

Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV¹

JOSÉ FERNÁNDEZ UBIÑA
Universidad de Granada

SUMMARY

This paper deals with the public activity of Osius of Cordova, and emphasizes his long standing efforts for the ecclesiastical unity, the prestige of episcopacy and the harmony between Church and Empire. With these aims, Osius recognized the religious authority of emperors and held his own function as a office in the service both of the State and the Church.

Quizá como secuela de la secular separación de los estudios laicos y eclesiásticos, la historiografía moderna todavía tiende a estudiar el desarrollo político y el religioso como esferas autónomas, mostrándose a menudo incapaz de comprender su profunda imbricación. Por eso, al analizar el papel de los obispos, en particular de figuras tan señeras como Osio, no está de más recordar que sus decisiones tenían con frecuencia una importante dimensión cívica y que ésta no siempre es fácilmente discernible de la puramente espiritual. Baste citar como ilustración que los concilios más importantes del Bajo Imperio fueron convocados por el emperador, que las instituciones públicas asumieron

¹ Este artículo desarrolla la conferencia impartida en Andújar (Jaén), en el coloquio-homenaje al profesor Manuel Sotomayor y Muro con ocasión de su 75 cumpleaños (noviembre de 1998). Como las palabras de entonces, dedico lo mejor de estas páginas a tan entrañable compañero y maestro.

los costos de su celebración, que el príncipe o sus delegados personales solían estar presentes e incluso presidir las sesiones, condicionando decisivamente las mismas, y que era el Estado el único capaz de llevar a efecto los acuerdos conciliares de orden disciplinario, como el nombramiento y la deposición de obispos o la imposición de castigos al uso, en especial el exilio de los incorformistas y la confiscación de sus bienes. Si a ello añadimos los privilegios económicos, políticos y jurídicos que el Imperio otorgó a la Iglesia y al clero desde el reinado de Constantino (ayudas materiales, exenciones de cargas y deberes públicos, capacidad jurisdiccional...) pocas dudas quedarán sobre la dependencia en que aquélla se situó respecto al Estado y de la trascendencia social de la vida religiosa. Pero este fenómeno se expresaba con no menos intensidad en el otro sentido: desacreditado el antiguo orden religioso romano, el Imperio encontró en el cristianismo, por una parte, la justificación moral de su actuación pública y de su propia legitimidad política, de modo tal que los propios emperadores necesitaron cada vez más del sostén público de la Iglesia católica y de sus líderes más representativos. Por otra parte, el cristianismo, y en particular la iglesia católica, se configuró muy pronto como el factor más importante de integración y cohesión social de un Imperio fragmentado por las innovaciones institucionales y las consiguientes guerras civiles de la época tetrárquica. Dependencias, pues, mutuas y, además, profusamente documentadas, pero no siempre debidamente valoradas por la historiografía eclesiástica y menos aún en los estudios de carácter teológico y moral sobre esta época.

En esta perspectiva histórica contemplaremos aquí la figura del obispo Osio de Córdoba, en cuya larga vida la Iglesia católica pasó de ser duramente perseguida a ocupar un lugar de privilegio en los aledaños del poder. Aun siendo pocos los escritos que de él han sobrevivido y muy contradictorios los juicios coetáneos sobre su persona, Osio es una figura especialmente ilustrativa de las transformaciones históricas del siglo IV y un testigo excepcional de los acontecimientos más significativos de orden político y religioso. Testigo más que artífice, producto de un tiempo incierto y trepidante, en el que la ortodoxia y la herejía están aún por definir, como lo estaban también las competencias de la Iglesia y del Estado en asuntos religiosos y sus relaciones mutuas. Luchador infatigable en defensa de la autoridad episcopal, de la unidad de la Iglesia y de las doctrinas aprobadas en Nicea, Osio se adhirió al Credo arrianizante de Sirmio (357) poco antes de morir, quizá cumplidos ya los cien años de

edad. Esta célebre caída en la herejía hizo que su nombre fuese entonces severamente denostado y luego olvidado por los católicos de Occidente. Ni en la Antigüedad tardía ni durante la Edad Media, que tan dados fueron a la hagiografía, nadie se interesó por escribir una *vita Ossii* donde se recogieran y exaltaran las numerosas vicisitudes de su dilatado ministerio episcopal. Es indudable que, de haberse mantenido fiel al catolicismo, muchas noticias de interés nos habrían sido transmitidas y hoy sería factible recomponer su biografía de manera tan completa y detallada como podemos hacerlo con otros personajes menos relevantes de la época. No fue así, y el historiador moderno se enfrenta, entre otras, a la gran desventaja de ser muchos y muy prolongados los periodos en que nada sabemos de Osio, de modo que su vida se nos presenta como una especie de Guadiana que, soterrado completamente durante largos años, vemos fugazmente resurgir en momentos decisivos de la historia eclesiástica e imperial. Esta circunstancia tiene, sin embargo, su lado positivo, pues el hecho de que la hagiografía no se haya recreado fantasiosamente en su persona y que los testimonios que nos han llegado reflejen ante todo la importancia de los acontecimientos en que participó, nos da la oportunidad de juzgar su obra en un amplio contexto histórico, en el que importa menos el prestigio del personaje que los intereses en disputa de la Iglesia y del Imperio.

1. LA IGLESIA DE ILIBERRIS

Nacido probablemente en Córdoba, en el seno de una familia acomodada, Osio alcanzó muy joven el obispado de su ciudad (*ca.* 295). Pocos años después sería víctima de la persecución tetrárquica, aunque ignoramos a qué pruebas fue sometido y cómo salvó la vida. Su amigo Atanasio, obispo de Alejandría, lo llama confesor en un par de ocasiones (*Hist. arian.* 28 y 42) y él mismo se presenta como tal en la carta que escribió a Constancio, que también nos ha llegado en la copia preservada por Atanasio: «Yo confesé a Cristo ya una vez, cuando tu abuelo Maximiano suscitó la persecución. Y si tú me persigues, pronto estoy a padecerlo todo, antes que derramar sangre inocente y ser traidor a la verdad» (*Ibid.* 44; cf. *Soz. HE* 1. 10)². Sabemos, sin embargo, que esta persecu-

² La versión castellana de esta carta puede verse en Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España* I, 2, Madrid 1929, 33-35.

ción apenas tuvo incidencia en la parte occidental del Imperio y que en Hispania fueron pocos los mártires pertenecientes al clero. Extraña por eso que el supuesto martirio de Osio no sea recordado en otras fuentes. Por el contrario, algunas críticas insidiosas de sus enemigos donatistas, de las que hablaremos posteriormente, han hecho pensar a algunos historiadores modernos que el obispo cordobés flaqueó de algún modo y fue por ello condenado en Hispania, siendo posteriormente absuelto por obispos galos, según afirma Parmeniano (en Agustín, *C. Parm.* 1. 4. 7). En tal caso, cabría pensar que algún incidente enfrentó a Osio con los cristianos hispanos durante la persecución de Maximiano o quizá fue él mismo víctima del rigorismo de algunos confesores³. Para Clerq, a quien debemos la mejor biografía de Osio, se trata probablemente de una confusión con su citada claudicación en Sirmio⁴. Con la documentación disponible, es imposible dilucidar la verdad, aunque, en mi opinión, la referencia de Parmeniano y las apostillas de Agustín aluden exclusivamente al comportamiento hostil de Osio con los cismáticos norteafricanos, como veremos más adelante. Por tanto, no hay razón alguna para extrapolar las críticas de Parmeniano a otro contexto ni mucho menos para suponer que Osio y Atanasio mienten cínicamente al ocultar el desfallecimiento del primero ante las persecuciones y convertirlo en un heroico confesor de la fe. En todo caso, ni siquiera sus más acendrados enemigos identificaron jamás a Osio con *lapsi* y *traditores* de la época tetrárquica. No obstante, esta temprana desavenencia nos advierte de un rasgo propio de las fuentes sobre Osio que debe tenerse muy en cuenta al analizar su vida: objeto siempre de valoraciones encontradas por parte de amigos y enemigos irreconciliables, su labor se apreciará tanto más equitativamente cuanto más nos distanciamos de los juicios personales y atendamos más de cerca los intereses políticos o eclesiásticos a los que sirve nuestro obispo.

La asistencia de Osio al concilio de Elvira, celebrado a inicios del siglo IV, apenas finalizada la persecución de Maximiano, podría ser una

³ W. H. C. Frend, *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1952 (1971), esp. 145-6; G. Fernández, «Osio de Córdoba y la persecución tetrárquica», *I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, 3 (1988), 227-234.

⁴ V. C. de Clerq, *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington 1954, 171-173.

prueba complementaria de su correcta actitud en ese difícil trance y de que gozaba entonces del pleno reconocimiento de sus colegas. Pero nada permite asegurar, como quieren sus hagiógrafos modernos, que fuese una de las figuras más prestigiosas reunidas en *Iliberris* o que presidiese las sesiones sinodales —tarea que probablemente recayó en Félix de *Acci*— y menos aún atribuirle la iniciativa de su convocatoria, como sospechaba Dale⁵. Es cierto que muchos temas tratados en Elvira se volverán a plantear en otros concilios donde Osio desempeñó un papel protagonista, pero ello no quiere decir que en todos los casos se hiciera a instancias del obispo cordobés ni que éste gozara ya a inicios del siglo IV de la misma autoridad y prestigio que tendría después. Los concilios de aquellas fechas abordaban problemas que afectaban a las iglesias de casi todo el Imperio, y de ahí que reiteradamente y en los más dispares lugares se aprobaran normas más o menos similares de carácter moral o litúrgico. En el concilio de Sárdica (o Sérđica, actual Sofía)⁶, celebrado el año 343, Osio recuerda (can. 9) que un concilio anterior, al que él asistió, sancionó la obligatoriedad de no faltar a la iglesia más de tres domingos consecutivos. Y lo mismo se acordó en Sárdica a propuesta suya. Pero ni siquiera en este caso podemos asegurar que el concilio anterior al que alude Osio fuese Elvira —aunque sea lo más probable a tenor de que también aquí (can. 21) se reguló esta práctica—⁷, pues para esas fechas ya eran muchos los concilios que había presidido, como nos recuerda su amigo Atanasio, y muchos más aquellos a los que había asistido (tén-gase en cuenta que entonces era normal celebrar dos concilios provinciales al año). Por el contrario, en el concilio de Nicea (325), don-

⁵ A. W. W. Dale, *The Synod of Elvira and christian life in the fourth century*, Londres 1882, 47. La presidencia del concilio se la atribuyó P. B. Gams (*Kirchengeschichte von Spanien*, Regensburg 1862-79, vol. II. 1, p. 3) mientras que, más comedido, nuestro excelente historiador eclesiástico Z. García Villada (*op. cit.*, I, 2, p. 15) sólo aseguraba que «debió de tomar parte activísima en él». Sobre los problemas que rodean la fecha de celebración del concilio de Elvira, su presidencia y los principales temas tratados, cf. J. Gaudemet, «Le Concile de Elvire», en *Dict. Hist. Geogr. Eccl.* 15, cols 317-348 y M. Sotomayor, *Historia de la Iglesia en España I*, Madrid 1979, 81 ss.

⁶ Según C. H. Turner (*Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, Oxford 1930, Tomo I, fasc. 2, parte 3, p. 533) y Clerq (*op. cit.*, 46, n. 25), la grafía correcta es *Serdica*. Aquí seguiremos, no obstante, la designación tradicional de Sárdica, como homenaje a nuestro maestro Manuel Sotomayor, que la prefiere sobre la primera.

⁷ Sobre la posible influencia de la legislación ilyberitana en otros concilios y constituciones eclesiásticas, cf. Clerq, *op. cit.*, 86 ss. y 104, y Gaudemet, *op. cit.*, 339-340.

de nuestro obispo jugó un papel tan destacado, se acordaron medidas sobre continencia sacerdotal totalmente opuestas a las aprobadas en Elvira⁸: huelga subrayar que tampoco en este caso podemos deducir que Osio impuso su criterio en un sínodo y fue derrotado en otro, pues las culturas religiosas del cristianismo eran tan variadas como el propio Imperio y en absoluto era sorprendente que las comunidades cristianas discreparan en aspectos importantes del ritual, de la disciplina e incluso de la doctrina. El dogma férreo que a partir de ahora se irá imponiendo a todos y la uniformidad y unitarismo disciplinario y litúrgico, no debe hacernos olvidar la variedad que definía el cristianismo de los primeros siglos y su concepción más democrática e integradora sobre la unidad de la Iglesia.

En relación con Osio, el concilio de Elvira nos interesa porque probablemente fue el primer evento importante en el que él participó como obispo de Córdoba, y sus actas, las más antiguas que se han conservado, ofrecen una fiel instantánea de los problemas que más preocupaban a los cristianos de Hispania en los albores del siglo IV. Los cánones no especifican a instancias de quién se sometieron a discusión los diversos temas tratados, pero la unanimidad de su aprobación y el hecho de que muchas de sus normas se mantuviesen vigentes con posterioridad, nos permite deducir que no sólo reflejaban el sentir de Osio sino las creencias y prácticas de la mayoría de las iglesias hispanas de la época. Por esta razón, aunque no nos detendremos a analizar pormenorizadamente estos acuerdos iliberritanos, de tan variada naturaleza y alcance, sí hemos de precisar algunos aspectos que pueden servir para ilustrar, por una parte, la mentalidad con que se abordaron entonces los temas de trascendencia social y, por otra, la dimensión secular que los padres sinodales concedían a la autoridad episcopal.

Destaquemos, en primer lugar, que muchos cristianos y miembros del clero, en particular los obispos, pertenecían a las clases superiores de la

⁸ El canon 33 de Elvira prohíbe a todos los clérigos consagrados al ministerio (*positus in ministerio*) tener relaciones sexuales con sus esposas y procrear hijos, siendo excluido del clericaliato quien incumpliese esta norma. Según informa el historiador eclesiástico Sócrates (*HE*, 1, 11), en Nicea también se propuso que los clérigos casados no hiciesen vida marital, pero el obispo Pafnucio, prelado virtuoso y célibe, al que le sacaron un ojo durante las persecuciones, se opuso radicalmente alegando que el matrimonio era casto, que era peligroso imponer tanta continencia y que bastaba con la vieja norma de que los clérigos solteros no se casaran: su propuesta fue aceptada por el sínodo (cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969, 65-66).

sociedad bética y parecen más preocupados por sus bienes materiales que por el bienestar espiritual de su grey. El can. 19, por ejemplo, estipula que los clérigos no se dediquen a los negocios, salvo en su provincia o, si es para su propio sustento, por intermedio de un hijo, liberto, empleado o amigo. Como puede verse, se trata de una disposición de compromiso, por cuanto prohíbe solamente el comercio a gran distancia y ni siquiera llega a condenarlo ni a fijar penitencia en caso de infracción. Más contundentes se mostraron los padres sinodales con los préstamos usurarios, práctica reiteradamente condenada en la literatura y en los concilios cristianos, como vemos en el can. 20 de Elvira (donde se penaliza con la degradación y excomunión) y en otros concilios en los que participó Osio, entre ellos el de Nicea (can. 17)⁹. Entre los cristianos, además de comerciantes y prestamistas, hay terratenientes, dueños de esclavos y matronas (cán. 40, 41, 49, 57, 80). Y lo más llamativo es que son precisamente estos sectores sociales los que merecen más atención por parte del concilio, pues se les supone en vías de cristianización, en contraste con esclavos y colonos a los que se consideran vinculados a los cultos idolátricos (can. 5 y 41)¹⁰.

La amplia difusión del cristianismo entre las clases más acomodadas explica que algunos fieles ocupen magistraturas municipales, en concreto el duunvirato (can. 56), cargo que implicaba la organización y participación, normalmente como presidente, en diversas ceremonias paganas así como la detención, juicio y tortura de delincuentes. Aunque este cargo pudiera ser a veces obligatorio, es obvio que el concilio adopta una posición extremadamente tolerante, pues el citado canon no sanciona a estos magistrados y se limita a excluirlos de la iglesia durante el año de su mandato. Más sorprendente es aún que se admitan a personas que habían sido sacerdotes (can. 55) y flámines (can. 2-4), títulos que parecen conservar tras el bautismo, si bien estaban obligados a no sacrificar ni lle-

⁹ E. J. Jonkers, «Quelques remarques sur les Pères de l'Eglise, les Conciles et les Constitutions des Empereurs Chrétiens, en leurs rapports réciproques, comme sources pour l'histoire du Bas-Empire», *RIDA* 2 (1949) 493-509, esp. 500 ss. L. Cracco Ruggini, *Economia e società nell'Italia annonaria: rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d. Cr.* Milán 1961, 190-202; R. Bianchi «In tema d'usura. Canoni conciliari e legislazione imperiale del IV secolo», *Athenaeum* 61 (1983), 321-342 y *Athenaeum* 62 (1984), 136-153.

¹⁰ Sólo un canon, el 80, se refiere a los libertos cristianos, pero lo hace para prohibir su promoción a la clericatura en tanto vivan sus patronos.

var coronas. Tan extraordinaria concesión podría explicarse porque este puesto era a menudo una distinción prestigiosa y hereditaria, de modo que el concilio optó por tolerar el honor nominal siempre que se renunciara a sus obligaciones religiosas. En todo caso, era una prueba más de la connivencia ideológica del cristianismo bético con las instituciones imperiales y sus clases dominantes¹¹.

Los cristianos de Elvira no sólo aceptan las estructuras sociales y políticas del Imperio y se muestran permisivos con algunas formas religiosas del paganismo. Los propios obispos se presentan como una clase superior que monopoliza las funciones litúrgicas, regula la disciplina eclesiástica y dicta pautas de conducta que afectan a la vida religiosa, familiar, sexual, económica y política. El protagonismo originario de los fieles en las primeras comunidades ha desaparecido casi por completo. De ahí el control cada vez más estrecho y selectivo de quienes accedían al clero o se promocionaban en su jerarquía, y el interés por delimitar el ámbito territorial (normalmente urbano) de sus competencias, evitando así conflictos internos. El concilio de Elvira ofrece testimonios elocuentes a este respecto, dado el número y la importancia de los cánones consagrados a definir la autoridad y las funciones jerárquicas del clero, plenamente consciente de que éste cumplía *de facto* tareas parangonables a las de los magistrados municipales¹².

Siendo esto tan importante para el posterior desarrollo del cristianismo y de sus relaciones con el Estado, es de todo punto inaceptable la tesis de Dale, por otra parte tan ingeniosa, sobre las intenciones de Osio en el concilio de Elvira y la trascendencia de éste como alternativa político-religiosa a un Imperio moribundo. Empapado en los principios nacionalistas de la historiografía tardorromántica de finales del siglo XIX, este autor cree ver en el sínodo iliberritano una temprana manifestación del

¹¹ L. Duchesne, «Le Concile d'Elvire et les flamines chrétiens», en *Mélanges Renier*, 1887, 159-74; Dale, *op. cit.* 223 ss. Según este autor (*Ibid.* 243 ss.) el flamen presidía en ocasiones sacrificio humanos, hipótesis insostenible documentalmente en este caso, pero más verosímil de lo que permite imaginar nuestra arraigada idealización del mundo clásico.

¹² Para un análisis más detenido de estos aspectos, cf. J. Fernández Ubiña, «Ritual y autoridad en el concilio de Elvira», en *Memoriam J. Cabrera Moreno*, Granada 1993, 345-69; ídem, «El obispo y la ciudad. Aspectos seculares del poder episcopal en Osio de Córdoba», en *La Bética en su problemática histórica. La ciudad*, Granada (en prensa).

imperialismo español, a la sazón liderado por Osio de Córdoba. Germinaba así, aunque todavía en el estrecho marco hispano, lo que pronto será la Gran Iglesia católica: un poder terrenal cada vez más consciente de su fuerza y de su capacidad de aglutinación social frente a un Imperio pagano en irreversible decadencia¹³. Ni fue tan trascendente este concilio ni pudo Osio pergeñar tan ingente tarea para una religión que ni siquiera gozaba de reconocimiento oficial. En la vida del obispo cordobés, Elvira sólo nos puede servir para vislumbrar una fiel panorámica de las ideas y de las preocupaciones que entonces interesaban al cristianismo hispano y al propio Osio. Pero, con toda probabilidad, en esas fechas él no podía imaginar que la trepidante evolución de los acontecimientos políticos llevaría a la Iglesia de la persecución al poder y lo convertiría a él mismo en una figura señera de la política religiosa imperial.

2. OBISPOS, CONSEJEROS Y CORTESANOS

Los inicios del conflicto donatista, donde se hará ya manifiesto el interés de Constantino por el bienestar de los clérigos cristianos y por el mantenimiento de la unidad eclesiástica, serán también la primera ocasión en que Osio aparece mencionado en documentos oficiales asociado al emperador: Eusebio de Cesarea (*HE*, X, 6) nos ha conservado la carta dirigida por Constantino al obispo Ceciliano de Cartago, probablemente a principios del año 313¹⁴, en la que le informa del envío de un donativo de 3000 *folles* para los «ministros de la legítima y santísima religión católica» de África, Numidia y Mauritania. El emperador le hace saber que el dinero debía repartirse de acuerdo con el documento elaborado por Osio, y si faltase algo —sigue escribiendo Constantino— «deberás pedir sin reparo a Heráclides, el procurador de nuestros bienes, lo que sepas que es necesario, ya que, hallándose aquí presente, le di órdenes para que

¹³ Dale, *op. cit.* p. X y 46 ss. Las tesis de Dale fueron duramente criticadas por L. Duchesne (*Bulletin Critique* 4, 1883, 305-8), pero acogidas favorablemente por la historiografía protestante y en especial por A. von Harnack (*Theologische Literaturzeitung* 7, 1882, 565 ff.). Cf. además A. Díaz Toledo, *El concilio de Elvira. Historia, ciencia e ideología*, Tesis doctoral mecanografiada. Granada 1979, 62 ss. y J. Fernández Ubiña, «Le Concile d'Elvire et l'Esprit du paganisme», *Dialogues d'Histoire Ancienne* 19, 1 (1993) 309-318.

¹⁴ Sobre los intentos de precisar aún más la fecha, cf. Clercq, *op. cit.* 150.

se preocupase de pagarte sin la menor vacilación...». Concedor de la división que sufre la Iglesia en África, el emperador le dice seguidamente a Ceciliano que, si los disidentes planteasen algún problema, acuda enseguida al vicario Patricio y al procónsul Anulino, «para que ellos, como les mandé cuando estaban presentes, los conviertan al buen camino». La referencia a Osio hace pensar que éste era ya el consejero imperial para asuntos religiosos¹⁵, aunque tal función debe entenderse en su propio marco histórico, es decir, teniendo en cuenta que en esas fechas difícilmente podríamos hablar de consejeros imperiales a la manera de las modernas monarquías europeas y, sobre todo, que los «asuntos religiosos» forman parte inextricable de la política *tout court* de Roma, como se constata en el hecho de que esta misma misiva interese no sólo al clero sino también a los más altos magistrados imperiales de África¹⁶. En todo caso, los contenidos de la misma hacen pensar que clérigos cortesanos, quizá el propio Osio, serían los instigadores de las medidas adoptadas en el llamado «edicto de Milán» y de disposiciones similares que contemplaban la restitución a la Iglesia de los bienes confiscados durante los años de persecución, el incremento de su patrimonio mediante donaciones diversas y la concesión de inmunidades a sus sacerdotes (Lact., *De mort. pers.* 48; Eusebio, HE, X 5, 9-17 y 7).

¹⁵ Frend, *The Donatist Church*, 145, n. 5. Otras referencias y estado de la cuestión en Clerq, 149-155. Si se acepta la identificación del «egipcio venido de España», al que Zósimo (2. 29. 5) atribuye la conversión de Constantino, con Osio, la influencia inicial de éste sobre el emperador se habría realizado por intermedio de algunas mujeres de la corte. Pero es más probable que fuera invitado por Constantino, como podría deducirse del can. 5 de Sárdica.

¹⁶ Desde luego, están fuera de lugar calificativos como «director de conciencia» o «primer cardenal-secretario de Estado», para definir el papel de Osio en la corte constantiniana. En lo que conozco, fue Duchesne el primero que asimiló su función eclesiástica a la de los «consejeros íntimos del príncipe» (L. Duchesne, *Los seis primeros siglos de la Iglesia (Historia crítica)*, Barcelona 1911, vol. II, 48). Sobre este particular, cf. Clerq, 148-9. En un breve artículo, que apenas esboza la trascendencia histórica de esa temática, E. D. Hunt («Did Constantius II have 'Court Bishops'», *Studia Patristica* 19 (1989), 86-90) llega a la conclusión de que no puede hablarse de «obispos cortesanos» en esta época —con la discutible excepción de Teófilo «el Indio» (cf. Filostorgio, HE, III, 4, 6)— porque todos los clérigos que rodean a los emperadores en sus diversas Capitales y Cortes palaciegas estaban formalmente adscritos a alguna cátedra diocesana. Los argumentos de Hunt, que no menciona el caso de Osio, son, a mi juicio, poco convincentes y en modo alguno impiden hablar de «obispos cortesanos» que, además, según él mismo subraya, sellaban entre sí estrechas alianzas y actuaban como grupos facciosos de presión.

Pero lo que realmente importa en estos años es la responsabilidad asumida por el obispo cordobés en la represión imperial de los donatistas. Y no sólo por la gravedad de los acontecimientos (fueron exiliados, torturados y ejecutados numerosos cismáticos y sus propiedades confiscadas) sino también porque en ellos podrían encontrarse algunas pistas de su identificación y compromiso con la política general de Constantino, en la que tan destacado lugar ocuparán los asuntos religiosos. Como es sabido, la precipitada elección popular de Ceciliano como obispo de Cartago el año 311¹⁷ y su ordenación por sólo tres obispos de la vecindad (la tradición exigía al menos doce), entre ellos Félix de *Atungi*, al que se acusaba de *traditor*, no fue aceptada por numerosos obispos y fieles que, reunidos en concilio al año siguiente, eligieron a Mayorino¹⁸ y, muerto éste poco después, a Donato, quien daría nombre al movimiento cismático norteafricano¹⁹. Los seguidores de éste, de tendencia ortodoxa

¹⁷ La cronología de los orígenes del cisma donatista es muy imprecisa y ocasionalmente contradictoria, pero afecta poco a lo esencial de nuestro estudio. Las fuentes sobre este período pueden verse en el apéndice I de M. Labrousse a su edición de Optato (*Traité contre les donatistes*, 2 vols. Paris 1995-96, vol. I, pp. 306-307). Cf. además su esquema de las pp. 69-70 y los estudios monográficos de T. D. Barnes, «The Beginnings of Donatism», *JThS* 26 (1975) 13-22; W. H. C. Frend, «When did the the Donatist Schism begin?», *JTS* 28 (1977) 104-109; S. Lancel, «Le débuts du donatisme, la date du Protocole de Cirta et l'élection épiscopale de Silvanus», *Revue des Études Augustiniennes* 25 (1979), 217-229, y K. M. Girardet, «Die Petition der Donatisten an Kaiser Konstantin (Frühjahr 313) – historische Voraussetzungen und Folgen», *Chiron* 19 (1989), 185-206.

¹⁸ Según Optato (I, 18-19), en el nombramiento de Mayorino se confabularon tres tipos de descontentos, a los que llega a tildar de bandidos (*latrones*: I, 19, 3): 1) los *seniores laici*, que no querían devolver los bienes eclesiásticos que previamente les había confiado el anterior obispo cartaginés, Mensurino, muerto durante la persecución tetrárquica; 2) un par de obispos resentidos por ver frustradas sus aspiraciones a ocupar la cátedra de Cartago y, en fin, 3) la supersticiosa y rica Lucilla, una mujer que odiaba a Ceciliano porque éste, siendo diácono, le reprochaba su desmedido culto a supuestas reliquias de santos. Con estos apoyos, unos 70 obispos, en su mayoría de Numidia, eligieron a Mayorino, entonces lector y servidor de Lucilla. Optato minusvalora las acusaciones de *traditio* afirmando que nadie debe avergonzarse de ella, pues durante la persecución, salvo contadas excepciones (de católicos, por supuesto), todo el mundo cometió esa falta: el pecado realmente grave era, según él, el cisma provocado por los donatistas (I, 20). De igual parecer era Agustín (*C. Gaud.* I, 37, 48).

¹⁹ Obispo intachable y elocuente, Donato ejerció el episcopado en Cartago durante más de 40 años, hasta su muerte en 355 (*Jer. De vir. ill.* 93). Agustín lo considera una perla desprendida del manto de la madre iglesia (F. Martroye, «Une tentative de révolution sociale en Afrique. Donatistes et circoncensions», *Rev. des Quest. Hist.* 76 (1904), 353-416, 388). Optato lo describe, en cambio, como un personaje orgulloso y violento, al que llama despectivamente «príncipe de Tiro» (III. 3).

pero más rigorista que los católicos, nombraron sus propios obispos en la mayoría de las ciudades norteafricanas.

Este conflicto eclesiástico coincide, pues, con la época en que Constantino vence a Majencio (312), restituye las propiedades a la Iglesia y otorga importantes privilegios a su clero. Eusebio nos ha conservado dos cartas del emperador a Anulino, gobernador de África, en las que se materializa esta política: en la primera (HE, X, 5, 15-17) ordena la restitución de los bienes confiscados durante la persecución tetrárquica²⁰, mientras que en la segunda, fechada pocos meses después (HE, X, 7), concede la exención de tareas públicas exclusivamente a los clérigos seguidores de Ceciliano²¹. El emperador justifica muy bien las razones que le mueven a conceder tales privilegios (los beneficios públicos que ello reportará al pueblo y al Estado romano), pero no así la exclusión del clero no cecilianista, es decir, de los donatistas. Posiblemente porque ellos tampoco entendían esta exclusión y porque, además, debían considerar que los excluidos deberían ser los partidarios de Ceciliano, el 15 de abril del 313 los donatistas hicieron llegar al emperador, vía Anulino, un *libellus* contra el obispo Ceciliano (Agustín, *Ep.* 88, 1-2; 93, 4, 13; *C. Cresc.* III, 61, 67) y la petición de que la disputa eclesiástica en torno a la cátedra de Cartago fuera resuelta por obispos galos (Optato, 1. 22), obispos de los que cabía esperar un juicio ecuánime pues ellos no habían padecido ninguna persecución (gracias a la tolerancia de Constantio Cloro, padre de Constantino) y, en consecuencia, tampoco sufrieron las divisiones posteriores de la Iglesia respecto al castigo que debía imponerse a los *lapsi*²². Fuera o no aconsejado por Osio, como creen la mayoría de los historiadores modernos, Constantino aceptó la sugerencia y ordenó que ambas partes, representadas por diez obispos cada una, comparecieran en Roma ante un tribunal constituido por tres obispos galos y presidido por el papa Milcíades (Eusebio, HE, 10, 5). Hasta aquí, la intervención del

²⁰ Según N. H. Baynes (*Constantine the Great and the Christian Church*, Londres 1931, 68-69), este decreto epistolar podría fecharse en enero o febrero del 313.

²¹ Esta exención fue luego ratificada en diversas constituciones imperiales, especialmente *CTh* 16, 2, y 1 (21 y 31 de octubre del 313). Sobre la cronología y contenido de estas leyes, cf. T. G. Elliot, «The Tax Exemptions Granted to Clerics by Constantine and Constantius II», *Foenix*, 32 (1978), 326-336.

²² Esta apelación al poder civil se la reprocharían con frecuencia los católicos en los años siguientes: Optato, 1. 22; II, 16; *Ag. Ep.* 88. 1; *C. Cresc.*, III, 71; *C. Parm.* I, 5, 10; I, 6, 11; I, 10, 16; *C. Petil.* II, 92, 203 y 205.

emperador es muy similar a la seguida años atrás por Aureliano, cuando Pablo de Samosata, condenado como hereje por el concilio de Antioquía (268/9), se negó a entregar el edificio de la iglesia: el emperador «ordenó que la casa se otorgase a aquellos con quienes estuvieran en correspondencia epistolar los obispos de la doctrina de Italia y de la ciudad de Roma» (Eusebio, HE, 7. 30). La diferencia esencial consiste en que Constantino había mostrado ya su favoritismo hacia una de las partes (Ceciliano y sus seguidores) y ahora, además, él mismo designa los 4 jueces que verán el caso (a los que Milciades sumará otros 15, todos ellos obispos italianos).

La constitución de este tribunal (19 miembros en total) dejaba prácticamente decidida la suerte de los donatistas: en primer lugar, porque nadie podía esperar que un tribunal establecido por el emperador fallase en contra de su política favorable a los cecilianistas; y en segundo lugar, porque el propio papa Milciades había recibido a éstos en comunión²³, y su criterio quedaba abrumadoramente reforzado con la designación de los otros 15 jueces. El tribunal se reunió en el palacio de Fausta, esposa del emperador, en Letrán, extendiéndose sus deliberaciones desde el 30 de septiembre al 2 de octubre del 313 (Optato, I 23-25). Como era previsible, en su resolución final encontraba inocente a Ceciliano, condenaba a Donato y ofrecía un arreglo amigable a sus partidarios, a los que se daba cartas de comunión y se reconocía el rango de obispo a los consagrados por Mayorino (Agustín, *Ep.* 43. 7 y 16). Descontentos con este fallo (que ignoró la acusación de *traditor* formulada contra Felix de *Aptungi*), los donatistas tildan también a Milciades de *traditor* (Agustín, *C. Parm.* I, 5, 10), contraponen a este veredicto la condena de Ceciliano en el concilio de Cartago (donde se reunieron 70 obispos) y logran que el emperador convoque un sínodo en Arlés (agosto del 314), donde se abordaría nuevamente la problemática norteafricana, y ordenase una investigación sobre la conducta de Félix²⁴. Quizá por sus medidas moderadas y en cier-

²³ Así parece deducirse de algunas referencias de Agustín (*Ep.* 43, 3, 8 y 7, 19). Cf. C. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Roma 1976, I, 159-160.

²⁴ Según Optato (I, 23 y 25), Constantino recibió todas estas apelaciones a la jurisdicción civil, es decir, a su persona, con indisimulado enojo, tachando a los donatistas de comportarse en esto como los paganos.

²⁵ Este concilio parece ser desconocido para Optato, y Agustín sólo supo de él el año 398 (*C. Parm.* I, 6, 11); esta circunstancia no es ajena al embrollo cronológico en que a veces incurrían ambos al tratar los orígenes del movimiento donatista.

to modo conciliadoras, el concilio de Arlés apenas tuvo incidencia en el desarrollo posterior del conflicto donatista y pronto cayó en el olvido²⁵. A tenor de la carta sinodal al papa Silvestre (sucesor de Milcíades, muerto a principios del 314) y del can. 8, se acordó prohibir la reiteración del bautismo a los herejes (como solían hacer los donatistas), pero esta prohibición quedaba limitada a los herejes concedores del Símbolo, permitiéndose por tanto rebautizar a quienes lo ignorasen o no proclamasen la Trinidad. En este mismo espíritu conciliador, el can. 13 sancionó la deposición de los *traditores* cuando su falta fuese oficialmente probada, aunque se reconoce la validez de sus ordenaciones. La importancia del concilio de Arlés es, en cambio, mayor en el marco de la historia institucional de la Iglesia y de sus relaciones con el Estado: convocado y sufragado por los poderes públicos²⁶, es el primer concilio que cabe calificar de «imperial» (algo usual de ahora en adelante), pues se constituyó como una instancia jurisdiccional compuesta de jueces designados por el emperador (*iudices dati* de una *cognitio* imperial), actuando de hecho los obispos como asesores²⁷. Ninguna de las partes parecía entonces preocuparse, acaso ni siquiera percatarse, de la trascendencia que había de tener tan decisiva intromisión del poder civil en los asuntos internos de la Iglesia, asumiendo en consecuencia ésta una actitud de subordinación al Estado enteramente equiparable a la de la religión clásica. De hecho, ni siquiera podemos asegurar que la convocatoria se hiciese con el beneplácito o conocimiento de Osio ni de ninguna otra autoridad eclesiástica. El obispo cordobés no asistió, quizá por encontrarse entonces entre los clé-

²⁶ Cf. a este respecto la carta de convocatoria dirigida a Crestus, obispo de Siracusa, conservada en Eusebio, *HE*, 10. 5, 21-24. El emperador muestra en ella su deseo de que se recupere la concordia y autoriza al prelado a llevar con él dos obispos de rango inferior elegidos a su antojo así como tres servidores, a todos los cuales se les autoriza el uso de la posta imperial.

²⁷ *Conciles Gaulois du IVe siècle*, Texto latino de la edición de C. Munier. Introducción, traducción y notas de J. Gaudemet, Paris 1977 (*SCh* 241). Al concilio asistieron representantes de 46 sedes. De Hispania: Liberio, obispo de Mérida (que ya estuvo en Elvira), y sendos sacerdotes de Urso, Baza, Baetica, Zaragoza y Tarragona. Cf. Pietri, *op. cit.* I, 160-166.

²⁸ Eusebio, *VC*, 2. 4; De Clerq, 170-171. Para otros casos de obispos que, a modo de consejeros o capellanes castrenses, acompañan al emperador en sus campañas militares, cf. Hunt, *op. cit.* 89; A. H. M. Jones, «Military Chaplains in the Roman Army», *HThR* 46 (1953), 239-40 y R. Storch, «The Eusebian Constantine», *Church History* 40 (1971), 150.

rigos que solían acompañar a Constantino en sus expediciones militares, en esta ocasión contra Licinio²⁸.

La investigación sobre Félix de *Aptungi*, segunda petición de los donatistas a Constantino, fue llevada a cabo por magistrados africanos y dirigida por el procónsul Eliano ante la ausencia por enfermedad del vicario Vero (Ag. *Ep.* 88. 4; 141, 11): en las conclusiones a que se llega el 15 de febrero del 315²⁹, se declara inocente a Félix del cargo de haber quemado, destruido o entregado libros sagrados, pues se encontraba ausente en esas fechas, y se acusa, en cambio, de difamación y uso de documentos falsos al principal testigo, Ingencio. Los donatistas rechazaron nuevamente este procedimiento alegando, como harían un siglo después en la conferencia de Cartago del 411, que un procónsul no estaba legitimado para juzgar y absolver a un obispo. Esta vez Constantino hubo de intervenir no sólo para atender la apelación de los donatistas (Ag. *Ep.* 43, 20) sino también porque la acusación de difamación sólo podía resolverse por la jurisdicción civil, es decir, por un tribunal imperial sin participación de clérigos, lo cual permitió además al emperador poner punto final a la querrela religiosa con una resolución de naturaleza política y judicial: en carta a Eumelio³⁰, vicario de África (10 de noviembre del 316), confirmó en la silla episcopal a Ceciliano y poco después, al no acatarse pacíficamente su decisión, ratificó las condenas anteriores contra Donato, confiscó los bienes e iglesias de sus partidarios y los mandó al exilio. La resistencia donatista a estas medidas, en especial a la entrega de las iglesias, fue aplastada sangrientamente por el ejército, que co-

²⁹ *Acta Purgationis Felicis episcopi Autumnitani* (este documento se recoge como apéndice en Optato, CSEL 26, pp. 198-204). Sobre las actas del proceso de Félix, cf. Cl. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, I, Paris 1979, 338-343. Cf. otros pormenores en F. Martroye, *op. cit.* 372-6. Aunque algunos historiadores la han fechado en el 314, Frensd sitúa la investigación de Félix después de Arlés, en febrero del 315 (W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Londres 1985, 491). Esta datación, seguida también por J.-P. Brisson (*Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958, 248), da cierta coherencia a la profusa serie de apelaciones y juicios que jalonan los inicios del cisma donatista.

³⁰ Esta carta fue leída en la Conferencia del 411 (III, 456, 460, 494, 515-535; Ag. *Brev. conl.* III 37, 38, 41). Cf. Ag. *C. Cresc.* III, 16, 67, 82; *Ad don.* 19, 33, 56; *De unit. eccl.* 46; *Epp.* 43, 2; 53, 5; 76, 2; 89, 3; 105, 8.

³¹ Agustín, *Ep.* 88, 3; 105, 9; *C. Petil.* II, 205; *C. Cresc.* III, 71, 82; *Ad donat.* XXXIII, 56. Cf. J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme I. Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Berlín, 1987, 198, n. 11. *Sermo de passione ss. Donati et Advocati* (PL 8. 752-758). Cf. *CTh* 16, 6, 2 (año 377). Optato desconoce, o calla, esta sentencia final de Constantino.

metió graves abusos contra los obispos, las vírgenes y los fieles donatistas³¹. Ningún argumento religioso podía justificar tan desproporcionada actuación del poder político en el ámbito eclesiástico: el propio Agustín (*Ep.* 43. 20) dice que el emperador pidió enseguida perdón a los obispos... Pero no por ello quedó sofocado el cisma sino que se acentuó bajo la guía de Donato y de sus sucesores. El año 321, Constantino promulgaría un decreto de tolerancia con el que pretendía asegurarse la paz en Occidente durante su guerra contra Licinio (Agustín, *Ep.* 105. 2. 9; 141. 9). Los donatistas, que constituían la inmensa mayoría de la Iglesia africana (Optato, III y VII; *Ag. C. Parm.* I. 5), recobraron nuevos bríos, aunque nunca lograron sobrepasar el ámbito local y dar así a su movimiento un carácter de catolicidad: esta limitación apenas quedaba paliada por la presencia de obispos y fieles en lugares como Hispania o Roma donde vivían colonias de africanos que seguían de manera muy discreta su fe. En su carta del año 324 a Alejandro y Arrio (Eusebio, *VC*, 2, 66-68), Constantino expresa su preocupación por las discordias africanas y muestra su intención, no realizada, de enviar algunos obispos orientales a África para restaurar la paz eclesiástica.

No sabemos el papel jugado por Osio en estos acontecimientos, aunque pudo ser importante a tenor del odio que los donatistas albergarían siempre contra el obispo cordobés, al que culpaban de la cruel represión constantiniana de los años 316 y 317. Parmeniano, sucesor de Donato en la silla episcopal de Cartago, afirmaba que su responsabilidad superaba a la de los concilios de Roma y Arlés e incluso a la de Constantino (pues suponía al emperador engañado por su camarilla de asesores), y lo culpa además de haber influido sobre numerosos obispos hispanos, galos e italianos para que negaran la comunión a los donatistas³². Como ya hemos señalado, éstos estaban convencidos de que, por tan insidioso comportamiento, Osio fue juzgado y condenado en Hispania, siendo posterior-

³² Agustín, *C. Parm.* I. 8. 13. Sobre la actividad antidonatista de Osio en las provincias y ante el emperador (*Ag. Ibid.* 1. 2. 2; 1. 4. 6; 1. 5. 10; 1. 6. 11; 1. 8. 13; *C. Cresc.* 3. 61. 67). Osio no fue, sin embargo, el principal blanco de la propaganda rigorista: recordemos a título de ejemplo, que la *Pasión de los mártires de Abitanae*, escrita por un donatista, responsabiliza a Mensurino y Ceciliano de provocar la muerte por inanición de los fieles donatistas encarcelados durante la persecución tetrárquica (cf. H. Delehay, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruselas 1921, 114 ss. Ídem, «Contributions récentes à l'hagiographie de Rome et d'Afrique», *Analecta Bollandiana* 54 (1936), 265-315, esp. 293 ss.).

mente absuelto por obispos galos. Esta noticia merece credibilidad para algunos historiadores, pues también la transmite Parmeniano, al que se supone buen conocedor de los asuntos de Hispania por haber vivido exiliado en ella (o en las Galias, de donde quizá fuese originario) hasta el año 362. Las apostillas exculpatorias de Agustín ratifican, en efecto, la veracidad de estas acusaciones, aunque nunca se precisen los pormenores de su actuación: «Lo más verosímil —si es que Osio fue condenado por los españoles y absuelto por los galos— es lo siguiente: puede muy bien suceder que los españoles, equivocados por un sinnúmero de acusaciones que venían de todas partes, en un ataque perfectamente tramado por la mentira, dieron sentencia condenatoria contra el inocente; luego, ante la comprobación de su inocencia por sus colegas galos, se pusieron de acuerdo en anular la condena movidos por la paz y humildad cristianas...» (Ag. *C. Parm.* 1.4.7.-Traducción de M. Fuentes y S. Santamarita)³³. Referencias como éstas o las del *Libellus Precum*, que veremos más adelante, parecen confirmar que el obispo cordobés, tanto en vida como tras su muerte, fue menos apreciado y honrado en su tierra que fuera de ella. Incluso en África, como acabamos de ver, el propio Agustín salió en su defensa, refutó las acusaciones de Parmeniano y aseguró además que gracias a la intervención de Osio las penas contra los cismáticos fueron menos severas de lo que en principio cabía esperar (*C. Parm.* 1.8.13).

Aunque el conflicto donatista se desarrolla externamente con un exquisito respeto a la legalidad y por cauces estrictamente jurídicos³⁴, sus motivaciones sociales son de tan profundo calado que en modo alguno pueden reducirse a meras peculiaridades culturales de la zona: el supuesto ardor del temperamento africano, el arraigo de prácticas religiosas bereberes o la influencia de la teología de Cipriano, en especial sus concepciones acerca de la Iglesia y el martirio. Baste recordar que, en su polémica contra los cismáticos, los católicos mezclaban con extraordinaria facilidad las acusaciones de orden religioso con otras no menos graves de carácter social y político: agitación popular, insumisión al emperador, complicidad con rebeldes como Gildon... Por contra, los dona-

³³ La carta de Parmeniano a Ticonio (ca. 378) sólo nos ha llegado en la refutación de Agustín (*Contra epistulam Parmeniani libri tres*). Todo el dossier antidonatista de Agustín puede verse ahora en los vols. 498, 507 y 541 de la editorial BAC, donde se reproduce el texto del CSEL acompañado de una impecable traducción al castellano.

³⁴ Así lo vio ya F. Martroye, «La répression du donatisme et la politique religieuse de Constantin et de ses successeurs en Afrique», *Mem. Soc. ant. Fr.* 73 (1914), 23-114.

tistas veían en la intervención imperial la causa principal del conflicto y de la violencia que sufrían las iglesias norteafricanas (Brisson, 244-6). Es cierto, como argumentaban los católicos, que esta intervención de los poderes seculares se hizo inicialmente a petición de los cismáticos, pero lo que intriga realmente al historiador moderno es el interés que mostró Constantino en esta querrela provincial y, sobre todo, su temprana decisión de apoyar a una facción, la cecilianista, que fue siempre manifiestamente minoritaria y careció en todo momento del apoyo popular del que contaron sus contrincantes. De hecho, es obvio que éstos apelaron al emperador precisamente porque fueron marginados con respecto a los católicos y creyeron que, una vez informado de las irregularidades con que fue ordenado Ceciliano y de que ellos constituían la verdadera Iglesia africana, Constantino rectificaría su política religiosa y los beneficiaría con sus privilegios y prebendas. Es tentador pensar que si esta rectificación se hubiese producido, el conflicto no habría estallado y la Iglesia se habría ahorrado numerosos sufrimientos y desgarramientos internos. Pero esta hipótesis, a más de inútil, es inimaginable. Porque la decisión constantiniana de beneficiar al partido de Ceciliano no obedecía a razones de coyuntura o a una deficiente información sobre el mapa religioso de África y en especial de Cartago. De hecho, las siguientes intervenciones imperiales, de carácter aparentemente legal, iban orientadas a sancionar precisamente lo contrario de lo que pedían los donatistas: que los católicos actuaron correctamente y que los disidentes eran «cismáticos». Nada, pues, más lógico que los donatistas, profundamente decepcionados con las decisiones imperiales, llegaran pronto a la convicción de que nada había cambiado con los emperadores cristianos y que la Iglesia auténtica seguía siendo la Iglesia de los santos y de los mártires, inevitablemente enfrentada al poder diabólico que regía el Imperio romano.

Por otra parte, la intervención de Constantino no estaba exenta de elementos extrajurídicos, como lo prueba el hecho mismo de que él designara a los obispos-jueces y patrocinara las reuniones sinodales. En última instancia, su política sólo se entiende en el contexto de su problemática conversión, es decir, de su concepción del cristianismo como elemento aglutinador y sostén del Imperio³⁵. Tras la dislocación sufrida con el sistema tetrárquico y las consiguientes luchas civiles, el catolicismo

³⁵ A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, Paris 1932, 61 ss.

ofrecía una perspectiva de universalidad y unidad muy apreciada por el príncipe y muy de acuerdo con sus proyectos reunificadores. Él mismo lo afirma con nitidez en el discurso inaugural del concilio de Nicea (Eusebio, VC, 3, 12) así como en el inicio de la carta que dirigió poco antes a Alejandro y Arrio, los dos grandes adversarios del momento: «Me propuse, en primer lugar, hacer converger en una sola pauta de comportamiento las opiniones que todos los pueblos sustentan sobre la divinidad; en segundo lugar, restaurar y reconstruir el cuerpo común de la población, que se hallaba como aquejado de una grave herida. Al apuntar a estos dos blancos, atendía al primero con el ojo secreto de la reflexión, e intenté enderezar lo segundo con la fuerza del poder militar, consciente de que si yo lograba establecer, según mis ruegos, una común armonía de sentimientos entre todos los servidores de Dios, la administración general de los asuntos de estado se beneficiaría de un cambio que corría parejo con los píos pareceres de todos. Precisamente por ello, cuando una intolerable locura se apoderó de toda África, por culpa de los que osaron escindir, con irreflexiva ligereza, la religiosa fe de los pueblos en herejías diferentes, yo, queriendo atajar la enfermedad, no encontré ningún otro recurso adaptado al caso que, tras la eliminación del común enemigo de la población que obstruyó vuestros sagrados sínodos con su impío capricho [¿Licinio?], enviar una embajada a algunos de vosotros para ayudar a restablecer la mutua concordia entre los litigantes» (VC, 2, 65-6. Traducción de M. Gurruchaga). La unidad religiosa es, pues, parte sustancial de su programa de reconciliación y reunificación política, y de ahí su menosprecio de la querrela doctrinal en sí misma, que a su juicio se solucionarían de la manera más simple: no hablando de temas tan controvertidos y abstrusos (VC 2, 69). Este ideario de Constantino hace pensar que su intervención en África no fue meramente jurídica, sino estimulada por el deseo de restablecer la unidad. Según dice en su carta a Anulino, sus prebendas al clero católico eran un medio de evitar los desastres públicos: los donatistas, en cuanto cismáticos, parecen, pues, condenados de antemano. Esta impresión se ratifica en la carta que poco después escribe al vicario de África, Aelafius, en la que afirma que las disputas religiosas podían irritar a la divinidad no sólo contra el género humano sino también contra él mismo³⁶. En fin, la propia condena del 316 así como

³⁶ Optato, *Appendix* (ed. Zwisla, CSEL, 26, 204 y Turner, *Eccl. Occ. Mon. J. Ant. I*, 2, 2, p. 376. La parte más sustancial de esta carta, acompañada de traducción francesa, puc-

las penas impuestas (en especial la confiscación de bienes) más parecían castigar un atentado a la seguridad del Estado que a la unidad de la Iglesia: la legislación teodosiana contra los herejes se halla efectivamente en germen en estas medidas, como señaló Brisson (*op. cit.* 257), aunque con el paso del tiempo el componente jurídico se había ya esfumado en beneficio del religioso.

La dimensión política del conflicto explica su reverdecimiento, con más virulencia si cabe, en los decenios siguientes, y que también entonces actuaran los emperadores con no menos contundencia que lo hizo Constantino. Como acertadamente escribió Agustín (*Ep.* 105, 2, 10), «murió Constantino, pero su juicio sigue viviendo contra vosotros». Así lo ilustra, en efecto, la política de Constante a mediados del siglo IV, cuando el Imperio se hallaba dividido en un Occidente católico y un Oriente arriano regido por su hermano Constancio. Debilitado éste por las guerras contra los persas y la hostilidad de los católicos, Constante vio posible recomponer la unidad religiosa (quizá como paso previo a la política) y, tras el éxito de Sárdica, intentó de nuevo someter a los donatistas (a los que posiblemente consideraba aliados de los arrianos) mediante los llamados «artesanos de la unidad», los comisarios imperiales Pablo y Macario. La orden de unificación de la Iglesia africana, publicada el 15 de agosto del 347, no era sino la puesta en vigor del edicto antidonatista emitido por Constantino el año 316, estipulando igualmente la confiscación de las iglesias y de los bienes de la secta y el exilio de sus dirigentes³⁷. Y de nuevo hubo de imponerse mediante la violencia e incluso la muerte de obispos y fieles donatistas, si bien ahora los soldados imperiales y los católicos han de hacer frente a la resistencia armada de los llamados circunceliones, fanáticos donatistas pertenecientes a la clases más bajas norteafricanas, a los que tanto Agustín como Optato denominan simplemente bandidos que atacan a los grandes terratenientes y arrasan sus haciendas, obligan a los acreedores a condonar las deudas y hacen de los esclavos amos y de los amos esclavos³⁸. Optato (*III*, 4-10; *VII*, 6) y Agustín (*C. Cresc.* *III*, 49, 54; *C. Petil.* *II*, 19, 43) culpan reiteradamente a los donatistas de la violencia desencadenada, responsables

de verse también en Brisson, 255). Sobre los problemas acerca de su autenticidad y correcta lectura, cf. Pietri, *Roma christiana*, 161, n. 2.

³⁷ A. Piganiol, *L'Empire chétienne*, Paris 1972, 89-90.

³⁸ Agustín, *C. Gaud.* *I*, 28, 32; Optato, *III*, 4, 4-5. Sobre la represión antidonatista desencadenada a raíz del edicto de unión, cf. Frend, *The Donatist Church*, 177 ss.

por tanto de sus propios sufrimientos e indignos de ser llamados mártires, pues, aunque hayan padecido la tortura y la muerte, ello no era sino el justo castigo a su ruptura de la unidad eclesiástica. Y recuerdan además que tampoco faltaron donatistas que, víctimas ellos mismos de los desafueros de los circunceliones, pidieron a veces la protección del ejército, lo cual demuestra que la represión militar no fue instigada por los católicos. Sea cual fuere la condición social de los circunceliones, es evidente que el conflicto religioso no es ya sino una expresión más de la lucha de clases que desgarraba, por una parte, a la sociedad norteafricana y enfrentaba, por otra, los intereses de esta provincia con los de Roma³⁹. Optato no sólo insiste en la bondad de Constante y de sus comisarios, que sólo traían limosnas y ayudas para la Iglesia (aunque reconoce que no trajeron nada para las iglesias de Donato: III, 3, 6), sino que subraya el agrado con que Dios ve que se sirvan de la espada para reprimir a los donatistas rebeldes, acabar con el cisma y recomponer la unidad eclesiástica, al igual que se alegró Yahvé cuando Moisés, Fineés y Elías mataron a centenares de infieles, adúlteros y falsos profetas (III, 5-7). La violencia imperial se justificaba no sólo religiosamente sino también con criterios políticos, pues a su juicio «el Estado no está en la Iglesia, sino que es la Iglesia la que está en el Estado, es decir, en el Imperio romano» (*Non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica, id est in imperio romano*) (III, 3, 5). Si Pablo mandaba rezar por las autoridades, cuanto más se les deberá obediencia y respeto ahora que el propio emperador es cristiano (III, 3, 6): así quedaba refutada, a juicio de Optato, la invectiva de Donato a los legados enviados por Constante: «¿Qué tiene de común el emperador y la Iglesia?» (Opt. III, 3, 3) y la afirmación similar de Parmeniano: «¿Qué tienen de común los cristianos con los re-

³⁹ Los circunceliones han sido objeto de interpretaciones muy divergentes desde hace más de un siglo. Según C. Saumagne («Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les circoncellions d'Afrique», *Annales d'histoire économique et sociale*, 6 (1934), 351-64) se trataba de una clase social de obreros agrícolas itinerantes. Pero sus dirigentes se hacían llamar «jefes de santos» y exaltaban de tal modo el culto a los mártires que animaban al suicidio (Optato, III, 4; Ag. C. Petil. I, 24, 26). Este radicalismo religioso hace creer a Frensd (*Donatist Church*, 173) que no eran sino el brazo armado de los donatistas y que su nombre significaba «los que viven cerca de las capillas» (*circum cellas*). Cf. otras teorías y más bibliografía al respecto en M. Labrousse, «Introduction» a Optat de Milève, I, 73 ss. y N. Gómez Villegas, «Los circoncelliones: ¿movimiento social o disenso religioso?», en R. Teja (ed.), *Cristianismo marginado: Rebeldes, excluidos, perseguidos I. De los orígenes al año 1000*, Madrid 1998, 79-93.

yes, los obispos con el palacio?» (Optato, I, 22). Como en tiempos de Constantino, nuevamente las acusaciones políticas y las religiosas se confunden, se justifica la intervención imperial como simple réplica a la agitación y violencia donatista, y se contempla el conflicto religioso inseparablemente confundido con la disensión política. El año 348, el obispo Gratus de Cartago abre el concilio de obispos católicos dando gracias a Dios por la intervención de Constante y el envío de sus comisarios... (ML VIII, 774, D). Era explicable, pues la iglesia católica había recobrado nueva vida con esta intervención militar que «sacaba a la luz un elemento nuevo y capital: la estrecha comunidad de intereses del poder imperial y de la iglesia católica frente a los cismáticos, a los que cada vez se les consideraba más como rebeldes» (Brisson, 261). La confusión de ambos argumentos (políticos y religiosos) destaca aún más si tenemos en cuenta que los donatistas, aunque acusados de delitos sociales, fueron siempre condenados por herejes y el campesinado de Numidia no sufrió más represión que la provocada por el cisma donatista. Las sospechas de que los donatistas habían sido contaminados por la herejía arriana era una razón suplementaria para su represión por el católico Constante⁴⁰, pero para nosotros es mucho más significativo el hecho de que la violencia antidonatista sólo tuviese lugar en Numidia, mientras que la romanizada provincia proconsular se mantuvo en paz y en ella, como afirma con orgullo Optato, ni siquiera se vio la presencia disuasoria de tropas imperiales (III, 4, 1-11)⁴¹.

Osio parece haber consolidado en estos años su influencia en la corte y sobre el emperador, pues de otro modo no se explica que éste le dirigiese la constitución del 18 de abril del año 321 en la que autorizaba la manumisión de esclavos en las iglesias si mediaba la presencia del obispo así como la de los esclavos de los propios clérigos que así lo hicieran constar en sus testamentos: «Si alguien con piadosa intención concediese la merecida libertad a sus esclavos en el seno de la iglesia, deberá parecer que se otorga con el

⁴⁰ Según Jerónimo (*De vir. ill.* 93), la doctrina de Donato coincidía con la de los arrianos, pero Agustín precisa que los donatistas no siguieron los errores de su líder (*De haeresibus* 69). Cf. J. Zeiller, «L'arianisme en Afrique avant l'invasion vandale», *Revue Historique* 173 (1934), 535-541.

⁴¹ El año 362, a petición de varios obispos donatistas, Juliano promulgó un edicto de tolerancia que les permitió regresar a Africa, recuperar las basílicas y bienes confiscados y reanudar libremente el culto: lo esencial de este rescripto imperial se ha conservado en Agustín, *C. Petil*, II, 97, 224. Los donatistas ya no serían seriamente molestados por el poder civil hasta el reinado de Honorio (cf. Brisson, 262 ss. 316 ss.).

mismo derecho con que se concedía la ciudadanía romana siguiendo las formalidades establecidas. Pero es Nuestro deseo que esto [la manumisión en las iglesias] sólo se haga bajo la mirada de los obispos (*sub adspectu antistitum*). Además, si los clérigos conceden la libertad a sus propios esclavos, les permitimos que el disfrute pleno de tal libertad no se otorgue solamente a la vista de la iglesia y del pueblo religioso, sino también cuando las libertades se concedan como última voluntad o se ordene darlas oralmente, de manera que [los esclavos] reciban la libertad directamente el día de la publicación de la voluntad, sin necesidad de ningún otro testigo o intérprete legal» (*CTh* 4.7.1; *CJ* 1.13.2). Pocos años antes, Constantino había concedido una prerrogativa similar al obispo Protógenes de Sárdica (*CJ* 1.13.1, del 316). En mi opinión, en ambos casos el emperador respondía a sendas peticiones de estos obispos, tratándose, por tanto, de una recompensa personal por los servicios que éstos habían prestado al Estado: precisamente por tratarse de un favor particular, aunque institucional y extensible a toda la Iglesia, estos decretos se otorgan mediante cartas dirigidas a obispos determinados, y no al papa de Roma ni a los metropolitanos ni a ninguna otra autoridad eclesiástica de ámbito provincial o diocesano. Se confirmaría así que Constantino consideraba a Osio una especie de magistrado imperial (seguramente por formar parte del *comitatus*) y que aún estaba lejos la elevación del papado romano a cabeza indiscutible de la Iglesia. El emperador actúa claramente como la máxima autoridad religiosa y, como era de esperar, lo hace a la manera romana y según los procedimientos de la administración civil⁴².

Por esta misma razón, nada era más lógico que, tras su victoria sobre Licinio en el 324, y deseoso de restaurar la paz religiosa rota por el arrianismo, Constantino ordenase a Osio que pusiese orden en las divididas iglesias de Oriente. El obispo llevó a cabo su misión a la manera de un *comes* o delegado imperial, actuando simplemente como correo del emperador y valedor de sus ideas ante las fuerzas en conflicto, según cabe deducir de la larga y prolija misiva imperial que Osio hizo llegar a Ale-

⁴² Aunque en sentido contrario, del mismo modo cabe entender que tanto Constantino como Constancio regulasen el nombramiento de clérigos y pretendieran limitar su número (con el fin de que sus privilegios políticos y económicos no dañasen en exceso las arcas del Estado) mediante una serie de leyes (*vid.* especialmente *CTh* 16, 2, 1-16) dirigidas ahora no a miembros de la jerarquía eclesiástica sino a magistrados civiles. Sobre todos estos aspectos, cf. F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC-AD 337)*, Londres 1977, 590 ss. y Pietri, *Roma Christiana*, 168 ss.

jandría⁴³. Y como funcionario o magistrado religioso cabe entender, en mi opinión, su presencia relevante en Nicea, como segundo de Constantino, que fue el auténtico presidente del concilio y valedor de sus principales acuerdos⁴⁴. A fin de cuentas fue así como Eusebio vio no solamente a Osio, sino a la totalidad del episcopado que arropaba al emperador en Nicea, coincidiendo además con el XX aniversario de su subida al imperio, a la manera de una corte celestial: «no faltó ningún obispo al festín imperial. El evento resultó de una grandiosidad superior a cualquier intento de descripción: doríforos y hoplitas, con las hojas de sus espadas desenvainadas, en círculo, velaban en guardia los accesos al palacio, por en medio de ellos, pasaban libres de temor los hombres de Dios, y se internaban en lo más íntimo de la mansión. Después, mientras algunos se tendían junto a él, otros se recostaban en los lechos de madera, instalados a ambos costados. Uno podría imaginarse que se estaba representando una imagen del reino de Cristo, y que lo que estaba ocurriendo un ‘sueño era, que no la realidad’» (VC, III, 15). «Y desde entonces —afirma más adelante Eusebio—, preponderó en todos un sentir en sintonía con el emperador» (VC, III, 21).

La última frase es manifiestamente retórica. Después de Nicea la Iglesia no hizo sino ahondar sus diferencias, sobre todo entre Oriente y Occidente, aunque ignoramos qué papel jugó Osio, pues de él ya nada

⁴³ Esta carta se ha conservado en Eusebio (VC 2. 64-72) y, parcialmente, en Sócrates (HE 1.7). El primero señala que Osio cumplió su misión de manera irreproachable «no sólo ajustándose a la carta, sino también a la voluntad del que le había encomendado la misión» (VC 2. 73). No acierto, sin embargo a comprender por qué Eusebio, que le prodiga toda clase de elogios, nunca lo cita por su nombre, sino que lo designa con expresiones del tipo: «uno de los hombres religiosos más acrisolados del entorno imperial, que se había distinguido en la intrépida profesión de la fe», «aquel hombre en todo respetuoso de Dios», «aquel que de manera inconcusa gozaba del máximo renombre», etc. Este silencio eusebiano de personajes fundamentales del drama se constata también en otros casos, como Eustathius, Atanasio o Alejandro de Alejandría (Clerq, 233-234). Sabemos que Osio fue el portador de la misiva por el pasaje citado de Sócrates y por Sozomenos (HE 1. 16). Filostorgio, por su parte, no sólo subraya las atenciones privilegiadas que Constantino prodigó a los obispos de Occidente (porque de ellos había recibido las primeras instrucciones virtuosas) sino también el lugar destacado del obispo cordobés.

⁴⁴ Todo parece indicar que Osio no participó de manera destacable en la polémica doctrinal y teológica. Su decisiva influencia en la disputa arriana derivaría, pues, «dall’amicizia e dalla fiducia che per Ossio aveva l’imperatore», tal y como señala M. Simonetti, «La crisi ariana e l’inizio della riflessione teologica in Spagna», *Hispania romana*, Roma 1974, 127-47, esp. 128.

volvemos a saber hasta el concilio de Sárdica. Sólo nos consta que fue en estos años cuando trabó una entrañable amistad con otro campeón de la ortodoxia católica, Atanasio de Alejandría, que había ocupado esta sede el año 328, y al que ya conocía Osio de años atrás. El emperador, entre tanto, fue acercándose cada vez más a las posiciones arrianas, hasta ser bautizado en su lecho de muerte, en mayo del 337, por Eusebio de Nicomedia. Este retroceso de las tesis católicas y occidentales, defendidas por Osio y Atanasio, explica las numerosas desventuras y destierros de este último, y probablemente también la caída en desgracia del propio Osio como consejero de Constantino y de sus hijos. La marginación del hispano pudo deberse al desacierto de sus postulados, que sólo habían traído más violencia y división a las iglesias de África y de Oriente, pero esto debió ser secundario ante la realidad de la hegemonía política y religiosa que ejerce la parte oriental del Imperio, donde los nicenistas eran minoritarios. En todo caso, lo cierto fue que Osio sólo vuelve a la escena pública cuando, muerto Constantino II, Constante se hizo con el control de todo Occidente y se sintió con fuerzas suficientes para tratar de imponer la fe católica en las provincias orientales regidas por su hermano Constancio. Como ya hemos precisado, Constante imitó fielmente la política de su padre, convencido como él de que la unidad imperial no se alcanzaría sin la unidad religiosa: pocos podrían servir a este ideario mejor que lo hizo Osio y de ahí su reaparición inesperada y su protagonismo durante los años de hegemonía católica. Lo que prueba, además, que Osio no era sino un fiel servidor de una determinada política religiosa, cuya concepción y responsabilidad última sólo podía recaer en el propio emperador.

3. TERRATENIENTES Y PATRONOS

Si el concilio de Nicea había sido preparado por Osio en el cónclave de Antioquía del 325⁴⁵, el concilio de Sárdica (343) lo será igualmente

⁴⁵ H. Chadwick, «Ossius of Corduva and the Presidency of the Council of Antioch, 325», *JThS* 9 (1958), 292-304. Aunque la autenticidad de la carta sinodal enviada al obispo Alejandro de Bizancio, único testimonio sobre la existencia del concilio antioqueno, fue inicialmente cuestionada, entre otros, por Duchesne y Harnack, el estudio de Chadwick, a

por el obispo cordobés en la reunión que mantuvo ese mismo año con Atanasio y Maximino en Tréveris, capital de Occidente, muy probablemente para unificar criterios ante la gran revancha religiosa que el católico Constante les facilitaba, dada la preeminencia de que éste gozaba entonces sobre su hermano Constancio, emperador de la *pars Orientis*⁴⁶.

Los obispos de Oriente se vieron forzados a acudir a Sárdica, al tratarse de una convocatoria realizada conjuntamente por ambos emperadores, pero una vez en la ciudad se negaron a participar en unas reuniones sinodales que, a su juicio, estaban controladas y manipuladas por los atanasianos y nicenistas de Occidente. Aunque sólo trataremos aquí del papel jugado por Osio como presidente del concilio y, sobre todo, como inspirador de la mayoría de sus cánones⁴⁷, conviene precisar que la ausencia de sus contrincantes episcopales, en su mayoría arrianos de diverso signo, le permitió a Osio prodigarles una generosidad verbal de muy escasa credibilidad, pues a la postre este concilio no hizo sino propiciar la primera gran quiebra de la cristiandad, constituyendo el preludio del cisma que pronto y durante largos siglos separará las iglesias orientales de cultura griega de las occidentales de cultura latina. La responsabilidad de Osio fue altísima. Su poder en esos años era tal que, si hemos de creer su propia carta a Constancio, se permitió arrogarse unas prerrogativas que sólo incumbían al pleno sinodal, en especial cuando reta a los orientales a discutir con él, y no ante el concilio, las acusaciones contra Atanasio, proponiéndoles que, en caso de que éste saliese absuelto y sus acusadores resultasen unos impostores (pero ¿a juicio de quién sino de él mismo?), el obispo cordobés aceptaría, en gesto de incomparable condescendencia, que el inocente Atanasio no recuperara su silla alejandrina sino

más de un valioso estado de la cuestión al respecto, prueba no sólo la realidad histórica de este concilio sino el papel relevante jugado en él por Osio de Córdoba, que lo presidió y utilizó para cerrar filas ante la inminente cita sinodal de Ancira/Nicea, a la que asistirían al menos 49 de los 59 obispos reunidos en Antioquía.

⁴⁶ Por indicación del emperador Constante, Atanasio se unió a Osio en las Galias y ambos viajaron juntos hasta Sárdica (Atanasio, *Apol. ad Const.* 4).

⁴⁷ Es posible que los cánones de Sárdica, divulgados en versiones latina y griega que no eran coincidentes, no fuesen originariamente numerados, lo cual podría explicar las divergencias posteriores en este aspecto. Turner (*op. cit.* I, 2, 3 y 4, pp. 441-671) los redujo a 13. Las versiones latinas conservadas dan cifras dispares, entre 19 y 25, y no siempre coinciden en su contenido aunque lo hagan en la numeración. Las versiones griegas suelen coincidir en 21 cánones (de los que 17, incluyendo uno perdido, se aprobaron a propuesta de Osio).

que regresa con Osio a Hispania⁴⁸. Como es sabido, los obispos orientales abandonaron Sárdica antes del inicio de las sesiones porque deseaban felicitar al emperador Constancio por sus recientes victorias frente a los persas, un pretexto bastante más convincente entonces de lo que hoy suele parecer a los historiadores eclesiásticos. No obstante, también ellos dejaron previamente un informe condenatorio de los prolegómenos y circunstancias anómalas en que se iba a desarrollar la reunión episcopal.

Por otra parte, si bien son los cánones discutidos a instancias de Osio los que mejor nos revelan su ideario eclesiástico y las implicaciones seculares del mismo, no es necesario advertir que las medidas aprobadas no respondían tanto a sus intereses personales cuanto a la mentalidad y a la realidad social y eclesiástica de la época, como tantas veces se ha puesto de relieve. En este sentido, baste recordar la importancia de las relaciones de patrocinio como vertebradoras de una sociedad polarizada entre magnates y terratenientes por un lado y, por otro, una pléyade de *humiliores* que viven marginados jurídica y económicamente, dependientes en todo de los primeros. En esta situación, los lazos de *amicitia* o el *suffragium* de un poderoso patrono eran los medios más eficaces, junto al soborno y la prevaricación, de promoción y de beneficio en todos los ámbitos de la vida pública y privada, incluyendo, por supuesto, la Iglesia. Conviene, pues, no apreciar matices morales negativos en una realidad social que se vivía con absoluta naturalidad, incluso positivamente, por sus protagonistas, cristianos o no. De hecho, el propio Atanasio (*Apol. de fuga sua*, 5) ensalza la bondad de su amigo Osio recordando su generosa mediación y ayuda a los necesitados.

Se explica así, en este contexto histórico y social, que el concilio de Sárdica, volcado prioritariamente en cuestiones de disciplina eclesiástica, prestara especial atención a regular las relaciones jerárquicas, cuasi de patrocinio, en el seno de la Iglesia, entre el propio clero o bien entre éste y su entorno social y político. Como ya señaló Batiffol, el concilio elaboró una auténtica constitución *de episcopis*⁴⁹, en la que se pondría de manifiesto que el obispo, al menos en Occidente, no se limita a reemplazar las obsoletas magistraturas romanas, sino que constituye un poder

⁴⁸ Atanasio, *Hist. Arian.* 25, 44, 745. A pesar de sus prejuicios contra Osio, L. Duchesne destaca ahora el esfuerzo conciliador del obispo hispano en Sárdica (*Los seis primeros siglos de la Iglesia*, vol. II, 184).

⁴⁹ P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris 1914, 440.

nuevo y alternativo al de las decadentes instituciones imperiales. Así, los cánones 5, 6 y 7 regulan los viajes de los obispos a la Corte en busca del patrocinio imperial, exigiendo que sólo se hagan en casos excepcionales, preferentemente a través de un diácono y con el conocimiento del papa de Roma. El canon 3 estipula además que las apelaciones de los clérigos no se resuelvan por la vía civil, sino ante los sínodos provinciales o, en última instancia, ante el papa; y el canon 5 redonda en esta temática, precisando las relaciones episcopales con los sectores sociales más humildes: «El obispo Osio dijo: nuestra reiterada inoportunidad y peticiones injustas nos han hecho perder el favor y la confianza, pues algunos obispos van constantemente al *comitatus* imperial (...) con el fin de obtener funciones y dignidades seculares (*dignitates saeculares et administrationes quibusdam postulant*), indiferentes al bien de la Iglesia, de los pobres, de las viudas y de los huérfanos, suscitando así la maledicencia y el escándalo. Es, sin embargo, honesto que el obispo preste su intercesión a quienes sufren la opresión de otros, a la viuda afligida o al huérfano expoliado... Si lo consideráis oportuno, decidid que ningún obispo vaya al *comitatus*, salvo que fuere invitado y convocado mediante carta del religiosísimo emperador. Pero a menudo sucede que buscan la misericordia de la Iglesia quienes padecen injusticias y los delincuentes (*peccantes*) condenados al exilio o a la reclusión en una isla o a cualquier otra pena: a ellos no se debe dudar en prestarle asistencia e interceder por su perdón...»⁵⁰. Más que el humanismo cristiano, el canon muestra cómo la Iglesia ejerce ahora su función social mediante la fuerza de su *intercessio* ante los poderes públicos, sin tener en consideración algo tan elemental, al sentir de la mentalidad moderna, como la justicia o recto proceder de éstos: ¿por qué habría de interceder un obispo en bien de alguien que ha sido juzgado «con motivo»? Precisamente, creo, porque se les supone en una relación de dependencia con la Iglesia y ésta se siente obligada a ejercer su protección sobre los fieles-clientes, algo que en principio guardaba poca o ninguna relación con el derecho a impartir justicia que asistía a los poderes públicos y también a los obispos. La fuerza y trascendencia de estas relaciones de patrocinio, que vertebran la sociedad tardorromana, explican igualmente la prohibición conciliar de que los obispos residan fuera de sus ciudades o se ausenten de ellas más de tres semanas o simplemente ejerzan sus funciones en diócesis distintas sin

⁵⁰ Turner, *op. cit.* I, 462-65.

consentimiento de su legítimo obispo. Se trataba, pues, de limitar el poder episcopal al ámbito territorial de la ciudad, al igual que acacía con la mayoría de las magistraturas civiles. Y a este mismo fin responden los cánones que prohíben nombrar obispos para poblaciones pequeñas y los que regulan la elección de obispos nuevos en lugar de los fallecidos (cáns. 1, 2, 4)⁵¹.

Es posible que estas medidas se aprobaran como una censura indirecta de los hábitos eclesiásticos propios del arrianismo oriental, que siempre otorgó un lugar de relieve a la autoridad civil, en particular al emperador, en materia de disciplina y hasta de doctrina religiosa. Pero, dada la escasa vertebración política de Occidente, las propuestas de Osio tuvieron, si cabe, una mayor repercusión en esta parte del Imperio, pues suponían la consolidación y legitimación de un poder autónomo para la Iglesia, y en especial para su jerarquía episcopal, cuya trascendencia social y religiosa se hará sentir en los siglos siguientes. Por eso es en este aspecto puramente eclesiástico y organizativo donde procede subrayar la iniciativa de Osio, quien sin duda quería para la Iglesia una cohesión y una universalidad equiparable a la que buscaban los emperadores para el Imperio romano. Y es en ese deseo donde sus intereses, que son los de la Iglesia católica, coinciden plenamente con los del Imperio occidental.

Sabemos muy poco de la actividad de Osio en los años posteriores a Sárdica, aunque su prestigio no vino a menos en Occidente y ejerció con toda probabilidad una notable influencia en los asuntos eclesiásticos desde su sede cordobesa⁵². La única noticia destacable es, sin embargo, la carta que el papa Liberio le escribe a finales de 353 o inicios de 354 para informarle de la claudicación de Vicente, obispo de Capua y viejo compañero de Osio en los concilios de Nicea y Sárdica, precisamente cuando, en nombre del papa, gestionaba la convocatoria de un nuevo concilio en Aquileya bajo el patrocinio de Constancio II⁵³, el emperador filioarriano que ejerce en solitario el poder desde la muerte de su hermano Constante (350) y del usurpador Magnencio (353). En esas fechas, la vo-

⁵¹ Para un análisis pormenorizado de estos cánones, cf. J. Fernández Ubiña, «El obispo y la ciudad...» *op. cit.*

⁵² Sobre la posibilidad de que Osio reuniese un concilio en Córdoba para difundir en Hispania los acuerdos de Sárdica, cf. E. Flórez, *España Sagrada*, 10, 172.

⁵³ Hilario de Poitiers, *Fragm* VII 2, 6 (PL 10, p. 688; CSEL 65, p. 167).

luntad imperial en materia religiosa se plasmó en la nueva condena de Atanasio por los concilios de Arlés (353/354) y Milán (355), el destierro del papa Liberio y la redacción de diversas fórmulas de fe inspiradas por obispos eusebianos (en especial Ursacio de *Singidinum* y Valente de *Mursa*) en las que se configuraba una tercera vía —alejada tanto del nicenismo como del arrianismo radical— capaz de integrar a las corrientes más numerosas de la Iglesia oriental y occidental. A este fin, resultaba de vital importancia para la causa imperial y arriana la adhesión del ya no-nagenario Osio, dada su reconocida amistad con Atanasio y su inquebrantable lucha en pro del Credo niceno desde su aprobación en el lejano 325. Que el viejo obispo se sumase con aparente prontitud a la doctrina de sus antiguos adversarios arrianos fue el hecho más sorprendente de su vida, incluso para los coetáneos, y le reportó un descrédito personal y religioso que nublaría para siempre la memoria histórica sobre tan ilustre personaje.

Las circunstancias que rodearon su claudicación ante Constancio y su decisiva aceptación del Credo de Sirmio (357) probablemente permanecerán para siempre en el arcano de la historia. Presionado o no por el emperador, lo más verosímil es que Osio actuara con cordura y pleno conocimiento de causa, y no engañado o doblegado por el peso de los años. Así se constata en su insobornable negativa a condenar a su amigo Atanasio. Pero esta lealtad en modo alguno le impedía apoyar un Credo que, aun teñido de expresiones subordinacionistas, eludía los términos teológicos más conflictivos y abría la posibilidad de una reconciliación e integración de las diversas facciones eclesiásticas. La trama de los acontecimientos nos ha llegado en fuentes tendenciosas y escasamente fiables que apenas permiten vislumbrar la posición de sus principales protagonistas. Según Atanasio, Osio mostró inicialmente una resistencia tan numantina y convincente a los propósitos de Constancio que éste no tomó ninguna medida represiva contra el obispo cordobés. Por el contrario, sería en estas fechas, en los años 355-356, cuando Osio escribe su célebre carta al emperador, antes mencionada, en la que, entre otros datos de interés, propugnaba una plena separación de los poderes espirituales de la Iglesia y los seculares del Estado: «No te entrometas en los asuntos eclesiásticos, ni nos mandes sobre puntos en que debes ser instruido por nosotros. A ti te dio Dios el Imperio, a nosotros nos confió la Iglesia. Y así como el que te robase el Imperio se opondría a la disposición divina, del mismo modo guárdate tú de incurrir en el horrendo crimen de adjudicarte lo que toca a la Iglesia. Escrito está: *dad*

al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios (Mt 22, 21). Por lo tanto, ni a nosotros es lícito tener el imperio en la tierra, ni tú, ¡oh rey!, tienes potestad en las cosas sagradas» (Atan. *Hist. arian.* 44). No es segura la autenticidad de esta carta, que bien pudiera ser un texto apologético y exculpatorio de Atanasio⁵⁴. Su acendrado espíritu antiarriano («Yo no sólo no me adhiero a los arrianos, sino que anatemizé su herejía...») quedaría pronto en entredicho por la ya señalada adhesión al Credo de Sirmio, pero es cierto que la separación de poderes fue un principio defendido por no pocos cristianos del siglo IV, sobre todo cuando no gozaban del apoyo imperial, y el mismo Osio, en su calidad de presidente del concilio de Sárdica, protestó al emperador por las intromisiones de los gobernadores provinciales en asuntos eclesiásticos⁵⁵. Pero sea o no auténtica esta carta, es indudable que Osio difundió escritos de contenido similar, que fueron de público conocimiento, pues a ellos parecen aludir sus enemigos luciferianos (*Libellus Precum*, 36) para poner de relieve las contradicciones del obispo cordobés tras su adhesión a la fe de Sirmio.

Atanasio asegura que Osio sucumbió finalmente ante las amenazas y presiones del emperador contra él y sus familiares, y que sólo lo hizo de manera transitoria, pues antes de morir volvería a anatematizar la herejía arriana⁵⁶. Para el obispo alejandrino, las intrigas contra Osio fueron urdi-

⁵⁴ R. Klein, *Constantius II und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977, 132-135. En contra M. Sotomayor, *op. cit.* 208-9.

⁵⁵ *Oratio Synodi Serdicensis ad Constantium Imperatorem* (en Hilario de Poitiers, CSEL 65, 181-2). K. M. Girardet («Kaiser Konstantius II. als *episcopus episcoporum* und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes. Osius von Corduba und Lucifer von Calaris», *Historia* 26, 1977, 95-128, esp. 108) cree ver en la postura de Osio la síntesis hegeliana de la tesis de Mateo 22, 21 sobre la separación de poderes y la antítesis constantiniana y eusebiana sobre su unidad. Pero, en mi opinión, la actitud de Osio, como la de todos sus coetáneos, fue bastante menos filosófica y mucho más oportunista y pragmática, justificando el intervencionismo imperial cuando convenía a sus intereses y a su doctrina, y censurándolo cuando beneficiaba a los considerados «herejes».

⁵⁶ Atanasio, *Apol. contra ar.* 89 (PG 25, 409), *Apol. de fuga sua* 5 (PG 25, 649) y *Hist. Arian.* 45 (PG, 25, 749). Estas fuentes también pueden verse traducidas al español en la citada obra de García Villada (p. 36), quien reconoce la escasa fiabilidad de los textos atanasianos en este punto. Según Sócrates (*HE* 2. 29 y 31), Osio ya fue sometido a tortura para que asistiera al concilio de Sirmio del 351 y avalara sus decisiones, pero seguramente este historiador confunde ese concilio con el del 357. En todo caso, en la carta citada a Constancio, Osio le recuerda que Constante no recurría a la violencia para imponer criterios dogmáticos, sino que los herejes confesaban sus calumnias «no obligados por la fuerza, no constreñidos por los soldados... porque bajo su mando no pasaba lo que está pasando ahora, ni mucho menos» (García Villada, *op. cit.* 34).

das por Ursacio y Valente, consejeros episcopales de Constancio. El *Libellus Precum*, en cambio, carga la responsabilidad en las delaciones de Potamio de Lisboa (lo cual ha hecho pensar que éste aspiraba a ocupar en Hispania el lugar hegemónico del que disfrutó Osio durante tantos años)⁵⁷, explica la caída de Osio por razones materiales y afirma que de inmediato se puso al servicio del emperador para implantar la causa arriana⁵⁸. Hilario de Poitiers, la fuente más cercana a los acontecimientos, no oculta que el viejo obispo cediera al fin por sus deseos de regresar a Hispania, pero también afirma que Osio participó, junto a Potamio, en la redacción de la *blasphemia* de Sirmio⁵⁹. Estas fuentes, de origen tan diverso, hacen dudar de que el obispo cordobés tuviera en esas fechas tan firme ideario nicenista como pretendía Atanasio. Es, además, muy significativo que la difusión del nuevo Credo se hiciera vía administrativa, como subraya el *Libellus Precum*, con el recurso a las autoridades civiles para castigar y deponer a los obispos remisos a aceptar la fe arriana del Imperio. En mi opinión, no hay, pues, razón alguna para poner en duda lo que dicen la mayoría de las fuentes, es decir, que la conversión de Osio al Credo de Sirmio fue una conversión sincera⁶⁰. Y esto, que no fue entendido por muchos católicos de su tiempo, es lo que debería explicar el historiador moderno.

⁵⁷ G. Fernández, «Constancio II, Osio de Córdoba y Potamio de Lisboa», en *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, Córdoba 1993, vol. II, 311-315.

⁵⁸ «El propio Osio, citado ante el rey Constancio por la queja de Potamio, asustado por las amenazas y temiendo que iba a soportar el exilio y la proscripción viejo y rico, tiende la mano a la impiedad y después de tantos años se desvía de la fe y vuelve a Hispania con mayor autoridad, con el terrible mandato del rey de que si algún obispo no quería comulgar con él, ya prevaricador, fuera enviado al exilio» (*Libellus Precum* 32).

⁵⁹ *De Synodis* 3, 10 y 11 (PL 10, 482-3 y 487). Hilario se retractaría posteriormente de estas acusaciones, aunque se ratifica en los *deliramenta Osii* (*Contra Constancio*, 26). Apoyándose en los testimonios de Hilario, Sulpicio Severo veía probable que Osio «por agotamiento vital —en efecto, pasó de los cien años como cuenta en sus cartas san Hilario— hubiera perdido el juicio» (*Chron.* 2, 40, 5). Cf. otros testimonios al respecto en J. Madoz, «Osio de Córdoba», *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981), 371-383, esp. 378.

⁶⁰ J. F. Ubiña, «Los Arrianos hispanorromanos del siglo IV», en *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, Roma 1994, pp. 385-391. L. Duchesne, al que siguen muchos historiadores actuales, exculpaba a Osio por su incapacidad senil de comprender las sutilezas teológicas del Credo (*Los seis primeros siglos de la Iglesia*, II, 245). Por otra parte, todo parece indicar que el claudicante papa Liberio no tuvo ocasión de adherirse a la fórmula de Fe del 357, aunque así lo afirmen algunas fuentes (Filostorgio, HE, 4, 13); cf. a este respecto C. Pietri, «La politique de Constance II: Un premier «césaropapisme» ou l'imitatio Constantini?», en *L'Eglise et l'Empire au IVe siècle*, Entretiens F. Hardt XXIV (Géneve 1989), 113-78, esp. 165-166; Ídem, *Roma christiana*, 255 ss.

No es convincente el argumento denigratorio que hemos constatado en algunos coetáneos. A una edad tan avanzada, a las puertas de una muerte inevitable e inminente, el indómito e insobornable Osio difícilmente se hubiera adherido a una doctrina herética movido por simples beneficios materiales. Radica aquí, sin duda, el error de muchos antiguos y modernos, pues el Credo de Sirmio, como acabamos de señalar, constituyó una oportunidad singular, de las pocas que se produjeron en el siglo IV, de reconciliar a las iglesias de toda la ecúmene en torno a una fórmula doctrinal que, compartida por las principales tendencias teológicas, venía demás avalada por el único emperador entonces reinante. Osio debió verlo así y actuó con la misma coherencia que lo hizo años atrás en Nicea, bajo Constantino, y en Sárdica, bajo Constante. Ni siquiera cabe decir que su error fuese ahora apoyar al «bando equivocado», pues la unidad de fe se va a lograr un par de años después con el Credo similar aprobado en Rímini y Seleucia. La muerte de Constancio (361) fue sólo una circunstancia imprevisible que puso de relieve la fragilidad, si no la inviabilidad, de esta unidad religiosa y aceleró el ahondamiento del cisma entre Oriente y Occidente⁶¹: en el fondo, lo irrecuperable era ya la unidad política entre ambas partes del Imperio. Así se observa en los caminos divergentes, religiosos y políticos, que una y otra seguirían de ahora en adelante. Era el final de los ideales unitarios de Eusebio, de Constantino y del propio Osio, pero no su fracaso, pues gracias a ellos, y al empeño e inteligencia de personajes como los citados, el Imperio superó la profunda crisis del siglo III y el desbarajuste institucional y religioso de la Tetrarquía.

4. CONSIDERACIONES FINALES

La personalidad de Osio nos ha llegado tan desenfocada por los elogios de su amigo Atanasio como por los vituperios de sus enemigos arrianos y de sus detractores católicos. A pesar de ello, no cabe menospreciar la insistencia de una amplia tradición en lo desabrido del personaje: no

⁶¹ Es significativo que la figura de Constancio fuese alabada por Gregorio de Nacianzo, tan buen conocedor de los enfrentamientos entre católicos y arrianos, que lo recuerda como «el más piadoso emperador de cuantos he conocido» (Carm. I, 2, 25 *adversus iram*: PG 37, 813-951, esp. 296-7. Cf. además *Oratio* 4, 34).

fue ciertamente «un español de pura cepa, autoritario, duro e inflexible», como lo describió Duchesne⁶², pero sólo porque entonces no había españoles. Probablemente fue (aunque ninguna fuente podría corroborarlo) tan duro e intransigente como la mayoría de sus coetáneos, productos todos de una época oscurantista donde avanzaron al unísono la pobreza del pueblo y el autoritarismo de la Iglesia. Desde luego, no cabe pensar que Osio fuera persona de «grande tacto y sereno equilibrio de juicio, enderezado eficazmente a la conciliación de los espíritus», como afirma uno de sus hagiógrafos modernos⁶³, salvo que ello se entienda en un sentido teológico y no se oculte que esa conciliación se imponía por los cauces políticos de su tiempo, es decir, mediante la violencia más descarnada, si es que a ella era preciso llegar. De ahí que hasta podamos considerar verídicas algunas referencias contradictorias sobre su personalidad: Osio pudo ser digno de elogio, como afirman sus partidarios occidentales reunidos en Sárdica, por «su edad, su confesión, su fe» (*Ep. Syn. 2: CSEL* 65, p. 108); y también pudo ser, como denunciaron sus enemigos orientales marginados de aquel cónclave, un personaje criminal, maledicente, amigo de delinquentes y de obispos excomulgados (en especial de Atanasio), conspirador eclesiástico y enemigo de Dios⁶⁴.

Pero a Osio no podemos juzgarlo históricamente con estas simplificaciones «psicológicas», sino a la luz del siglo IV, en particular del empeño imperial y eclesiástico en afianzar la unidad político-religiosa, ofreciendo al cristianismo el lugar hasta entonces ocupado por la religión romana. Osio sirvió toda su vida a estos ideales unitarios, como lo prueba su lealtad al Imperio y a la Iglesia y su desasosiego ante los cismas y herejías que amenazaban a uno y a otra. Éste fue su gran fracaso, pues a

⁶² *Los seis primeros siglos de la Iglesia II*, 191.

⁶³ Madoz, *op. cit.* 382.

⁶⁴ *Ossius malos omnes pro criminibus suis digne damnatos defendebat; Ossius civixerit in Oriente cum sceleratis et perditis; Ossius sceleratos semper fovens, contra ecclesiam veniebat et inimicis dei semper ferebat auxilium* (*Dec. Syn Or. a parte arian.* 27: *CSEL* 65, p. 66). Entre sus víctimas se encontraría un enigmático Marco, de felicísima memoria para los obispos eusebianos, al que, según una vieja sugerencia de P. B. Gams (*Kirchengeschichte von Spanien II*. 1, Ratisbona 1864, pp. 362-363), confirmada posteriormente por V. C. de Clerq («Osio de Córdoba y los orígenes del priscilianismo», *BRAC* 30 (1959), 303-308), cabría identificar con el líder maniqueo que, según Sulpicio Severo (*Chron.* 2. 46) e Isidoro de Sevilla (*De viris illustribus* c. 2), fue maestro en las Hispanias de Ágape y Helpidio (maestros a su vez de Prisciliano) y probablemente enseñó en Córdoba durante la primera mitad del siglo IV.

la postre no sólo se fragmentó el Imperio romano sino también la Iglesia católica. Las acusaciones que se formularon en su contra, especialmente las realizadas por los obispos orientales en Sárdica, muestran también las incertidumbres con que él contemplaba las relaciones de *amicitia* y patrocinio que, dominantes en la sociedad occidental, se abrían paso en el seno de la Iglesia y corrumpían su estructura jerárquica. También aquí entabló Osio una batalla perdida de antemano (pues el patronato y el feudalismo eclesiástico no irán a la zaga del civil), apenas si logró que la autoridad de Roma fuese reconocida en Occidente y él mismo se vio envuelto en la maraña de relaciones de dependencia propias de la época, tal y como vemos en su sometimiento a los emperadores de la dinastía constantiniana y en sus alianzas (o enfrentamientos) con otros obispos y dignatarios del Imperio. De hecho, la excomunión de Osio por sus colegas orientales se basaba —junto a la inquina contra el citado Marco— en sus conocidos lazos de *amicitia* con algunos personajes relevantes de su tiempo: el violento Atanasio de Alejandría, el sabelianista Marcelo de Ancira o Paulino, ex-obispo de Dacia condenado por brujería (sus libros fueron quemados por el obispo Macedonio de Mopsuestia) y que aún vivía en la apostasía y en trato público con prostitutas.

A tenor de la rapidez con que su obra cayó en el olvido y su nombre presumiblemente borrado del album episcopal cordobés, cabe pensar que Osio careció de una sólida base social en su ciudad y que su prestigio dependió principalmente de sus funciones cortesanas, es decir, de la amistad que le prodigaron los emperadores. Evidentemente, no contó con el apoyo popular de un Ambrosio ni sintió como éste la amenaza que el poder político suponía para la independencia de la Iglesia. Sus actitudes —y sus dudas— no distan mucho de las que embargaron a coetáneos como Hilario de Poitiers o a su entrañable Atanasio. Por eso, aunque la historia dogmática no le fuera tan propicia como a éstos, su memoria y su labor deberían ser definitivamente reivindicadas por la historiografía moderna con criterios menos ideológicos, por su lucha infructuosa en pro de la unidad del poder civil y religioso, y también por su incapacidad para comprender las innovaciones sociales y políticas de los *christiana tempora*.