 6, Barcelona, 1953.

FERNÁNDEZ, D., “Osio, obispo de Córdoba”, en REYES, A.J., (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba*, *Actas del Congreso Internacional*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 3-22.

FERNÁNDEZ, G., “Osio de Córdoba y la persecución Tetrártica”, en PEREIRA MENAUT, G., (ed.), *Actas Ier. Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1-5 julio 1986, vol. 3, 1988, pp. 227-234.

“La mujer en la controversia arriana del s. IV”, *Erytheia*, 10.1., 1989, pp. 9-15.

“Constancio II, Osio de Córdoba y Potamio de Lisboa”, *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, Córdoba, 1993, vol. II, pp. 311-316.

“Las primeras reacciones de Constancio II al Concilio de Sárdica”, *Antigüedad Cristiana*, XV, Murcia, 1998, pp. 605-606.

FERNÁNDEZ, J., *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, Roma, 1955.

FERNÁNDEZ, S., “Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Ossius?”, *The Journal of Theological Studies*, nº 71, 2020, pp. 196–211.

FERNÁNDEZ BAQUERO, M. E., *Repudium-Divortium: Origen y configuración jurídica hasta la legislación matrimonial de Augusto*, Universidad de Granada, Granada, 1987.

FERNÁNDEZ CASTRO, M.C., *Villas romanas en España*, Madrid, 1982.

“Aspectos arquitectónicos y musivarios de las villas romanas de Andalucía”, en *Actas I Congreso de Historia de Andalucía* (diciembre de

1976), *Fuentes y metodología. Andalucía en la Antigüedad*, Córdoba, 1978, pp. 309-331.

FERNÁNDEZ GALIANO, D., *Las villas hispano-romanas*, Madrid, 1992.

FERNÁNDEZ GUERRA, A., “Nuevas inscripciones de Córdoba y Porcuna”. *BRAH*, nº 11, 1887, pp. 168-175.

FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, F.M., “El *Chonicron* de Juan de Biclario. La Crónica del rey Leovigildo y del III Concilio de Toledo. Estudio y traducción”, *Toletana*, nº 16, 2007, pp. 29-66

FERNÁNDEZ PUERTAS, A., *Mezquita de Córdoba. Su estudio arqueológico en el siglo XX*, Granada, 2015.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J., “Sociedad y economía en la Bética del s. IV”, *Jábega*, nº 8, 1974, pp. 14-19.

“Aristocracia provincial y cristianismo en la Bética del s. IV”, en GONZÁLEZ ROMÁN, C., (coord.), *La Bética en su problemática histórica*, Granada, 1991, pp. 31-62.

“La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira”, en GONZÁLEZ, C., (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada, 1994, pp. 145-180.

“Conflicto arriano y compromiso político en el episcopado latino del Bajo Imperio”, en MORFAKIDIS, M., ALGANZA, M., (eds.), *La religión en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia moderna*, Granada, 1997, pp. 221-248.

“El *Libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio”, *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio (Segovia, 1995)*, vol.1, Salamanca, 1997, pp. 59-68.

“Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV”, *Gerión*, nº 18, 2000, pp. 439-473.

“La Iglesia y la formación de la jerarquía eclesiástica”, en TEJA, R., (ed.), *La Hispania del siglo IV*, Bari, 2002, pp. 161-202.

“El obispo y la ciudad. Aspectos seculares del poder episcopal de Osio de Córdoba”, en GONZÁLEZ, C., PADILLA, A., (eds.), *Estudios sobre las ciudades de la Bética*, Granada, 2002, pp. 149-175.

“Mujer y matrimonio en el concilio de Elvira”, en SOTOMAYOR, M., FERNÁNDEZ UBIÑA, J., (eds.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 2005, pp. 275-322.

“Poder y corrupción en el episcopado hispano del siglo IV”, *Studia Historica, Hª Antigua*, nº 24, 2006, pp. 161-184.

“Los orígenes del cristianismo hispano: algunas claves sociológicas”, *Hispania Sacra*, vol. 59, nº 120, 2007, pp. 427-458.

“Autonomía eclesiástica y autoridad imperial en el ideario religioso de Osio de Córdoba”, en ESCRIBANO, M.V., LIZZI, R., (coords.), *Política, Religión y Legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V d. C.), Munera, Studi storici sulla Tarda Antichità*, Bari, 2014, pp. 83-104.

“El oficio episcopal en época de Constantino”, en VILELLA, J. (coord.), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*. Actes del Congr s Internacional celebrat a Barcelona i Tarragona 2012, Barcelona 2015, pp. 257-268.

FERNÁNDEZ, C., CERRATO, E., “*Cermatius, ¿requiescat in pace?* Relectura y nueva interpretación de un *carmen epigraphicum* procedente de Córdoba”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, nº 194, 2015, pp. 91–96.

FERRER ALBELDA, E., (ed.), *Ex Oriente Lux. Las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla, 2002.

FINLEY, M.I., (ed.), *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1981.

FITA, F., “Excursiones epigráficas”, *BRAH*, nº 25, 1894, pp. 46-166.

“Lápidas visigodas de Guadix, Cabra, Vejer, Bailén y Madrid”, *BRAH*, nº 28, 1896, pp. 403-426.

“Epigrafía visigótica”, *BRAH*, nº 28, 1896, pp. 519-529.

“Inscripciones romanas y visigóticas de Almodóvar del Río”, *BRAH*, n^o 53, 1908, pp. 244-253.

“Epigrafía romana y visigótica de Garlitos, Capilla, Belalcázar y El Guijo”, *BRAH*, n^o 61, 1912, pp. 133-143.

“Nueva inscripción visigótica de Córdoba”, *BRAH*, n^o 65, 1914, pp. 470-475.

“Nuevas inscripciones de Alcaracejos, Adamuz y Córdoba”, *BRAH*, n^o 65, 1914, pp. 557-572.

FLOREZ, E., *España sagrada*, vol. X, cap. V, 1753.

FONTANA, G., “Notas a una oscura inscripción de la Bética (*CIL* II²/5, 510a), una interpretación lingüística y religiosa”, *Veleia*, n^o 36, 2019, pp. 163-182.

FORBIS, E.P., *The language of praise in roman honorary inscriptions for italian municipals, A. D. 1-300*, North Carolina, 1988.

FORCELLINI, A., *Onomasticon*, VI, reimpr., Bolonia, 1940.

FORNELL, A., “La villa canónica según los agrónomos latinos y su constatación arqueológica en Andalucía”, *Humanitas*, n^o 1, 2001, pp. 1- 19.

FREND, W., *Martyrdom and Persecution. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, James Clarke & Company, Cambridge, 2008.

FUENTES HINOJO, P., “Sociedad urbana, cristianización y cambios topográficos en la Hispania hispanorromana y visigoda. (siglos IV-VI)”, *Studia historica, Historia Antigua*, n^o 24, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 157-289.

FUERTES SANTOS, M^a C., “El palacio imperial de Córdoba”, en BAENA, M^a D., MÁRQUEZ, C., VAQUERIZO, D., (eds.), *Córdoba, reflejo de Roma. Catálogo de la exposición*, Córdoba, 2011, pp. 92-101.

FUERTES, M.C., HIDALGO, R., *La transformación del paisaje del área noroccidental cordobesa y del palacio imperial de Maximiano tras la caída de la Tetrarquía, Espacios urbanos en el Occidente mediterráneo (ss. VI-VIII)*, Toledo, 2010.

FUERTES, M.C., RODERO, S., ARIZA, J., “Nuevos datos urbanísticos en el área de la puerta del *Palatium* de Córdoba”, *Romula*, nº 6, 2007, pp. 173-210.

GAIFFIER, B. DE, *La inventio et translatio de S. Zoile de Cordoue*, Anall. Bolltom. LVI, fasc. I-II, Bruselas-Paris, 1938, pp. 361-369.

“La source littéraire de la Passion des SS. Aciscle et Victoria”, *Annales Standenses*, nº 38, 1956, pp. 105-209.

“*Gregorius Cordubensis ecclesiae antistes*”, *SFG*, nº 21, 1963, pp. 7-11.

Études critiques d'hagiographie et d'iconologie, *Subsidia hagiographica* 43, Bruxelles, 1967.

“La source littéraire de la passion des ss. Aciscle et Victoria”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, nº 38, t. 2, 1965, pp. 205-209.

GALLARDO, C., SIERRA DE CÓZAR, S., “Tópicos sobre la mujer en la historia romana de Tito Livio”, en GARRIDO GONZÁLEZ, E., (ed.), *La mujer en el mundo antiguo: Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Ed. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1986, pp. 298-306.

GALLEGO FRANCO, H., “La sexualidad en "Las Etimologías" de San Isidoro de Sevilla. Cristianismo y mentalidad social en la Hispania visigoda”, *Hispania Sacra*, nº 55, 2003, pp. 407-432.

“Modelos femeninos en la historiografía hispana tardoantigua: de Orosio a Isidoro de Sevilla”, *Historia Antiquae*, XXVIII, 2004, pp. 197-222.

“Mujeres y élite social en la Hispania tardoantigua: la evidencia epigráfica (ss. V-VI)”. *H. Ant*, XXIX, 2005, pp. 215-223.

“El uso del testamento entre las mujeres hispanorromanas, el testimonio de las fuentes epigráficas”, *Hispania Antiqua*, nº 30, 2006, pp. 143-166.

“*Domina Mea*: mujeres protección y caridad”, en *Hispania tardoantigua* (ss. V-VII d.C.)”, *Arenal: revista de las mujeres*, nº 18, vol. 2, 2011, pp. 335-363.

Feminidades y masculinidades en la historiografía de género, GALLEGO FRANCO, H., (ed. lit.), *Mujeres, Historia y Feminismo*, vol.1, Comares, 2018.

GALLEGO FRANCO, H., *ET ALII.*, “Constructoras de ciudad. Mujeres y arquitectura en el occidente romano”, *Hispania Antiqua*, nº 44, 2020, pp. 235-237.

GALLISET, C.M., (ed., *opera et cura*), *Corpus juris civilis Academicum Parisiense. In quo Justiniani Institutiones, digesta, sive pandectae, codex, authenticae, seu novellae constitutiones, et edicta*, París, 1853, (1836, 2^a).

GAMS, P.B., *Kirchengeschichte von spanien*, II/1, Regensburg, 1864.

GARCÍA, C., *El culto a los santos en la España Romana y Visigoda*, Madrid, 1966.

GARCÍA DE CASTRO, F.J., *Sociedad y poblamiento en la Hispania del siglo IV d.C.*, Valladolid, 1995.

“La sociedad bética del siglo IV d.C. a través de las fuentes epigráficas”, *Mainake*, nº 18, 1995/96, pp. 193-205.

GARCÍA IGLESIAS, L., “Los cánones del concilio de Elbira y los judíos”, *El Olivo*, 3-4, 1977, pp. 61-70.

Los judíos en la España antigua, Madrid, 1978.

GARCÍA MORENO, L.A., “Élites e iglesias hispanas en la transición del Imperio romano al Reino visigodo”, *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid, 1991, pp. 236-247.

Los judíos de la España Antigua. Madrid, 1993.

“San Torcuato y sus compañeros. Los orígenes de una leyenda”, *Europa (Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras)*, 0, 2000, pp. 23-40.

“Las comunidades judías en las *Hispaniae*. Aspectos de su cohesión social”, en FERRER ALBELDA, E., (ed.), *Ex Oriente Lux. Las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla, 2002, pp. 259-268.

Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio, Madrid, 2005 (2ª edic.).

“El cristianismo en las Españas: los orígenes”, en SOTOMAYOR, M., FERNÁNDEZ UBIÑA, J., (coords.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 2005, pp. 169-193.

“Andalucía en la Antigüedad Tardía: de Diocleciano a don Rodrigo”, en *Historia de Andalucía II*, Sevilla, 2006.

“Los orígenes de las juderías andaluzas”, *Andalucía en la Historia*, (Ejemplar dedicado a: Judíos. Siglos de encuentros y desencuentros), nº 33, 2011, pp. 10-13.

La Iglesia en la Historia de España, Madrid, 2014.

“Los orígenes del cristianismo en la Bética. De la primera misión a la erección de la sede metropolitana hispalense”, *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, vol. VIII, 2015, pp. 53-75.

GARCÍA RODRIGUEZ, C., *El culto a los santos en la Hispania romana y visigoda*, Madrid, CSIC - Instituto Enrique Flórez, 1966.

GARCÍA Y BELLIDO, A., *Esculturas Romanas de España y Portugal*, 2 vols, Madrid, 1949.

“Sarcófago cristiano hallado en Córdoba en 1962”, *Archivo Español de Arqueología*, nº 36, 1963, pp. 170-177.

El distylo sepulcral romano de Iulipa (Zalamea), Madrid, 1963.

GARCÍA VILLADA, Z., “Osio, Obispo de Córdoba”, *Razón y Fe*, nº 44, 1916, pp. 187-195, 430-439.

Historia eclesiástica de España, Madrid, 1929.

GARCÍA, F., ACOSTA, F., (coords.), *Córdoba en la Historia: la construcción de la Urbe*, Actas del Congreso, Mayo, 1997, Córdoba, 1999.

GARRIGUET, J.A., *El culto imperial en la Córdoba romana: una aproximación arqueológica*, Córdoba, 2002.

GARRIGUET, J.A., LEÓN, A., “Espacio y Usos funerarios en la ciudad histórica,” *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 17, Córdoba, 2006, pp. 103-118.

GAUDEMET, J., *L'Église dans l'empire romain (IV-Ve siècles)*, París, 1958.

“Elvire II: Le concile d'Elvire” en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XV, París 1963, pp. 319-320.

Les sources du droit de l'Église en Occident du IIe au IIIe siècle, París, 1985.

GELZER, H., HILGENFELD, O., (eds.), *Patrum Nicaenorum nomina: Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace*, mit einem Nachwort von C. MARKSCHIES, vol. 0 *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Stuttgartar-Leipzig, 1995.

GEMBLOUX, SIGEBERTO DE, *De scriptoribus ecclesiasticis*, cap. 51: “*Isidorus Cordubensis Episcopus scripsit ab Orosium libros quatuor in libros Regum*”, 1112.

GIANNARELLI, E., “La mulier virilis ed i suoi sviluppi eterodossi”, en GIANNARELLI, E., *La Tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV° secolo*, Roma, 1980, pp. 86-88.

“La rivalutazione della donna, la donna virile e la filosofia”, en GIANNARELLI, E., *S. Gregorio di Nissa. La vita di S. Macrina* (intr., tr., y not.), Milán, 1988, pp. 30-41.

GIARDINA, A., “Esplosione di tardoantico”, en Mazzoli, G. y Gasti, F. (eds.), *Prospective sul tardoantico, Atti del Convegno di Pavia (27-28, noviembre, 1997)*, 1999, pp. 9-30; *Studi Storici* 40, 1999, pp. 157-180.

GIMENO, H., *Artesanos y técnicos en la epigrafía de Hispania*, Barcelona, 1988.

GIMENO PASCUAL, H., SASTRE DE DIEGO, I., “Jarritas y recipientes de uso funerario y el culto a los mártires en la Antigüedad Tardía”, *Espacios, usos y formas de la epigrafía Hispana en épocas Antigua y Tardoantigua: homenaje al Dr. Armin U. Stylow*, Instituto de Arqueología de

Mérida: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2009, pp. 167-176.

GIRARDET, K.M., “Constance II, Athanase et l’Édit d’Arles (353). A propos de la politique religieuse de l’empereur Constance II”, en KANNEN-GIESSER, CH., (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d’Alexandrie*, Paris, 1974, pp. 63-91.

GODOY, C., *Arqueología y liturgia: Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995.

“Les tradicions del viatge de sant Pau a Hispània en la literatura Apócrifa”, en: GAVALDÁ, J.M, MUÑOZ, A., PUIG, A., (eds.), *Pau, Fructuós i el cristianisme primitiu a Tarragona, segles I-VIII*, 2010, pp. 167-180.

“Santos y mártires: la documentación arqueológica”, en CHAVARRÍA, A., (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 55-60.

GÓMEZ, F.J., “Paganismo y cristianismo en la Hispania del siglo IV d. C.”, *Hispania Antiqua*, nº 24, 2000, pp. 261-276.

“El mosaico mitológico tardorromano en la Hispania del siglo V d. C.: estudio e interpretación”, en *Scripta Antiqua in Honorem*, MONTENEGRO DUQUE, A., et BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M., Valladolid, 2002, pp. 793-802.

GÓMEZ-ACEBO, I., *La mujer en los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao, 2005.

GÓMEZ BRAVO, J., *Catálogo de los obispos de Córdoba*, Tomo I, libro III, 1778.

GÓMEZ FERNÁNDEZ, F.J., “La decadencia urbana y bajo imperial en la diócesis *Hispaniarum*: la primacía del argumento del declive sobre el de la metamorfosis ciudadana”, *Hispania Antiqua*, nº 30, 2006, pp. 167-208.

GONZÁLEZ, E.G., *Los gobernadores provinciales en el Occidente bajo-imperial*, Madrid, 1987.

GONZÁLEZ, J., “Inscripciones inéditas de Córdoba y su provincia”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nº 17, 1981, pp. 39-54.

Ciudades privilegiadas en el Occidente romano, Sevilla, 1999.

GONZÁLEZ, J.M., “La presencia del culto al dios Endovellicus en el sureste peninsular y su pervivencia en el mundo romano”, en HERNÁNDEZ, L., ALVAR, J., (eds.), *XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX*, Valladolid, 2002, pp. 299-303.

GONZÁLEZ BLANCO, A., “El Cristianismo en la Hispania Preconstantiniana. Ensayo de Interpretación Sociológica”, *Anales de la Universidad de Murcia, Letras*, vol. 40, 3-4, 1981-82.

“Osio y el Concilio de Elvira”, *El siglo de Osio de Córdoba: Actas del Congreso Internacional*, REYES GUERRERO, A.J., (coord.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp.177-246.

GONZÁLEZ BLANCO, A., BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M., (eds.), “Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano”, *Antigüedad y Cristianismo, Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, nº 7, 1990.

GONZÁLEZ BLANCO, A., VELÁZQUEZ JIMÉNEZ, A., (eds.), *Los orígenes del cristianismo en Lusitania, Cuadernos Emeritenses*, nº 34, Mérida, 2008.

GONZÁLEZ GARCÍA, A., *Política monetaria en el Imperio Romano Tardío (284-711)*, Tese de Doutoramento, Universidad de Vigo, 2021.

GONZÁLEZ SALINERO, R., “Discípulos de la historia. Estudios sobre el cristianismo”, *Hispania Sacra*, Vol. 56, nº 114, 2004, pp. 785-788.

Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano: una aproximación crítica, Madrid, 2005.

Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda, Madrid/Salamanca, 2013.

GONZÁLEZ ROMÁN, C., “Problemas sociales y política religiosa. A propósito de los rescriptos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos”, *Memorias de Historia Antigua*, nº 5, 1981, pp. 227-242.

GOOLD, G.P., (ed.), *Prudentius, vol. II*. With an english translation by H. J. Thomson. Londres, 1979.

GORGES, J.G., *Les villas hispano-romaines. Inventaire et problematique archéologiques*, Paris, 1979.

GOZALBES, E., “En torno a los judíos en la Hispania romana”, en DOMÍNGUEZ, A.J., MORA, G., (ed.), *Doctrina a magistro discipulis tradicta*, Estudios en homenaje al Prof. Dr. D. Luis García Iglesias, Madrid, 2010, pp. 309-326.

GRIBOMONT, J., “Eustacio di Sebaste”, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (NDPAC)*.

GROHE, J., La *Collectio Maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis* del cardenal José Sáenz de Aguirre, Orden de San Benito (OSB) (1630-1699)”, *Revista Española de Derecho Canónico (REDC)*, 77, 2020, pp. 367-384.

GROSSI, F., *Trattato di epigrafía cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma, 1920.

GRUEN, E.S., *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Londres, 2002.

GUERRA, M., *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en los cultos paganos*, Pamplona, 2002.

GUILLÉN, J., *Vidas y costumbres de los romanos. La vida privada*, vol. 1, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997.

GUINEA, P., “*Pecunia Pro Cultis*”, en HERNÁNDEZ, L., ALVAR, J., (eds.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*, XXVIIe Colloque du Groupe International de Recherche sur l'Esclavage dans l'Antiquité (GIREA), Valladolid, 2002, pp. 515-518.

GUINOVART, M.D.A., *Estudio crítico de la necrópolis paleocristiana de Tarragona*, Tarragona, 1979.

HADAS-LEBEL, M., “Les juifs en Afrique romaine”, en CABOURET, B., (ed.), *L’Afrique romaine de 69 a 439. Romanisation et christianisation*, París, 2005, pp. 325-345.

HALM, C., *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 1, 1869.

HAMEL, E., “Divorcio y nuevo matrimonio en la Iglesia primitiva”, *Tensione comandamento-possibilità in materia di divorcio e di nuovo matrimonio nella Chiesa primitiva, Rassegna di teologia*, n° 20, 1979, pp. 19-25.

HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Madrid, 2006.

HANSON, R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh, 1988.

HARTEL, G., *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, III, n° 2, 1868.

HATCH, E., “Parish”, en SMITH, W., CHEETAN, S. (eds.), *Dictionary of Christian Antiquities II*, Londres, 1880.

HEID, S., *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2001. Institutum Patristicum Augustinianum: Roma 2002 (= Studia Ephemeridis Augustinianum 78), Annuario Historiae Conciliorum Roma*, 2002.

HERNÁNDEZ A.M., “Excavación de un tramo de la conducción hidráulica de Cornalvo y nuevas aportaciones al conocimiento de la secuencia ocupacional en la zona de Bodegones”, en Mérida. *Excavaciones arqueológicas 2000. Memoria*, n° 6, Mérida, 2002, pp. 37-53.

HERRERA, P., “La Historia de la persecución vándala en África de Víctor de Vita y su valor documental”, *Collectanea Christiana Orientalia*, n° 18, 2021, pp. 127-154.

HERRERA, P. P., *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Córdoba, 1995.

HESS, H., *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford, 2002.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J., “Mujeres, carisma y sociedad en el cristianismo primitivo”, *Gerión*, nº 11, Salamanca, 1993, pp. 229-244.

“Mujeres y carisma profético en el cristianismo primitivo. Las profetisas montanisas”, *Studia historica, Historia Antigua*, nº 24, 2006, pp. 51-61.

HIDALGO, R., “Nuevos datos sobre el urbanismo de *Colonia Patricia Corduba*: Excavación arqueológica en la calle Ramírez de las Casas- Deza 13”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 4, 1993, pp. 91-134.

“Análisis arquitectónico del complejo monumental de Cercadilla”, en LEÓN ALONSO, P., (ed.), *Colonia Patricia Corduba. Una reflexión arqueológica*, Coloquio Internacional. Córdoba, 1993, Sevilla, 1996, pp. 235-248.

Espacio público y espacio privado en el conjunto palatino de Cercadilla (Córdoba): El aula central y las termas, Sevilla, 1996.

“Excavación arqueológica en el yacimiento de Cercadilla. Campaña 1993”, *Anuario Arqueológico de Andalucía, 1993-III*, Sevilla, 1997, pp.132-148.

“Lampadio, obispo de Córdoba”, *Arte, Arqueología e Historia*, nº 6, 1999, pp. 89-93.

“La incorporación al esquema palacio-circo a la imagen de la *Corduba* bajoimperial”, en GONZÁLEZ, J., *Ciudades privilegiadas en el Occidente romano*, Sevilla, 1999, pp. 379-396.

“Sobre la cristianización de la topografía de la Córdoba tardoantigua: el caso del palacio de Cercadilla”, *III Congreso de Arqueología Peninsular, vol. VI: Arqueologia da antiguidade na Península Ibérica*, Oporto, 2000, pp.741-754.

“De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla”, en VAQUERIZO, D., (ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano*, vol. II, Córdoba, 2002, pp. 343-372.

“La puerta del *Palatium* de *Corduba*”, *Romula*, nº 6, 2007, pp. 143-172.

“Sobre el supuesto centro de culto cristiano del anfiteatro de Córdoba”, *Habis*, nº 43, Sevilla, 2012, pp. 249-274.

“El complejo palatino de Cercadilla en Córdoba”, *Seminario de villas tardoantiguas. Arquitectura y cultura material*, Cádiz, 2012, pp. 1-13.

HIDALGO, R., *ET ALII.*, *El Criptopórtico de Cercadilla. Análisis arquitectónico y secuencia estratigráfica*, Sevilla, 1996.

HIDALGO, R., MARFIL, P., “El yacimiento arqueológico de Cercadilla: avance de resultados”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 3, Córdoba, 1992, pp. 277-308.

HIDALGO, R., VENTURA, A., “Sobre la cronología e interpretación del palacio de Cercadilla en *Corduba*”, *Chiron*, nº 24, 1994, pp. 221-240.

“Posible baptisterio en el Palacio de la Merced”, en VAQUERIZO GIL, D. (coord.), *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*, Córdoba, 2001, pp. 251-252.

HITA, A., “Los impuestos en el Derecho Romano”, TFG, Universidad Internacional de la Rioja (UNIR), 2015.

HUMPHRIES, M., *Cities and the Meaning of Late Antiquity*, Leiden / Boston, E. J. Brill, 2019.

HÜBNER, A., *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berlín, 1871.

Inscriptiones Hispaniae Christianae, Supplementum, Berlín, 1900.

HUNT, D., “The successors of Constantine”, *Cambridge Ancient History XIII*, Cambridge, 2001, pp. 1-43.

IBÁÑEZ CASTRO, A., *Córdoba hispano-romana*, Córdoba, 1983.

“Un paseo por la Córdoba romana”, *Colección Córdoba*, fasc. 5, 1996, pp. 81-100.

IBÁÑEZ, A., SECILLA, R., COSTA, J., “Novedades de arqueología urbana en Córdoba”, en LEÓN, P., (ed.), *Colonia Patricia Corduba una reflexión arqueológica*, Sevilla, 1996, pp. 119-128.

IBARRA, M., *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas. (280-313 d.C)*, Zaragoza, 1990.

IBN IDHARI, M., *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane, intitulée Kitab al-bayanal-mughrib, et fragments de la chronique de Arib*, Leiden, E. J. Brill, (orig. 1848), 1948-1951, II, pp. 244- 378.

IHM, M., “Zu Isidors *virii illustres*”, en *Beiträge zur alten Geschichte und griechisch-römischen Altertumskunde* (Festschrift O. Hirschfelds), Berlin, 1903.

ÍÑIGUEZ, J.A., “Casa Herrera (Badajoz), San Pedro de Alcántara (Vega del Mar, Málaga), Espiel y Alcaracejos (Córdoba)”, *Arqueología Cristiana*, Pamplona, 2000, p. 221.

ITURGAIZ, D., “Entronque hispano-africano en la arquitectura paleocristiana”, *Burgense*, nº 13, 2, 1972, pp.517-18.

JACQUES, F., *Le privilège de liberté. Politique impériale et autonomie municipale dans les cités de l'Occident romain (161-244)*, Roma-París, 1984.

JANSSENS, J., *Vita e morte del cristiano negli epittaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma, 1981.

JARRETT, M.G., “Decurions and Priest”, *American Journal Philology*, nº 92, 1971, pp. 513-538.

JIMÉNEZ, R., “Los mártires de Córdoba de las persecuciones romanas”, *Revista Española de Teología*, nº 37, 1977, pp. 3- 32.

JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J.A., “Obispos y gladiadores: el recurso a los profesionales del anfiteatro en disputas por la elección episcopal”, *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, nº 23, 2011, pp. 89-114.

JIMÉNEZ, J.L., RUIZ, D., “Resultados de la excavación arqueológica en el solar de la calle María Cristina en Córdoba, situado a espaldas del templo romano”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 5, 1994, pp. 119-153.

“La contribución del templo de la calle Claudio Marcelo al conocimiento de la fisonomía urbana de *Colonia Patricia Corduba*”, en

GARCÍA, F., ACOSTA, F., (coords.), *Córdoba en la Historia: la construcción de la Urbe, Actas del Congreso - Mayo 1997*, Córdoba, 1999, pp. 87-96.

JOANNOU, P., *La législation impériale et la christianisation de l'empire romain (311- 476)*, Roma, 1927.

JONES, A.H.M., "The Roman Civil Service (Clerical and Sub-Clerical Grades)", *The Journal of Roman Studies*, n° 39, 1949, pp. 38-55.

"Military Chaplains in the Roman Army", *Harvard Theological Review*, n° 4, 1953. pp. 239-240.

The Later Roman Empire (284-602). A social, economic and administrative Survey, vol. I-III, Oxford-Cambridge, 1964.

The Later Roman Empire, 284 - 602. A social, economic and administrative survey, Oxford, 1986.

JORGE, A., "L'episcopat de Lusitanie pendant l'Antiquité Tardive (IIIe-VIIe siècles)", Instituto Português de Arqueologia, *Trabalhos de Arqueologia*, n° 21, Lisboa, 2002, pp. 87-91.

JURADO PÉREZ, S., "El centro de poder de Córdoba durante la Antigüedad Tardía: origen y evolución", *Anales de Arqueología Cordobesa*, n° 19, 2008, pp. 203-230.

JUSSEN, B., "Liturgia und legitimation, oder Wie Gallo-Romanen das römische Reich beendeten", en BLÄNKER, R., JUSSEN, B., (eds.), *Institutiones und Ereignis: Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordners*, Göttingen, 1998, pp. 147-199.

KAJANTO, I., *The Latin cognomina*, Roma, 1982.

KELLY, C., *Ruling the Later Roman Empire (Revealing Antiquity 15)*, Cambridge, 2004.

KNAPP, R.C., "La epigrafía y la historia de la Córdoba romana", *Anuario de Filología*, n° 5, 1980, pp. 61-71.

Roman Cordoba, Berkeley-Los Ángeles, 1983.

KENT, P.C., "The *comes sacrarum largitionum*", en DODD, E.C., *Byzantine Silver Stamps*, Washington, 1961.

KOEPLER, H., “De viris illustribus and Isidore of Seville”, *The Journal of Theological Studies*, nº 38, 1936, pp. 16-34.

KRAEMER, R.S., *Her Shrine of the Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews and Christians in the Graeco-Roman World*, Oxford, 1993.

KULIKOWSKI, M., “The Career of the comes Hispaniarum Asterius”, *Phoenix*, nº 54, 2000, pp. 123-141.

MARTÍNEZ DÍEZ, G., RODRÍGUEZ, F. (eds.) *La Colección Canónica Hispana*, Vol. IV. *Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie Canónica, 4 Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, Madrid, 1984.

La Colección Canónica Hispana, Vol. IV. *Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie Canónica, 5 Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, Madrid, 1992.

LACAVE, J.L., *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid, 1992.

LACORT, P., PORTILLO, R., STYLOW, A.U., “Nuevas inscripciones latinas de Córdoba y su provincia”, *Faventia*, nº 8/1, 1987, pp. 69-85.

LAHAM, R., “Nombres e identidad. El caso de los judíos y las judías entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media”, en LAHAM, R., NOCE, E., (eds.), *Cristianos, judíos y gentiles. Reflexiones sobre la construcción de la identidad en la Antigüedad Tardía*, Buenos Aires, 2021, pp. 131-144.

LAPORTE, J., *The Role of Women in Early Christianity*, Lewiston, 1982.

LARRAINZAR, C., “Metodi per l'analisi della formazione letteraria del Decretum Gratiani. “Tappe” e “schemi” di redazione”, *Annaeus, Anales de la Tradición Romanística*, vol. 5, 2008, pp. 73-107.

LAVAN, L., “The residences of late antique governors: a gazetteer”, *Antiquité tardive: revue internationale d'histoire et d'archéologie*, nº 7, (Ejemplar dedicado a: *Figures du pouvoir: gouverneurs et évêques*), 1999, pp. 135-164.

LEADBETTER, W., “Imperial Policy and the Christian in the Late Third Century” en DILLON, D., (ed.), *Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches*, Amsterdam, 1996, pp. 245-255.

LE BRAS, G., GAUDEMET, J., (dirs.), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, Tome XVIII, Le Droit et les Institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIIIe à 1978, Églises et sociétés, par AUBERT, J.M., METZ, R., SICARD, G., WACKENHEIM, CH., WINNINGER, P., Éd. Cujas, Paris 1984.

LE BOHEC, Y., “Bilan des recherches sur le judaïsme au Maghreb dans l'Antiquité”, *Espacio, Tiempo y Forma, Historia Antigua*, n° 9, 1993, pp. 561-586.

LECLERCQ, H., “Divisions administratives et ecclésiastiques”, *DACL* IV, 1, Paris, 1920, col. 1212-1219.

LEÓN MUÑOZ, A., JURADO PÉREZ, S., “La cristianización de la topografía funeraria en el *suburbium* occidental”, en VAQUERIZO, D., MURILLO, J., (eds.), *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, *Monografías de Arqueología Cordobesa*, 19, vol. II, 2010, pp. 547-561.

LEÓN, A., ORTIZ, R.F., “El complejo episcopal de Córdoba: nuevos datos arqueológicos”, en CHAVARRÍA, A., (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 169-172.

LEÓN ALONSO, P., (ed.), *Colonia Patricia Corduba. Una reflexión arqueológica, Coloquio Internacional Colonia Patricia Corduba*, Córdoba, 1993.

LEPELLEY, C., “Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire”, Tome I, *La permanence d'une civilisation municipale, Etudes Augustiniennes*, Paris, 1979, pp. 149-193.

“Le patronat épiscopal aux IVe et Ve siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique”, en *L'Évêque dans la cité du IV au V siècles. Image et autorité*. Actes de la table ronde de Rome (1er et 2 décembre 1995), Coll. École Française de Rome, 248, Roma, 1998, pp. 17-33.

LEVERATTO, Y., *L'epoca post-costantiniana il dominio della teologia*, 2016.

LIVERANI, P., HAYNES, I. P., BOSMAN, L., “Dai Castra Nova alla Basilica Lateranensis: trasformazioni della Roma costantiniana”, en *Topographie et urbanism de la Rome Antique*, Caen, 2020.

LIZZI, R., “I vescovi e i *potentes* della terra: definizione e límite del ruolo episcopale nelle due *partes Imperii* fra IV e V secolo d.C.”, en REBILLARD, E., y SOTINEL, C., (eds.), *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité*, Roma, 1998, pp. 49-58.

LLORCA, B., *Historia de la Iglesia Católica, I*, Edad Antigua, 4, Madrid, 1964.

LÖHKEN, H., *Ordines dignitatum. Untersuchungen zum formalen Komstituierung der spätantiken Führungsschicht*, Colonia-Viena, 1978.

LOI, V., AMATA, B., “Dionigi il Piccolo”, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (NDPAC)*.

LOMAS, F.J., “Panorama cultural y espiritual de la Bética en el siglo IV”, *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía (Córdoba, 1988)* vol. 2, Córdoba, 1993, 269-288.

“Del concilio de Elvira al II Concilio Hispalense”, en MARTÍNEZ, R., GRIJALVO, R., (coords.), *Del Coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, Sevilla, 2005, pp. 243-274.

LÓPEZ, R., *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico*, Santiago de Compostela, 1966.

LÓPEZ GOBERNADO, C.J., “La crisis económica del siglo III en Roma”, *CONT4BL3*, Asociación Profesional de Expertos Contables y Tributarios de España (AECE), III Trimestre 2013, pp. 19-21.

LÓPEZ GÓMEZ, J.C., *El desvanecimiento del politeísmo romano en Hispania: transformaciones religiosas en el siglo III*, Tesis Doctoral, Univ. Carlos III, Madrid, 2019.

LÓPEZ-GÓMEZ, J.C., ALVAR, J., “Hacia un cambio de paradigma: manifestaciones religiosas en la Hispania del siglo III”, *Hispania Sacra*, nº 73, 2021, pp. 19-30.

LÓPEZ ONTIVEROS, A., *La ciudad de Córdoba: origen, consolidación e imagen*, Córdoba, 2009.

LÓPEZ RODRIGUEZ, J.R., “Nueva lápida de la necrópolis romana del Brillante, Córdoba”, *Corduba*, nº 3, 1976, pp. 145-151.

LORENTE, M., *Las persecuciones contra cristianos de Decio y Valeriano. Dos conflictos generales previos a la gran persecución de Diocleciano*, Murcia, 2020.

“El Concilio de Elvira: introducción al estudio del primer testimonio eclesiástico del siglo IV en Hispania (análisis interno de la fuente y comentario de algunos cánones)”, *La Razón Histórica*, nº 45, 2020, pp. 139-150.

MAASEN, F., *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlanden bis zum Ausgange des Mittelalters I*, Gratz, 1870.

Mac MULLEN, R., “Imperial Bureaucrats in the Roman Provinces”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 68, 1964, pp. 305-316.

Cristianizing the Roman Empire (A.D. 100 - 400), New Haven - Londres, Yale University Press. 1984.

MACÍAS VILLALOBOS, C., “Calcidio, traductor y comentarista del *Timeo* platónico”, *Ágora. Estudios Clásicos em Debate*, nº 17.1, 2015, pp. 11-57.

MACKENNA, S., *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938.

MACNAMARA, J. A., “Matres Patriae/Matres Ecclesiae: Women of the Roman Empire”, en BRIDENTHAL, R., *ET ALII.*, (eds.), *Becoming Visible. Women in European History*, Boston, 1987, pp. 107-113.

MADOZ, J., *Escritos inéditos: San Leandro de Sevilla*, Universitas, theologia, ecclesia, vol. conmemorativo del centenario de la Facultad de Teología de la U. de Deusto (Oña 1880- Bilbao 1980), vol. 1, 1981.

MAGALHAES DE OLIVEIRA, J. C., "Le peuple et le gouvernement des cités (IVe-VIe siècles)", *Antiquité Tardive. Revue Internationale d'histoire et d'archéologie (IVe-VIIIe S.)*, nº 26, 2018, pp. 23-49.

MAIER, F.G., "Las transformaciones en el mundo mediterráneo, siglos III-VIII," *Historia Universal siglo XXI*, vol. 9, Madrid, 1976.

MALUQUER DE MOTES, J., *ET ALII, Historia económica y social de España*, vol. I: *la Antigüedad*, 1973.

MANNING, C.E., "Liberalitas. The decline and rehabilitation of a virtute", *Greece and Rome*, nº 32, 1985, pp. 73 - 82.

MANSI, G.D., "Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio", Vol 001/002, *Documenta Catholica omnia. Omnium paparum, Conciliorum, Ss Patrum, Doctorum, Scriptorumque Ecclesiae qui Ab Aevo Apostolico Ad Usque Benedicti XVI Tempora Floruerunt*, 1692-1769.

MANSILLA, D., *Geografía eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las diócesis*, t. 1, Roma, 1994.

MAQQARI, A. IBN M. AL, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain Extracted from the Nafhu-t-tib min ghosni-l-Andalusi-r-rattib wa Táríkh Lisánu-d-Dín Ibni-l-Khattib*, translated from the copies in the Library of the British Museum and illustrated with critical notes on the history, geography, and antiquities of Spain by GAYANGOS, P. DE; printed for The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland by W. H., Allen and Co, t. I, London, 1840-1843.

MARAVER Y ALFARO, L., *Historia de Córdoba desde los más remotos tiempos hasta nuestros días*, Córdoba, 1863.

MARCOS, A., "Aportación al estudio de las inscripciones funerarias gladiatorias de Córdoba", *Corduba*, nº 1, vol. I, fasc.1, 1977, pp. 15 - 33.

MARCOS SÁNCHEZ, M., "*Mulier Sancta et venerabilis, mulier ancilla diaboli* en la correspondencia de San Jerónimo", *Studia Historica*.

Historia Antigua, nº 4-5, (Ejemplar dedicado a: Homenaje al Profesor Marcelo Vigil (I)), 1986-1987, pp. 235-244.

“El lugar de las mujeres en el cristianismo: uso y abuso de la historia antigua en un debate contemporáneo”, *Studia Historica, Historia Antigua*, nº 24, Salamanca, 2006, pp. 17 - 40.

MARCOS, A., VICENT, A.M., "Investigación, técnicas y problemas de las excavaciones en solares de la ciudad de Córdoba y algunos resultados topográficos generales", *Arqueología de las ciudades superpuestas a las antiguas*, Zaragoza, 1985, pp. 231-252.

MARFIL, P., “Arqueología en la Mezquita de Córdoba”, *Arte, Arqueología e Historia*, nº 6, 1999, pp. 94-100.

“La sede episcopal cordobesa en época bizantina: evidencia arqueológica”, en GURT, J.M., TENA, N., (eds.), *Actas de la V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica*, Barcelona, 2000, pp. 157-175.

“Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahman III” en CABALLERO, L., MATEOS, P., (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media, Anejos de Archivo Español de Arqueología XXIII*, Madrid, 2000, pp. 117-141.

“La sede episcopal de San Vicente en la Santa Iglesia Catedral de Córdoba”, *Al-Mulk*, nº 6, Córdoba, 2006, pp. 35-58.

“La basílica de San Vicente en la catedral de Córdoba”, *Revista de Arte, Arqueología e Historia*, nº 14, 2007, pp. 185-196.

“El complejo cristiano de Cercadilla (Córdoba)”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 21-22, 2010-2011, pp. 241-252.

MARIANA, J. de, *Historia General de España*, T. I, cap. XIX, 4^a ed., J. Martínez Romeo, Madrid, 1780, 1^a ed., 1592, 2^a, 1605, 3^a, 1623.

MARIQUE, J.M.F., “Futher light on the identity of Gregory of Elvira”, *Classical Folia*, nº 18, 1964, pp. 81-85.

MARKUS, R.A., *Christianity in the Roman World*, London, 1974.

MÁRQUEZ, C., “Transformaciones en los foros de Colonia Patricia”, en NOGUERA, J. M., (ed.), *FORA HISPANIAE, El foro como espacio regulador de la vida cívica*, Murcia, 2009, pp. 119- 150.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *Santiago: trayectoria de un mito*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2004.

MARROU, H.I., *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*, Paris, 1948.

MARSÁ VANCELLS, P., *La mujer en el cristianismo*, Madrid, 1994.

MARTIN, A., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle (328-373)*, Rome, 1996.

MARTÍN HERNÁNDEZ, F., MARTÍN DE LA HOZ, J.C., *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, 2009.

MARTINA, G., *Storia della Chiesa*, Roma, 1970.

MARTÍNEZ AMARO, C., *¿Por qué fueron perseguidos los cristianos? Un estado de la cuestión*, TFG, Área de Historia Antigua, Dpto. Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza, 2015.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J., ¿“*Utrum infidelium ritus sint tolerandi?*”, en MARTÍNEZ, J., TOLAN, J.V., (dirs.), *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, Collection de la Casa de Velázquez, nº 138, Madrid, 2013, pp. 10-16.

MARTÍNEZ MAZA, C., “Aristocracia, matrimonio y conversión: crítica a una opinión generalizada”, *Antigüedad, Religiones y Sociedades (ARYS) I*, 1998, pp. 279-289.

“Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo”, *Hormos. Ricerche di Storia Antica*, nº 4, 2012, pp. 85-95.

“Cristianas sabias, arquetipo femenino en el mundo tardoantiguo. Una aproximación historiográfica” *The female christian erudite, a feminine archetype of Late Antiquity: a historiographical approach*, *Revista de Historiografía*, nº 22, Universidad Carlos III, 2015, pp. 83-100.

MARTÍNEZ MEDINA, F.J., *San Cecilio y San Gregorio: patronos de Granada*, Granada, 2001.

MARTÍNEZ TEJERA, A. M., “De nuevo sobre áreas ceremoniales y espacios arquitectónicos intermedios en los edificios hispanos (ss. IV-X): Atrio y pórtico”, *Boletín de Arqueología Medieval*, nº 7, 1995, 163-215.

“Arquitectura cristiana en Hispania durante la Antigüedad Tardía (siglos IV-VIII) (I)”, *Gallia e Hispania en el contexto de la presencia 'germánica' (ss. V-VII): balance y perspectivas*. Actas de la mesa redonda hispano-francesa celebrada en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y Museo Arqueológico regional de la Comunidad de Madrid (MAR), 19/20 diciembre 2005 Oxford: Hadrian Books, 2006, pp. 109-187.

MASSABÓ, B., PAOLUCCI, F., “I vetri incisi”, 387 d.C. *Ambrogio e Agostino. Le sorgenti dell'Europa*, Milán, 2003.

MATEOS, J., *Le Typicon de la Grande Église: Le cycle des douze mois*, Roma, 1962. También JANIN, R. “Le typicon de grande Église. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Matéos, S. J., t. I. Le cycle des douze mois”, *Revue des études byzantines*, nº 21, 1963, pp. 302-304.

MATEOS, P., “Estructuras funerarias de origen norteafricano en la necrópolis cristiana de Mérida”, *Anas*, nº 6, 1993, pp. 127-142.

MATSON, C., *Constantine and the Christian Empire*, 2004.

MAYER, M., NOLLA, J.M., PARDO, J., (eds.), *De les estructures indígenes a l'organització provincial romana de la Hispania citerior. Homenatge a Josep Estrada i Garriga* Instituto de Estudios catanales, Barcelona, 1998.

MAYMÓ, P., “Maximiano en campaña: matizaciones cronológicas a las campañas hispanas y africanas del Augusto Hercúleo”, *Polis*, nº 12, Madrid, 2000, pp. 229-257.

MAZZARINO, S., *Il Basso Impero. Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I, Bari, 1974.

MCDONALD, M.Y., *Antiguas mujeres cristianas y opinión pagana. El poder de las mujeres históricas*, Estella, 2004.

MCGOVERN, T.H., *El celibato sacerdotal: una perspectiva actual*, Madrid, 2004.

MEEKS, W.A., *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca, 1988.

MEEHAN, A., "Carlo Sebastiano Berardi", *The Catholic Encyclopedia*, vol. 2, pp. 485-486.

MELCHOR GIL, E., "Vías romanas y explotación de los recursos mineros de la zona norte del *Conventus Cordubensis*", *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 4, 1993, pp.63-89.

El mecenazgo cívico en la Bética. La contribución de los evergetas a la vida municipal, Córdoba, 1994.

"Consideraciones acerca del origen, motivación y evolución de las conductas evergéticas en *Hispania romana*", *Studia Historica-Historia Antigua*, nº 12, 1994, pp. 61-81.

Vías romanas de la provincia de Córdoba, Córdoba, 1995.

La red de comunicaciones romana en la provincia de Córdoba, Córdoba, 1995.

"La red viaria romana y la comercialización de los metales de Sierra Morena", en MORA, G., SOBRAL, R.M., GARCÍA Y BELLIDO, M.P., (eds.), *Rutas, ciudades y moneda en Hispania. Actas del II Encuentro Peninsular de Numismática Antigua*, Oporto, 1998, *Anejos de AEspA XX*, 1999, pp. 311-322.

"Contactos comerciales entre el Alto Guadalquivir, el valle medio del Betis y la zona costera malagueña durante el Alto Imperio", *Habis*, nº 30, 1999 pp. 253-269.

"El territorio", DUPRÉ, X., (ed.), *Las Capitales Provinciales de Hispania I. Córdoba. Colonia Patricia Corduba*, Roma, 2004, pp. 105-117.

"*Corduba, caput provinciae* y foco de atracción para las élites locales de la *Hispania Ulterior Baetica*", *Gerión*, vol. 24, nº 1, 2006, pp. 251-279.

"La voz y la memoria de los muertos: el orden social de la Córdoba romana a través de la epigrafía funeraria y honorífica (los *ordines* privilegiados)", en RUIZ, A., (coord.), *La Muerte en Córdoba: creencias, ritos*

y cementerios (I). De la Prehistoria al ocaso de la ciudad romana, Córdoba, 2020, pp. 203-226.

MELLADO, J., y VILA, J.M., “Una inscripción romana hallada en Córdoba”, *Habis*, nº 3, 1972, pp. 321-324.

MÉNDEZ BEJARANO, M., *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX, cap. III. Época cristiano-romana*, 1929.

MÉNDEZ. G., OJEDA, M.A., ABAD, A., “Extracción restauración y documentación de una mensa funeraria decorada en Augusta Emerita, en Mérida”, *Excavaciones arqueológicas 2001. Memoria 7*, Mérida, 2004, pp. 439-453.

MENDOZA, M., “La «regula fidei» en la teología de San Agustín”, *Estudio Agustiniiano*, nº 27, 1992, pp. 31-32.

MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles. Libro I. Cuadro general de la vida religiosa en la Península antes de Prisciliano*, cap. I, II, IV, Madrid, 1800-1882.

MERINO, J., “Las cuatro columnas de Córdoba: Séneca, Osio, Averroes y Maimónides”, *Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, Córdoba, 1986, pp. 251-269.

METZGER, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford University Press, 1997.

MIGNE, J.P., *Patrologia Latina*, vol. VIII, París, 1844-1855.

Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, París, 1857-1886.

Patrología Latina, vol. VIII, París, 1977.

MÖHLER, J.A., *El celibato sacerdotal*, Madrid, 2012.

MOLINA GÓMEZ, J.A., “Gregorio de Elbira a la luz de la investigación moderna. Estudios sobre la figura del obispo bético hasta finales del siglo XX”, *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira*, *Antigüedad y Cristianismo XVII*, Murcia, 2000, pp. 17-43.

MOLINA TENOR, R., “Osio de Córdoba y su época”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, nº 79, Córdoba, 1959, pp. 5-155.

MOMMSEN, T., (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Auctorum antiquissimorum*, IX, vol. 1, Berlín, 1892, pp. 13-153.

Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum Rerum Merovingicarum.
III. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1896; reimposición, Munich: Unveränderter Nachdruck, 1977, cols. 433 – 501.

MONDINI, M., “La Iglesia y el uso del poder en los Siglos III y IV”, *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007, pp. 1-17.

MONSERRAT TORRENTS, J., *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*, Barcelona, 1989.

El desafío cristiano. Las razones del perseguidor, Madrid, 1992.

MONTALBÁN, R., “Contra los paganos”. El conflicto cristiano-pagano en la Bética tardoantigua”, *Revista itálica*, vol. 1, nº 2, 2016, pp. 223-239.

MONTENEGRO, A., BLÁZQUEZ, J.M., SOLANA, J.M., *Historia España. España Romana*, Madrid, 1986.

MONTERO, M., “La mujer en Roma”, en GARRIDO GONZÁLEZ, E., *La mujer en el mundo antiguo: actas de las V Jornadas de la Investigación Interdisciplinaria*, Ed. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1986 pp. 195-204.

MORA, G., SOBRAL, M., GARCÍA Y BELLIDO, M.P., (eds.), *Rutas, ciudades y moneda en Hispania, Actas del II Encuentro Peninsular de Numismática Antigua, Oporto, 1998, Anejos Archivo Español de Arqueología XX*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1999.

MORALES CARA, M., *La esclavitud en las colonias romanas de Andalucía*, Granada, 2005.

MORALES Y PADILLA, A., *Historia de Córdoba*, Córdoba, 1662.

MORANO, C., “Algunos aspectos de la confrontación cultura pagana-cultura cristiana en el tratamiento de la mujer en la obra de S. Agustín”, *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano; Antigüedad y Cristianismo, VII*, Murcia, 1990, pp. 313-318.

MOREAU, J., *La persécution du Christianisme dans l'Empire Romain*, 3. ed., Bruselas, 1964.

MORENA, J. A., “Informe Preliminar de la Intervención Arqueológica de Urgencia realizada en el solar nº 25 de la C/ Ruano Girón 25 esquina calle Cristo (Córdoba)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, Sevilla, vol. III, 1990, pp. 83-87.

MORENO ALMENARA, M., *La villa altoimperial de Cercadilla (Córdoba). Análisis arqueológico*. Sevilla. 1997.

“Avance al estudio de un basurero de cerámica tardía en el entorno del Templo Romano de Córdoba”, *Anales de arqueología cordobesa*, nº 13/14, 2002/2003, pp. 229-249.

“Nueva hipótesis sobre la ubicación del segundo circo de Corduba”, *Arte, Arqueología e Historia*, nº 11, Córdoba, 2004, pp. 55-60.

MORENO RESANO, E., “El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 22, 2013, pp. 89-109.

“Constantino y su relación personal con el cristianismo: de la piedad tradicional a la conversión”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 18, 2013, pp. 175-200.

MROZEK, S., *Prix et rémunération dans l'Occident Romain (31 av. n. è.- 250 de n. è.)*, Gdansk, 1975, en pp. 103-127.

MUNIER, C., *L'Église dans l'Empire romain (IIe – IIIe siècles). Église et cite*, Tome II, volume III de Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, Éditions Cujas, 1 vol., París 1979.

Tertullien, a son épouse, Ed. du Cerf, Paris, 1980.

MUÑIZ, E., “El declive del templo pagano y la agonía de la tradición”, *Antigüedad: Religiones y Sociedades (ARYS)*, nº 2, 1999, pp. 239-252.

“Hágase mi voluntad. La magia y los dioses domesticados”, *Antigüedad: Religiones y Sociedades (ARYS)*, nº 3, 2000, pp. 151-162.

MUÑIZ COELLO, J., “Un flamen de la provincia Bética”, *Habis*, nº 7, 1976, pp. 387-390.

MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, M., *Tradición formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania cristiana*, Vitoria, 1995.

MURILLO, J.F., CARRILLO, J. R., “El mosaico de *Thalassius* en *Corduba*”, en ENNAÏFER, M., REBOURG, A., (eds.), *La Mosaique Gréco-Romaine VII*, t. 2, Túnez, 1999, pp. 535-537, lám. CLXXXIV.

MURILLO, J.F., *ET ALII*, “Intervención arqueológica en el Paseo de la Victoria (Campaña 1993)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía, 1994*, vol. III, Sevilla 1999, pp. 68-83.

“El circo oriental de Colonia Patricia”, en *El Circo en la Hispania Romana*, Mérida/Madrid, 2001, pp. 57-74.

“Investigaciones Arqueológicas en la Muralla de la Huerta del Alcázar (Córdoba)”, *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 2, 2010, pp. 183-230.

“El área suburbana occidental de Córdoba a través de las excavaciones en el anfiteatro. Una visión diacrónica. La identificación del anfiteatro de Colonia Patricia”, en VAQUERIZO, D., MURILLO, J., (eds.), *El anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, *Monografías de Arqueología Cordobesa*, 19, vol. I, Córdoba, 2010, pp. 99-328.

“La etapa tardoantigua: nuevo paisaje urbano. La transición de la *civitas* clásica a la *madina* islámica a través de las transformaciones operadas en las áreas suburbanas”, en VAQUERIZO, D., MURILLO, J., (eds.), *El anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, *Monografías de Arqueología Cordobesa*, 19, vol. II, Córdoba, 2010, pp. 501-525.

MURPHY-O'CONNOR, J.P., *Paul. A Critical Life*, Oxford University Press, Oxford - New York, 1997.

NAKAGAWA, A., *Le virtù degli imperatori e dei personaggi notevoli nelle epigrafi di comunità locali; il caso dell'Italia settentrionale*, Bologna, 2008.

NARDI, C., "Gangra. II. Concilio", *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (NDPAC)*.

NAVAS LUQUE, J., "Epigrafía cordobesa". *Arte, Arqueología e Historia*, nº 8, 2001.

NAVASCUÉS, P. DE, "Osio en Sárdica (343): método, doctrina y gobierno", en A. J. REYES (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba, Actas del Congreso Internacional*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 381-407.

NIETO, J.M., *Historia antigua del cristianismo*, Madrid, 2019.

NIETO CUMPLIDO, M., *La Catedral de Córdoba*, Córdoba, 1998.

"La Iglesia de Córdoba. De los orígenes a la muerte del obispo Higinio (384)", en NIETO CUMPLIDO, M., (coord.), *Historia de las Diócesis españolas. Iglesias de Córdoba y Jaén*, BAC, Madrid-Córdoba, 2003, pp. 5-28.

La Catedral de Córdoba (2ª Edición), Obras Social y Cultural de CajaSur, Córdoba, 2007.

"La cuestión de Osio. Desarrollo histórico y valoración", *Studia cordubensia: revista de teología y ciencias religiosas de los centros académicos de la Diócesis de Córdoba*, nº 13, 2020, pp. 205-275.

NOCE, C., "Concili ecumenici", en DI BERNARDINO, A., (ed.), *I canoni dei concili della Chiesa antica I/1: 1 Concili greci*, Roma, 2006, pp. 18-30.

NOGUERA, J., "*Cristianización de Astigi: San Pablo, Diócesis astigitana*", en CHIC, G. (coord.), *Actas del I Congreso sobre Historia de Écija: Bimilenario Colonia Augusta Firma Astigi (26 a 29 de noviembre de 1986)*, T. I, Écija, 1988, pp. 281-288.

NUÑEZ, O., CAVADA, M., *El nacimiento del cristianismo en Gallaecia. Manifestaciones pagano-cristianas en los siglos I y IV*, Orense, 2001.

OCAÑA, M., “La basílica de San Vicente y la Gran Mezquita de Córdoba. Nuevo examen de los textos”, *Al-Andalus*, nº 7, 1942, pp. 347-366.

ORDOÑEZ, S., *ET ALII*, “Novedades Arqueológicas de las sedes episcopales de la Bética Occidental”, *Antiquité tardive: revue internationale d'histoire et d'archéologie*, nº 21, 2013, pp. 321-374.

ORFILA, M., SOTOMAYOR, M., MORENO, M.A., “‘Iliberri’: estudio de la ciudad íbero-romana ubicada en el barrio del Albaicín, Granada”, en DUPRÉ, X., (coord.), *Actas XIV Congreso Internacional de Arqueología: La ciudad en el mundo romano*, Tarragona, 1993, vol. 2, Tarragona, 1994, pp. 295-296.

ORLANDIS, J., “Algunas consideraciones en torno a los orígenes cristianos en España”, en *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, nº 7, 1990, pp. 63-72.

La vida en España en tiempos de los godos, Madrid, 1991.

ORLANDIS, J., RAMOS-LISSÓN, D., *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*, Universidad de Navarra, 1996.

ORTEGA PASCUAL, S., *Ronda del Marrubial, esquina Poeta Solís. Un nuevo sector funerario en el área nororiental de Corduba*, Trabajo Fin de Máster, dirigido por el profesor D. VAQUERIZO, UCO, Córdoba, 2012.

“Nueva lectura e interpretación de este *carmen* hallado en Córdoba, en la Ronda del Marrubial”, en VELÁZQUEZ, I., HERNANDO, M.R., (eds.), *Hispania Epigraphica 2016-2017 (HEp, 2016-2017)*, 2016.

ORTIZ, J., “*Alieni in Corduba, Colonia Patricia*: desde la fundación de la ciudad hasta la Antigüedad tardía”, *Studia Antiqua et Archaeologica*, 27, nº 1, 2021, pp. 65-108.

ORTIZ DE URBINA, I., *Nicea y Constantinopla*, Vitoria, 1969.

OURIACHEN, EL HOUSIN., *La ciudad bética durante la Antigüedad Tardía. Persistencias y mutaciones locales en relación con la realidad urbana de las regiones del Mediterráneo y del Atlántico*, Granada 2008.

La ciudad bética durante la Antigüedad Tardía, Granada, 2009.

“Procesos de transformación urbana en la Hispania meridional entre los siglos I y XI”, *Revista Claseshistoria*, art. 204, 2011, pp. 1-7.

“El Jesús histórico y su percepción en la Antigüedad Tardía”, *Revista Claseshistoria*, art. 249, 2011, pp. 2-16.

“El estado de la cuestión sobre el polémico palacio de Cercadilla”, *Revista de Claseshistoria*, art. 189, 2011, pp. 1-7.

“Los paradigmas de la ciudad tardoantigua: la pluralidad del cambio urbano. Una hipótesis de trabajo”, *Revista de Claseshistoria*, art. 196, 2011, pp. 1-18.

“Algunas consideraciones sobre el cristianismo en la Bética tardoantigua”, *Revista Claseshistoria*, art. 206, 2011, pp. 1-13.

“Edilicia y evergetismo en el Imperio Romano (ss. III-V)”, *Revista Claseshistoria*, art. 211, 2011, pp. 1-12.

“Los configuradores socioeconómicos de la ciudad cristiana en la Bética durante la Antigüedad Tardía”, *Revista Claseshistoria*, art. 195, 2011, pp. 1-20.

“El complejo monumental de Cercadilla. Nuevas reflexiones”, *Revista de Claseshistoria*, art. 288, 2012, pp. 1-41.

PABÓN, J.M., "Sobre los nombres de villa romana en Andalucía", en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal III*, 1953, pp. 87-165.

PADILLA, A., *La provincia romana de la Bética (253-422)*, Écija, 1989.

PAGELS, E., *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, 1982.

PALOL, P., *Arqueología cristiana de la España Romana (siglos IV al VI)*, Madrid/Valladolid, 1967.

PANZRAM, S., “*Colonia Patricia Corduba*, capital de la Baetica (siglos I a comienzos del IV)” en CHAVARRÍA, A., (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 135-141.

PARRA MARTÍN, M.D., “Mujer y concubinato en la sociedad romana”, *Anales de Derecho*, nº 23, 2005, pp. 239-248.

PARVIS, S., “The Strange Disappearance of the Moderate Origenists: The Arian Controversy, 326-341”, *Studia Pastristica*, nº 39, 2006, pp. 97-102.

Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 326-345, Oxford, 2006.

PASCHOUD, F., *Zosime. Histoire nouvelle I: Livres I et II*, París, 2003.

PASTOR, M.A., Mendoza, *Inscripciones latinas de la provincia de Granada*, Granada, 1987.

PAULOCCI, F., *L'arte del vetro inciso a Roma ne IV secolo d.C.*, Firenze, 2002.

PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* suppl. 1.14, 1974, col. 485-559; suppl 7, col. 693-694.

PAZ, J. A., “La Antigüedad Tardía”, *Caesaraugusta*, nº 72, 1997, pp. 171-274.

PEDREGAL RODRIGUEZ, M. A., *La mujer en la epistolografía griega cristiana (ss. IVV): tipología y praxis social*, Universidad de Cantabria, 1990.

“*Optima uxor/impudica et perversa mulier* en la epistolografía griega cristiana (s. IV-V)”, *Faventia*, nº 17, 1995, pp. 59-68.

“Las mártires cristianas: género, violencia, y dominación del cuerpo femenino”. *Studia Historica*, nº 18, Salamanca, 2000, pp.277-298.

“La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo”, en GÓMEZ-ACEBO, I., (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005, pp. 141-168.

“Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino en el cristianismo primitivo”, *Arenal Revista de historia de las mujeres*, 18-2, 2011, pp. 309-334.

“Misoginia en la literatura patristica: hacia una sistematización tipológica del ideal femenino”, en POMER, J. J., REDONDO, J., TORNÉ, R., (eds.), *Misoginia, religió i pensament a la literatura del món antic i la seua recepció*, Amsterdam, 2013, pp. 243-271.

PENCO, R., “Actividad Arqueológica Preventiva en la calle Ronda del Marrubial, esquina Poeta Solís y Vázquez Venegas de Córdoba”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 2004*, I Sevilla, 2004, pp. 484-495.

PÉREZ MARTÍNEZ, M., *Tarraco cristiana. Cristianización y organización de una capital provincial romana. Tesis doctoral*, Universitat Rovira i Virgili, 2010.

PERICH, A., “*Barcino* entre los siglos IV y VI d.C. Transformaciones y ascenso de una ciudad mediterránea durante la Antigüedad Tardía”, *Espacio, Tiempo y Forma*, nº 7, 2014, pp. 61-95.

PFLAUM, H.G., “*L’alliance entre Constantin et L. Domilius (sic) Alexander*,” *BAA*, I, 1962-65, 1967, pp. 159-161.

PIETRI. Ch., *Roma christiana. École française de Rome*, Roma, 1976.

PIÑERO, A., “*Reflexiones sobre la pluralidad de enfoques de este libro*”. *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Madrid, 1991.

POHLSANDER, H. A., "Philip the Arab and Christianity", *Historia* 29, 1980, pp. 463-473.

El emperador Constantino, Madrid, 2015.

PONSICH.M. *Implantation rurale antique sur le bas-Guadalquivir*, París, 1974.

PONTE, V., *Régimen jurídico de las vías públicas en derecho romano*, Madrid, 2007.

PRIETO, M., *Los obispos hispanos a fines del Imperio Romano (siglos IV-VI): El nacimiento de una élite social. Tesis Doctoral*, Universidad Complutense de Madrid, 2001. Departamento de Historia Antigua, Madrid, 2002.

PUERTAS, R., “Terminología arqueológica en los concilios hispano-romanos y visigodos” en PALOL, P., (ed.), *I Reunión Nacional de Arqueología Paleocristiana (Vitoria, 1966)*, Vitoria, 1967, pp. 200-223.

PUEYO, A., *Hacia la glorificación de Osio*, Instrucción pastoral Corazón de María, Madrid. 1926.

PUIG DOMENECH, J., *Filósofos cordobeses universales: Séneca, Osio, Ibn Hazam, Averroes, Maimónides*, Utopía libros, 1964/2014.

QUILES ARENCE, J., “Símbolos de muerte y vida eterna. Tres obras con un mismo tema: de la Córdoba del siglo III a la Córdoba del siglo XVI”, *Arte, Arqueología e Historia*, nº 13, 2006, pp. 35-50.

RAMÍREZ DE ARELLANO Y GUTIÉRREZ, T., *Paseos por Córdoba, o sean Apuntes para su historia*, Córdoba, Imprenta Rafael Arroyo, 1873-1877.

RAMÍREZ DE LAS CASAS DEZA, L.M., *Indicador cordobés. Manual histórico topográfico de la ciudad de Córdoba (1867)*, Córdoba, 1867.

Indicador cordobés. Manual histórico topográfico de la ciudad de Córdoba (1867), Córdoba, 1976.

RAMIREZ, J.L., MATEOS, P., *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida*, Mérida, 2000.

RAMOS-LISSÓN, D., “Osio de Córdoba, la data del Concilio de Elvira y los posibles influjos de otros concilios contemporáneos”, en AA. VV., *Historiam Perscrutari, Miscellanea di studi offerti al Prof. Ottorino Pasquato*, LAS, Roma 2002, pp. 343-355.

“El obispo Osio de Córdoba y el Concilio de Elvira”, *La Iglesia en la historia de España*, ESCUDERO LÓPEZ, J.A., (dir.), Madrid, 2014, pp. 125-142.

RAMOS LOSCERTALES, J.M., “Prisciliano. *Gesta Rerum*”, Universidad de Salamanca, 1952.

REBILLARD, E., SOTINEL, C., (eds.), *L'évêque dans la cité du IV^e au Ve siècle. Image et autorité*, Roma, 1998.

REBUFFAT, R., “Maximien en Afrique”, *Klio*, nº 74, 1992, pp. 371-379.

REGUERAS, F., “Sobre el gesto martirial de la cabecera de San Cebrián de Mazote”, *Boletín de Arqueología Medieval*, nº 7, 1995, 217-228.

REYES, A.J., “Osio y los luciferianos”, en REYES, A.J., (ed.), *El siglo de Osio de Córdoba, Actas del Congreso Internacional*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 517-582.

RICHTER, E.L., *Corpus Iuris Canonici*, Leipzig, 1839.

Canones et decreta Concilii Tridentini, Roma, 1834, Leipzig, 1853.

RIESCO CHUECA, P., *Pasionario hispánico (Introducción, edición crítica y traducción)*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995, pp. 242-249.

RÍO, M.J. del, SANTOS YANGUAS, J., “Griegos en la Bética a través de la Epigrafía Latina”, *Actas I Congreso de Historia de Andalucía (Córdoba 1976)*, Córdoba, 1978, pp. 239-246.

RIPOLL, G., VELÁZQUEZ, I., “Origen y desarrollo de la *parrochia* en la *Hispania* de la Antigüedad Tardía”, en PERGOLA, P., (ed.), *Alle origini della parrochia rurale (IV-VII sec.)*, *Atti della Giornata tematica dei Seminari di Archeologia cristiana (Rome, 1998)*, Città del Vaticano, 1999, pp. 101-165.

RIVAS REBAQUE, F., “De la casa a la basílica: espacio social y vida comunitaria en el cristianismo primitivo (ss. I-IV)”, *Salmanticensis*, nº 62, 2015, pp. 103-137.

ROA FRANCÉS, M. de, *De Cordubae in Hispania Baetica principatu*, 1617.

ROBLES, J.M., TORRES, J., “Epitafio de una esposa ejemplar: la *Laudatio Turiae*”, en TORRES, J., (ed.), *Historica et Philologica in honorem J. M. Robles*, Universidad de Cantabria, 2002, pp. 15-28.

RODRÍGUEZ, A., “La eclosión del cristianismo en la Hispania de Teodosio. Dos nuevos testimonios epigráficos”, en PÉREZ, C., TEJA, R., (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio* (Segovia, 1995), vol. II, IE. Universidad, 1998, pp. 687-696.

RODRÍGUEZ, G., *ET ALII*, (dirs.), *Manual de Historia Medieval Siglos III a XV*, edición a cargo de CORONADO SCHWINDT, G., LUJÁN DÍAZ DUCKWEN, MONDRAGÓN, S., ZAPATERO, M., 1ª ed, Mar del Plata: Grupo de Investigación y Estudios Medievales, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2015.

RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Hechos de los apóstoles*, en MUÑOZ, D., DÍAZ J. M., GRANADOS, C. (dirs.), Serie: *Comprender la palabra. Comentarios a la Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*, nº 30, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015.

RODRÍGUEZ NEILA, J.F., “Consideraciones sobre el concepto de vicus en la Hispania romana. Los vici de *Corduba*”. *Corduba Archaeologica*, nº 2, 1976, pp. 99-118.

“Aportaciones epigráficas I”, *Habis*, nº 14, 1983, pp. 153-194.

“Córdoba hispano-romana”, en *Córdoba y su provincia II*, Sevilla, 1985, pp. 102-205.

Historia de Córdoba. Del amanecer prehistórico al ocaso visigodo, Córdoba 1988.

“Corduba”, *Dialoghi di Archeologia*, nº 10, 1992, pp. 177-194.

“*Corduba* en el crepúsculo de la Antigüedad Clásica”, en CABRERA, E., (coord.), *Historia de Córdoba capital*, Córdoba, 1994.

“*Corduba, el Mons Marianus y el conventus Cordubensis*”, *Conimbriga*, nº 58, 2019, pp. 193-232.

RODRÍGUEZ NEILA, J.F., SANTERO, J.M., “*Hospitium y patronatus* sobre una tabla de bronce de Cañete de las Torres (Córdoba)”, *Habis*, nº 13, 1982, pp. 105-164.

RODRÍGUEZ OLIVA, P., “Incineración/inhumación: un milenio de prácticas funerarias en los territorios meridionales de la Península Ibérica” en BELTRÁN, J., *Los sarcófagos de la Bética con decoración de tema pagano*, Málaga-Sevilla, 1999, pp. 5-42.

“Talleres locales de sarcófagos en la Bética”, en CONDE GUERRI, M.E., NOGUERA CELDRÁN, J.M., (eds. lits.), *El sarcófago romano: contribuciones al estudio de su tipología, iconografía y centros de producción: Actas de las Jornadas de Estudio celebradas en la Universidad de Murcia del 8 al 17 de mayo de 2000*, Murcia, 2001, pp. 129-156.

ROGERS, R., *Enciclopedia Jurídica*, 2020.

ROJAS, F.J., “Origen y desarrollo del sacerdocio cristiano en la Edad Antigua”, en ESCACENA CARRASCO, J.L., FERRER ALBELDA, E. (eds.), *Entre Dios y los hombres: el sacerdocio en la antigüedad*, SPAL Monografías VII, Sevilla, 2006, pp. 229-248.

ROMÁN, J.M., “Los sarcófagos cristianos antiguos en Hispania” en CHAVARRÍA, A., (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 61-68.

ROMERO DE TORRES, E., “Excavaciones en el Camino de Mesta próximo al arroyo de Pedroches”, *Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades (JSEA)*. Madrid, 1929.

“Tumba romana descubierta en el Camino Viejo de Almodóvar (Córdoba)”, en MARTÍNEZ SANTA-OLALLA, J., (ed.), *Corona de Estudios que la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria dedica a sus Mártires*, Madrid, 1941, pp. 323-329.

ROSSI, G. B. de, *La Roma sotterranea cristiana* vol. I, Roma, 1864.

RUANO, F., *Historia General de Córdoba*, Córdoba, 1760.

RUETHER, R.R., *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York, 1974.

RUGGLES, D.F., “La estratigrafía del olvido: la gran mezquita de Córdoba y su legado refutado”, *Antípoda*, nº 12, 2011, pp. 19-37.

RUIZ BUENO, D., *Actas de los mártires*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996.

RUIZ BUENO, M. D., *Dinámicas topográficas urbanas en Hispania. El espacio intramuros entre los siglos II y VII d.C.*, Bari, 2018.

“Transformaciones en la topografía del poder de Córdoba entre los siglos III y VII”, *Al.Mulk*, nº 18. 2020, pp. 93-122.

“Córdoba durante los siglos IV-VI según el registro arqueológico”, en CHAVARRÍA, A., (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 156-161.

RUIZ OSUNA, A.B., “La historiografía local como herramienta de reconstrucción del mundo funerario en Colonia Patricia Corduba”, *SPAL*, nº 17, Sevilla, 2007, pp. 25-40.

SÁENZ DE AGUIRRE, J., *Notitia conciliorum Hispaniae atque Novi Orbis*, Salamanca, 1686.

Collectio Maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis, vol. 1-4, Roma, 1693-94; 2ª edic., vol. 1-6, a cargo de CATALANI G., Roma, 1753.

SAINTE CROIX, G.E.M. DE, “Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?”, *Pasado y presente*, 26 (1), 1963, pp. 6-38. También, en FINLEY, M.I., (ed.), *Estudios sobre Historia Antigua*, trad., LÓPEZ DOMECH, R., Akal, Madrid, 1981, (London, 1974), pp. 234-235.

“Las persecuciones. El choque del cristianismo con el gobierno imperial romano”, en TOYNBEE, A., (ed.), *El crisol del cristianismo: advenimiento de una nueva era*, Barcelona, 1971, pp. 331-363.

SALAMA, P., “Recherches numismatiques sur l’usurpateur africain L. Domitius Alexander”, *Proceedings of the International Numismatic Congress*, 1973, p. 365, n. 2.

SALCEDO, R., *El corpus epistolar de Cipriano de Cartago (249-258 d.C.): estructura composición y cronología*, Barcelona, 2002.

SALINAS, M., “Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos”, *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 237-246.

SALZMAN, M.R., *On Roman Time: The Codex Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, 1990.

SALVADOR VENTURA, F., *Hispania meridional entre Roma y el Islam. Economía y sociedad*, Granada, 1990.

SÁNCHEZ, E., “La función religiosa de las ciudades meridionales de la Hispania Tardoantigua”, *Florentia Ilibirritana*, nº 7, 1996, pp. 333-341.

“El cristianismo en el Alto Guadalquivir durante la Antigüedad Tardía”, en SALVATIERRA CUENCA, V., (coord.), *Hispania, Al-Andalus, Castilla, Castellón de la Plana*, 1998, pp. 13-30.

“Las ciudades tardoantiguas en Andalucía: pervivencia y transformación”, en GARCÍA MORENO, L.A., RASCÓN MARQUÉS, S., (coords.), *Complutum y las ciudades hispanas en la antigüedad tardía. Actas del I Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, Alcalá de Henares, 16 de octubre de 1996*, Alcalá de Henares, 1999, pp. 129-142.

“La *cura urbis* edilicia según la legislación municipal hispana: *Lex Irnitana*, capítulo XIX”, *Revista Internacional de Derecho Romano*, nº 11, 2013, pp. 436-467.

SÁNCHEZ, I.M., “Pervivencias paganas en la Hispania Tardoantigua (ss. IV-VII): Una aproximación desde la religiosidad popular”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, nº 17, 2016, pp. 8-30.

SÁNCHEZ RAMOS, I., “La cristianización de la topografía funeraria en las ciudades occidentales: Corduba en la Antigüedad Tardía,” *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 17, vol. II, Córdoba, 2006, pp. 85-102.

“La cristianización de las necrópolis de Corduba. Fuentes escritas y testimonios arqueológicos”, *Archivo Español de Arqueología*, nº 80, 2007, pp. 191-206.

“Sobre el grupo episcopal de Corduba”, *Pyrenae*, nº 40, 2009, pp. 121-147.

“Las ciudades de la Bética en la Antigüedad Tardía”, *Antiquité Tardive*, 18, 2010, pp. 243 -276.

Topografía cristiana de las ciudades hispanas durante la antigüedad tardía (BAR International Series, 2606), Oxford, 2014.

SÁNCHEZ V, J., “Corduba”, en REMOLÁ, J.A., ACERO, J., (eds.), *La gestión de los residuos urbanos en Hispania, Anejos de AEspA*, LX, 2011, pp. 123-145.

“La Bética al final del Imperio romano: una sociedad en transición, unas ciudades en transición”, *I Seminario Internacional Tempus Barbaricum*, Madrid, 2011, pp. 217-221.

“Cristianización y violencia religiosa en la bética: tres casos de eliminación de escultura pagana y mitológica en torno a época teodosiana”, en GARCÍA-GASCO, R., GONZÁLEZ SÁNCHEZ, S., HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D., *The Theodosian Age (A.D. 379-455). Power, place, belief and learning at the end of the Western Empire*, 2013, pp. 45-51.

SÁNCHEZ DE FERIA, B., *Palestra Sagrada o Memorial de Santos de Córdoba*, t. IV, 1772.

SANDÍN, J.M., “Una carta que dio mucho juego”, *Argutorio*, nº 33, 2015, pp. 4-9.

SANTANA, R., “El concepto de Tardoantigüedad. Revisión historiográfica y problemas metodológicos”, *Convergencia y transversalidad en Humanidades. Actas de la VII Jornadas de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Alicante* (Alicante, 6 y 7 de abril de 2017), Murcia, 2018, 197-202.

SANTERO, J.M., *Asociaciones populares en Hispania romana*, Sevilla, 1978.

SANTOS URBANEJA, F., “San Zoilo: un mártir cordobés en el Camino de Santiago”. *Arte, Arqueología e Historia*, nº 12, 2005, pp. 129-131.

SANTOS YANGUAS. N, “Plinio, Trajano y los cristianos”, *Helmántica*, nº 32, 1981, pp. 391- 409.

Cristianismo e Imperio romano durante el siglo I, Madrid, 1991.

“Decio y la persecución anticristiana”, *Memorias de Historia Antigua*, nº 15-16, 1994, pp. 143-181.

“Galieno y la paz de la iglesia”, *Hispania Antiqua*, nº 19, 1995, pp. 281-297.

“Valeriano y la persecución de los cristianos”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua*, nº 8, 1995, pp. 187-217.

El cristianismo en el marco de la crisis del siglo III en el Imperio Romano, Universidad de Oviedo, 1996.

Cristianismo y sociedad pagana en el Imperio romano durante el siglo II, Oviedo, 1998.

SANTOS, J., TEJA, R., (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania, Actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de noviembre de 1996)*, Universidad del País Vasco, 2001.

SANZ, R., “Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península Ibérica”, *Ilu*, nº 0, 1995, pp. 237-244.

“*Cesset superstitio*: la autopsia de un conflicto”, *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania tardoantigua*, *Gerión*, 2003, vol. 21, número extraordinario 7, pp. 97-168.

“Aristocracias paganas en Hispania Tardía (siglos V-VII)”, *Gerión*, vol. Extra 2007, pp. 443-480.

SAQUETE, J.C., “*Septimius Acidynus, corrector Tusciae et Umbriae*. Notes on a New Inscription from Augusta Emerita (Mérida, Spain)”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, nº 129, 2000, pp. 281-286.

SAXER, V., *Morts, Martyrs, Reliques en Afrique Chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Agustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, 1980.

“La mission: L'organisation de l'Église au IIIe siècle”, en MAYEUR, J.-M., PIETRI, CH. Y L., VAUCHEZ, A., VENARD, M., (dirs.), *Historie du Christianisme*, t. II, París 1995, pp. 63-68.

SCHEPPS, G., “*Priscilliani quae supersunt*”, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XVIII*, Viena-Leipzig, 1889.

SEAVER, J.E., *Persecution of the Jews in the Roman Empire (300-438)*, University of Kansas Publications, 1952.

SCHADE, K., *Frauen in der Spätantike: Status und Repräsentation, eine Untersuchung zur römischen und frühbyzantinischen Bildniskunst*, Mainz, 2003.

SCHEID, J., *La religión en Roma*, Madrid, 1991.

SCHLINKERT, D., *Vom Haus zum Hof. Aspekte höfischer Herrschaft in der Spätantike*, *Klio*, nº 78-2, 1996, pp. 454-482.

SCHULTE, J.F., *Die geschichte der quellen und literatur de canonischen rechts von Gratian bis auf die gegenwart*, vol. III-1, Stuttgart, 1956.

SCHULZ-FLÜGEL, E., MATTEI, P., *Tertullien: le voile des vierges*, París, 1977.

SCHÜTTE, F., “Studien über den Schriftstellerkatalog (*De viris illustribus*) des hl. Isidor von Sevilla”, en SDRALEK, M., *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, Breslau, 1902, pp. 75-149.

SEDANO, J., “Transmisión de los textos e investigación sobre las fuentes históricas del Derecho canónico”, *Ius Canonicum*, vol. 50, 2010, pp. 415-475.

SELINGER, R., *The mid-third century persecutions of Decius and Valerian*, Frankfurt am Main. P. Lang, 2002.

SETÄLÄ, P. *ET ALII, Women, Wealth and Power in the Roman Empire*, Roma, 2002.

SERRANO, R., *La conflictividad social en la Tardoantigüedad: un análisis sociológico y lexicológico. Estudio sobre los principales conflictos del Occidente tardorromano: bagaudas, circunceliones y priscilianistas*, Tesis Doctoral, Univ. Complutense, Madrid, 2017.

SHERWIN WHITE, A.N, *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*, Oxford, 1966.

“El gobierno romano y la Iglesia cristiana”, en AA. VV., *El Crisol del Cristianismo. Advenimiento de una nueva Era. Historia de la Civilizaciones*, Vitoria, 1993, pp. 216-235.

SILLIÈRES, P., *Les voies de communication de l’Hispanie méridionale*, Paris, 1990.

SIMONETI, M., “Lucifero de Cagliari. Luciferianos”, en *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, vol. II., p. 1321.

La crisi arriana e l’inizio della riflessione teologica in Spagna, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1974.

La crisi ariana nel IV secolo, Institutum Patristicum Agustinianum (Col. *Studia Ephemerides Agustinianum* n° 11), Roma, 1975.

“*De confessione verae fidei et ostentatione sacrae comunions*”, *Faustini opera*, CCL, 69, 360, basada en la edición de GÜNTHER, O., *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)*, 35, 1895, I, 5-46; reimpresso 1979.

SINISCALCO, P., *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Roma-Bari, 1983.

SOLIDORO, L., “Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei cristiani”, en AA.VV., *Cristiani nell'impero romano: giornate di studio, S. Leucio del Sannio, Benevento*, Napoli, 2002, pp. 127-188.

SOLIN, H., SALOMIES, O., *Repertorium nominum gentilium et cognominum latinorum*, Hildeshein, 1988.

SORDI, M., *Los cristianos y el Imperio romano*, Madrid, 1988.

SORIANO, P., “Intervención Arqueológica de Urgencia en el antiguo Convento del Corpus Christi (futura Fundación Gala) de Córdoba”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2000-III. Sevilla, 2003, pp. 447-455.

SOTGIU, G., “Un miliario sardo di L. Domitius Alexander e l’ampieza della sua rivolta”, *ASS XXIX*, 1964, pp. 151-158.

SOTOMAYOR, M., “*El sarcófago paleocristiano de la Ermita de los Mártires de Córdoba*”, *Archivo Español de Arqueología*, nº 37, 1964, pp. 88-105.

Sarcófagos romano-cristianos de España, Granada, 1975.

“La Iglesia en la España romana”, en GARCÍA-VILLOSLADA, R., (dir.), *Historia de la Iglesia en España, vol. I: La Iglesia en la España romana y visigoda*, B.A.C., Madrid, 1979, pp. 150-165.

“Cristianismo primitivo y paganismo romano en Hispania”, *Memorias de Historia Antigua*, nº 5, 1981, pp. 173-185.

“Reflexión histórico-arqueológica sobre el supuesto origen africano del cristianismo hispano”, *II Reunió d'arqueologia cristiana hispànica (RACH)*, (Monserrat, 1976), Barcelona 1982, pp. 11-29.

“Las actas del Concilio de Elvira. Estado de la cuestión” *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, nº 3, 1989, pp. 35-68.

“Leyenda y realidad en los orígenes del cristianismo hispano”, *Proyección, Teología y mundo actual*, nº 154, 1989, pp. 177-198.

“Influencia de iglesia de Cartago en las iglesias hispanas”, *Gerión*, nº 7, 1989, pp. 277-287.

“Andalucía. Romanidad y cristianismo en la época Tardoantigua”, *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, vol. 3, Córdoba, 1994, pp. 537-554.

“Dos nuevos fragmentos de sarcófagos paleocristianos de Córdoba”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 11, Córdoba, 2000, pp. 275-288.

“El Concilio de Elvira en el contexto de la colección canónica hispana”, en TEJA, R., SANTOS, J., (coords.), *Actas del Symposium El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, *Revisiones de Historia Antigua*, III, Vitoria, 2000, pp. 189-200.

Discípulos de la historia. Estudios sobre el cristianismo, Biblioteca Collectanea Limitanea, 5, Granada, 2002.

Historia del cristianismo antiguo, Madrid, 2003.

“La llegada del cristianismo a la Península: datos históricos y explicaciones tardías”, en URÍAS, R., MUÑIZ, E., (coords.), *Del Coliseo al Vaticano: claves del cristianismo primitivo*, 2005, pp. 213-231.

“Los cánones 1 y 59 del Concilio de Elvira”, *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad*, nº 19, 2007, pp. 135-162.

“Traducción de las actas del Concilio de Elvira: una respuesta a J. Vilella y P.E. Barreda”, *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, nº 19, 2008, pp. 383-418.

SOTOMAYOR, M., FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 2005.

SPANNEUT, M., *Le stoïcisme des Pères de l' Eglise*, París, 1957.

STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, 3 vols. Amsterdam, 1968.

STERN, M., “De Jewish Diaspora”, en SAFRAI, S., STERN, M., *The Jewish People in First Century, I*, Assen, 1974, pp. 143-157.

STYLOW, A., “Apuntes sobre el urbanismo de la Corduba romana”, en TRILLMICH, W., ZANKER, P., (eds.), *Stadt-bild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Reublik und Kaiserzeit*, München, 1990, p. 279.

“Praefatio Conventus Cordubensis”, *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. II²/7, XVII-XX, Berlín, 1995.

“Los inicios de la epigrafía latina en la Bética”, en BELTRÁN, F., (ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*, Zaragoza, 1995, pp. 219-238.

“Nuevo gobernador de la Bética del siglo IV.” *Gerión*, nº 18, 2000, pp. 425-437.

SUBERBIOLA, J., *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La colección de Elvira*, Málaga, 1987, pp. 63-71.

TABBERNEE, W., *Prophets and Gravestones: An Imaginative History of Montanists and Other Early Christians*, Baker Academic, Ada, 2009.

TEJA, R., *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid, 1990.

Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo. Valladolid, 1999.

“El cristianismo y el Imperio romano”, en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del cristianismo, I. El mundo antiguo*, Madrid, 2003, pp.293-297.

¿“*Populus et plebs?* La participación del pueblo en las elecciones episcopales del cristianismo primitivo (siglos II-III)”, en URSO, G., (cur.), *Popolo e potere nel mondo Antico*, Pisa, 2005, pp. 233-247.

THOUVENOT, R., *Essai sur le province romaine de Bétique*, París, 1940/1974.

TOBALINA, E., “El *cursus honorum*”, en ANDREU, J., (coord.), *Fundamentos de epigrafía latina*, Navarra, 2009, pp. 175-234.

TORJESÉN, K.J., *Cuando las mujeres eran sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la primitiva iglesia y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, Ed. El Almendro, 1996.

TORRES, J., “Tipología femenina en las epístolas de San Basilio: Principios teóricos y manifestación práctica”; *Studia Histórica*, nº 4-5, 1986-87, pp. 227-234.

La mujer en la epistolografía griega cristiana (ss. IV-V): tipología y praxis social, Universidad de Cantabria, 1990.

“*Optima uxor/impudica et perversa mulier* en la epistolografía griega cristiana (s. IV-V)”, *Faventia*, nº 17, 1995, pp. 59-68.

El protagonismo de las primeras mártires cristianas”, en GÓMEZ, I., (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005, pp. 171-209.

“El protagonismo de las primeras mártires cristianas”, en GÓMEZ, I., (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005, pp. 171-209.

“La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos”, *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, vol. 3, nº 1, 2007, pp. 1-10.

“Misoginia en la literatura patristica: Hacia una sistematización tipológica del ideal femenino”, en POMER, J.J., REDONDO, J., TORNÉ, R., (eds.), *Misoginia, religió i pensament a la literatura del món antic i la seua recepció*, Amsterdam, 2013, pp. 243-271.

“El uso retórico de la violencia en el *Libellus precum* y en la *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*”, *Revista de Estudios Latinos*, nº 16, 2016, pp. 101-117.

“El protagonismo de las mujeres en el Imperio Romano. Del politeísmo tradicional al monoteísmo cristiano”, *Anuario de la Escuela de Historia*, nº 31, 2019.

TUILLIER, A., “La politique di Théodose le Grand et les évêques de la fin du IV^e siècle”, *Vescovi e pastori in época teodosiana, XXV Incontro di studiosi dell’antichità cristiana*, Roma, 1977.

TURNER, C.H., *Ecclesiae occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima I*, Oxford, 1899, (trad. de M. SOTOMAYOR).

Ecclesia occidentalis monumenta iuris antiquissima II/2, Oxonii, 1913.

Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima I/2, Oxonii, 1930.

UBIETO, A., *Introducción a la Historia de España*, Barcelona, 1965.

UBRIC, P., “La organización de la Iglesia hispana en los siglos IV y V”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nº 49-2, 2019, pp. 41-75.

UTRO, U., “El sarcófago de Osio y las tradiciones iconográficas”, en REYES, A. J., *El siglo de Osio de Córdoba. Actas del Congreso Internacional (Córdoba, 2013)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015.

VALLAURI, T., *Storia delle Università degli Studi del Piemonte*, vol. III, 1846.

VALLEJO, M., “De los mártires en tiempos de paz: Aspectos del culto a los santos en el Oriente Tardoantiguo”, en GARCÍA MONTERO, L.A. *ET*

ALII., (eds.), *Santos, obispos y reliquias, Actas III Encuentro Int. Hispania en la Antigüedad Tardía (Alcalá de Henares, 1998)*, Alcalá de Henares, 2003, pp. 341-352.

“De exilios y exiliados béticos”, en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, IV: Historia Antigua*, Córdoba, 2003, pp. 279-313.

VAN DAM, R., “The many conversions of the emperor Costantine”, MILLE, K., GRAFTON, A., (eds.), *Conversion in the late antiquity and the early Middle Ages: seeing and believing*, Raechester, 2003, pp. 127-151.

VAN WAARDEN, J., “Priscillian of Avila’s *Liber ad Damasum*, and the inability to handle a conflict”, en GELJON, A.C., ROUKEMA, R., *Violence in Ancient Christianity. Victims and Perpetrators*, Leiden, 2014, pp. 132-150.

VAQUERIZO, D., (ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano*, vol. II., Córdoba, 2002.

Guía arqueológica de córdoba. una visión de córdoba en el tiempo a través de su patrimonio arqueológico, Córdoba, 2003.

Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función, *Monografías de Arqueología Cordobesa*, nº 18, Córdoba, 2010.

VAQUERIZO, D., MURILLO, J.F., (eds.), *El anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, Córdoba, 2010.

“Ciudad y *suburbia* en *Corduba*. Una visión diacrónica (siglos II a.C.-VII d.C.)”, en VAQUERIZO, D. (ed.), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función*, *Monografías de Arqueología Cordobesa*, nº 18, Córdoba, 2010.

VARGAS, S., “El *vicus* occidental de *Colonia Patricia*. Bases para su estudio: la cerámica romana”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 11, 2000, pp. 177-201.

“El *vicus* del *suburbium* occidental de *Colonia Patricia* visto a través de sus conjuntos cerámicos. La *domus* del Parque Infantil de Tráfico”, en

VAQUERIZO, D., MURILLO, J.F., *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico*, Córdoba, 2010, pp. 450-466.

VARGAS, S., *ET ALII*, “Los conjuntos cerámicos tardoantiguos de un edificio cristiano en el sector occidental de *Corduba*”, en BONIFAY, M., TRÉGLIA, J.C., (eds.): *LRCW2. Late Roman Coarse Wares, Cooking Wares and amphorae in the Mediterranean: Archaeology and Archeometry*, Oxford, 2007, pp. 177-187.

VÁZQUEZ, A.M., “Pervivencias paganas en la religiosidad popular”, *Centre d'estudis de la plana*, nº 6, Barcelona, 1986, pp. 60-61.

VEGA, A.C., *España Sagrada LIII-LIV: De la santa iglesia apostólica de Iliberri*, Madrid, 1961.

“La venida de San Pablo a España y los Varones Apostólicos”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº 154, Madrid, 1964, pp. 7-78.

VELÁZQUEZ, I., “Hagiografía y culto a los Santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias”, *Cuadernos emeritenses*, nº 32, 2005, pp. 7-271.

VENTURA, A., "Inscripciones inéditas de Córdoba y provincia", *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, nº 108, 1985, pp. 183-190.

“Análisis arqueológico de la Córdoba romana: Resultados e hipótesis de la investigación” en LEÓN, P., (ed.), *Colonia Patricia Corduba una reflexión arqueológica*, Sevilla, 1996, pp. 87-118.

“Los edificios administrativos de la Córdoba romana: problemas de localización e identificación,” *Romula*, nº 2; 2003, pp. 183-196.

“Sobre la fecha y lugar de muerte del obispo Osio. Una hipótesis a la luz del libro IX, 42 del *Codex Theodosianus*”, en REYES, A.J., (ed.), *El Siglo de Osio de Córdoba, Actas del Congreso Internacional*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, pp. 595-610.

VENTURA, A., *ET ALII, El teatro romano de Córdoba*, Córdoba, 2002.

VERBOVEN, K., “Demise and fall of the Augustan monetary system”, en HEKSTER, O., KLEIJN, G. DE, SLOOTIES, D., (eds.), *Crises and the Roman Empire*, Leiden/Boston, Brill, 2007, pp. 245-257.

VERSTEGEN, U., “La arquitectura cristiana de época de Constantino”, en CHAVARRÍA, A., (comisaria), *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo Cristiano*, Córdoba, 2022, pp. 91-99.

VICENT, A.M., *Museo Arqueológico de Córdoba*, Madrid, 1965.

VICENT, A.M., MARCOS. A., “Inscripción de un *designator* en Córdoba”, *Corduba*, nº 15, 1984-1985, pp. 63-66.

VICENT, A.M., SOTOMAYOR, M., “Memoria de las excavaciones realizadas en la necrópolis romana de Córdoba del 22 de septiembre al 9 de octubre de 1963”. *NAH, VII*, Madrid, 1965, pp. 209-210.

VIDAL. S., *La escultura hispánica figurada de la Antigüedad Tardía (siglos IV-VII), Corpvs Signorvm Romani, Tabularivm*, Murcia, 2005.

“La escultura hispánica figurada de la Antigüedad Tardía (siglos IV-VII)”, *Corpvs Signorvm Romani, España*, t. 2, vol. 2, Murcia, 2005.

VIEJO-XIMÉNEZ, J.M., “Las paleae del Decretum Gratiani: notas para la crítica de su redacción”, *ANNAEUS Anales de la Tradición Romanística*, vol. 5, 2008, pp. 107-143.

VILELLA MASANA, J., *Relaciones exteriores de la Península Ibérica durante la Baja Romanidad (300-711): prosopografía*, Barcelona, 1987.

“La política religiosa del Imperio romano y la cristiandad hispánica durante el siglo V”, *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio romano, Antigüedad y Cristianismo*, Murcia, nº 7, 1990, pp. 385-390.

“Gregorio Magno e Hispania”, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, nº 33, 1991, pp. 167-186.

“Rang i procedència geogràfica dels vicaris i governadors de la *Diocesis Hispaniarum* (300-409)”, *Fonaments*, nº 8, 1992, pp. 79-97.

“La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V”, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, nº 46, 1994, pp. 457-481.

“La epigrafía cristiana de Hispania durante los dos últimos decenios (1970-1990)”, en CHRISTOL, M., MASSON, O., (eds.), *Actes du Xe Congrès International d'Épigraphie grecque et latine. Nîmes, 4-9 octobre 1992*, 1997, pp. 439-448.

“Las primacías eclesiásticas en *Hispania* durante el siglo IV”, *Actas Coloquio Internacional, Paciano y la Hispania cristiana del siglo IV, Barcelona del 8 al 9 de marzo y Lyon del 28 al 30 de octubre de 1996*, 1998, pp. 269-285.

“Cánones pseudoiliberitanos y Código Teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos”, *Polis*, nº 17, 2005, pp. 97-134.

“El período preniceno del obispo Osio: estudio histórico-prosopográfico”, en BENOIST, S., HOËT VAN-CAUWENBERGHE, C., (dirs.), *La vie des autres. Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire romain*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2013, pp. 193-218.

Biografía de Osio de Córdoba, Barcelona, 2020.

VILLELA MASANA, J., BARREDA, P.E., “Los cánones de la Hispania atribuidos a un concilio iliberitano: estudio filológico”, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, nº 78 2002, pp. 545-579.

“¿Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoiliberitanos?”, *Augustinianum*, nº 46, 2006, pp. 285-373.

“De nuevo sobre la traducción de los cánones pseudoiliberitanos”, *Veleia*, nº 30, 2013, pp. 229-247.

VILLODAS, M., *Análisis de las Antigüedades Eclesiásticas de España, para instrucción de los jóvenes*, Valladolid, 1796.

VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Madrid, CSIC-Instituto Enrique Flórez, 1963.

Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda (ICERV), Barcelona, CSIC, 1969.

VIVES, J.S., MARÍN, T., MARTÍNEZ, G., *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona-Madrid 1963).

VOLLMANN, B., *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung. Die Quellen. Der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*, St. Ottilien, 1965.

“Priscillianus”: Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* suppl. 1.14, 1974.

WALFORD, E., *Ecclesiastical history. A history of the Church in six books. From A. D. 431 to A. D. 594*, Londres, Samuel Bagster and sons, 1846.

WASZINK, J.H., *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, London-Leiden, 2^a ed., 1975.

WEURNZ, F.X., *Jus Decretalium*, Roma, 1898.

WHITE, L. M., *The Social Origins of the Christian Architecture. (Vol. I: Building God's House in the Roman World. Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians, Vol. II, Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment)*, Valley Forge: Trinity Press International, 1997.

WIEWIOROWSKI, J., “Comes Hispaniarum Octavianus –the special envoy of Constantine the Great– (some Remarks)”, *Gerión*, vol. 24, n° 1, 2006, pp. 325-340.

WILKEN, R., “Judaism in Roman and Christian Society”, *Journal of Religion*, vol. 47, 1967, pp. 313-330.

WITSCHERL, CH., “Hispania bajos los Flavios y los Antoninos: consideraciones históricas sobre una época”, en MAYER, M., NOLLA, J. M., PARDO, J., (eds.), *De les estructures indígenes a l'organització provincial romana de la Hispania citerior. Homenatge a Josep Estrada i Garriga*, Barcelona, 1998.

“Hispania en el siglo III”, en ANDREU, J. ET ALII, (eds.), *Hispaniae. Las provincias hispanas en el mundo romano*, Tarragona, Institut Català d'Arqueologia Clàssica, 2009, pp. 473-503.

YABEN, H., *Osio obispo de córdoba*, ed. Labor, Madrid, 1945.

YSEBAERT, J., “The deaconesses in the Western Church of Late Antiquity and their origin”, 1991, en GERHARDUS, J., *ET ALII*, (eds.), *Eulogia*, Mélanges offert à ABASTIAENSEN, A.A.R., Steenbrugge, 1991, pp. 421-436.