

La cristianització de la Tarraconense mediterrània en època romana (del segle I a l'any 409)

Albert Viciano i Vives*

Facultat d'Història, Arqueologia i Arts Cristianes Antoni Gaudí (AUSP)

Rebut 10 febrer 2022 · Acceptat 15 juliol 2022

RESUM

A la segona meitat del segle III, el cristianisme havia arrelat a les ciutats costaneres de la Tarraconense oriental, com ho mostren la *Passio Fructuosi* i les troballes arqueològiques (*Tarraco*, *Barcino*, *Gerunda*), sobretot entre la gent humil. Al segle IV, el cristianisme arribà també als *potentiores*, i els bisbes, com ara Himeri de Tarragona i Pacià de Barcelona, dotats d'un bon nivell cultural i teològic, aconseguiren cristianitzar els costums socials i transformar la topografia de les ciutats. L'actuació episcopal mirà de posar ordre en les dissensions teològiques (arrianisme i priscil·lianisme). A la segona meitat del segle IV ja havia arribat el monaquisme a Hispània.

PARAULES CLAU: Tarraconense, arqueologia cristiana, martiri, bisbes, monaquisme

INTRODUCCIÓ

Al temps de l'Imperi romà, el territori del que ara es coneix com a Catalunya corresponia a la part oriental de la província *Hispania Citerior* o *Tarraconensis*. De fet, era només un dels set *conventus iuridici* en què es dividia la província Tarraconense, la capital de la qual era la ciutat de *Tarraco* (Tarragona). En el present article estudiarem el procés d'evangelització d'aquest territori que les comunitats cristianes dels quatre primers segles de la nostra era hi van dur a terme. Hem fixat el 409 com a data final perquè en aquell any s'esdevingué l'arribada dels pobles germànics a la península Ibèrica. Aquest fet va suposar un canvi politicosocial de gran importància per a la societat hispanoromana de l'antiguitat tardana, que a partir d'aquell moment es va veure obligada a conviure amb els nous habitants provinents de l'Europa central.¹

L'expansió missionera de l'Església en els primers segles mirava de buscar conversos del paganisme grecoromà a la nova fe en Jesucrist i al mateix temps va engegar, pel que fa a l'organització interna d'aquelles comunitats cristianes primerenques, un procés d'institucionalització: formulació d'una ortodòxia dogmàtica, fixació d'un cànon de llibres sagrats (la Bíblia o Paraula de Déu), establiment de normes pràctiques de vida cristiana, elaboració d'una praxi litúrgica (baptisme, eucaristia) i organització

institucional, al capdavant de la qual es trobava el bisbe, ajudat pels preveres i els diaques. Des de la fi del segle II, els bisbes començaren a reunir-se en sínodes o concilis regionals per a prendre decisions de govern en un context de comunió eclesial.

Dos fets van tenir una gran rellevància per a la vida eclesial dels quatre primers segles. El primer és que el monoteisme cristià era difícil de compatibilitzar amb la vivència tradicional de la religió oficial de l'Imperi romà, i per això les comunitats cristianes eren considerades per les autoritats civils com una *religio illicita*. Aquesta situació d'inseguretat jurídica tingué com a conseqüència les persecucions que els cristians van patir fins a l'any 313, en què l'emperador Constantí, mitjançant l'Edicte de Milà, donà a l'Església plena llibertat religiosa. Una doble conseqüència tingueren les persecucions per a les comunitats cristianes: d'una banda, els màrtirs (*martyres*) van ser cristians coherents amb la seva fe, però, de l'altra, no van faltar molts *lapsi* o *traditores* que van apostatar arran de la repressió política. El segon fet rellevant és el naixement del monaquisme a la fi del segle III als deserts d'Egipte i Síria. El monaquisme s'expandirà per tot el territori de l'Imperi i omplirà la vida eclesial d'una espiritualitat que mirava de viure amb fidelitat les exigències de l'Evangeli. Quan, al segle IV, s'acabaran les persecucions i no hi haurà més màrtirs, l'espiritualitat martirial dels tres primers segles serà continuada per l'espiritualitat monacal.

Les fonts documentals i les arqueològiques dels segles I al IV fan referència principalment als cristians benestants (els bisbes provenien de les elits socials), de manera que la

* **Adreça de contacte:** Albert Viciano i Vives. Facultat Antoni Gaudí d'Història, Arqueologia i Arts Cristianes. Ateneu Universitari Sant Pacià. C/ Diputació, 231, 08007 Barcelona.
E-mail: aviciano.antonigaudi@edusantpacia.cat

informació que ens ha arribat de la gent humil és poca. Els canvis socials que hi va haver en el pas de l'antiguitat clàssica a l'antiguitat tardana —la qual va començar amb l'emperador Dioclecià (284-305)— van fer que la societat tardoantiga es configurés en dos nivells socioeconòmics: els *potentiores* o persones benestants i els *humiliores* o treballadors al servei dels més poderosos. I és dels *potentiores* que ha arribat la major part de la documentació literària i de les restes arqueològiques a la nostra disposició.

DEL SEGLE I A L'ANY 313

Arribada del cristianisme a Hispània: els primers evangelitzadors i les primeres comunitats cristianes dels segles I i II

El cristianisme degué arribar a la península Ibèrica al segle I, per bé que manquen proves arqueològiques que ho testimonien. La primera notícia d'Hispània que apareix als textos del Nou Testament es troba a la *Carta als cristians de Roma* de l'apòstol Pau, escrita l'hivern dels anys 57-58 a Corint. Quan Pau escriu la carta, és a punt d'anar-se'n a Jerusalem i dur-hi el fruit de la collecta que han organitzat les comunitats cristianes de Macedònia i d'Acaia per a ajudar els pobres de la comunitat jerosolimitana (Rm 15,25-26). A més, Pau manifesta que, en tornar de Jerusalem, té la intenció de passar per Roma tot anant cap a Hispània (Rm 15,23-28), a l'extrem occidental del món conegut fins aleshores, on es proposa de fer arribar l'Evangeli. S'ha discutit molt si finalment Pau pogué dur a terme el seu projecte de viatjar a Hispània o no, perquè el llibre neotestamentari dels *Fets dels Apòstols*, quan parla de l'activitat evangelitzadora d'aquest apòstol, no diu res dels darrers anys de la seva vida, transcorreguts a Roma, ni tampoc parla de la seva mort. En aquesta ciutat fou sotmès a un judici, després de ser acusat pels seus adversaris de *crimen maiestatis*, crim especificat en la *lex Iulia de maiestate*, promulgada per August l'any 27,² que definia la *maiestas* com la promoció d'activitats subversives que incitaven a la sedició. En realitat, el procés judicial de Pau havia començat a Jerusalem, on fou empresonat (Ac 21,27-26,32), i viatjà a Roma en qualitat d'encausat (Ac 27,1-28,31). També hi ha una clara al·lusió a aquest procés judicial per part de l'autor de la *Segona Epístola a Timoteu* (2Tm 4,16-18).

La investigació historiogràfica dels darrers segles, a partir de l'estudi de Johannes Justus Spier (1742),³ ha sostingut majoritàriament la tesi de la impossibilitat que Pau sortís de Roma cap a Hispània a causa de les complicacions derivades del procés judicial. Però recentment, en dos congressos celebrats a la ciutat de Tarragona els anys 2008 i 2013 —organitzats per la Facultat de Teologia de Catalunya, que des del 2014 forma part de l'Ateneu Universitari Sant Pacià—, s'ha revisat aquesta tesi i s'han obert noves vies d'estudi dels darrers anys de la vida de Pau, de manera que es pot sostenir amb credibilitat científica la hipòtesi que aquest viatge de Roma a Hispània es

pogué dur a terme (no dic que s'hi va dur, sinó que s'hi pogué dur).⁴ No sabem quina va ser la sentència del judici. Si fou absolutòria, és clar que hauria pogut viatjar a Hispània sense problemes, però el més probable és que fos inculpatòria. Ara bé, encara que Pau hagués estat condemnat, el dret penal establí unes penes que, a excepció de la pena capital (*poena mortis*), permetien al condemnat una certa mobilitat per territoris de l'Imperi: la *deportatio* o *interdictio* (confinament en una illa o lloc remot de per vida amb pèrdua simultània de ciutadania i propietats) i la *relegatio* (obligació de residir en una illa o lloc llunyà sense pèrdua de drets civils), i existia una forma de *relegatio*, més suau, que només preveia l'expulsió temporal o permanent de Roma i d'Itàlia, sense pèrdua de la ciutadania ni de les propietats. Si Pau fou condemnat per *crimen maiestatis*, hauria estat castigat a una d'aquestes penes, que li permetien exiliar-se fora d'Itàlia, és a dir, a Hispània, com ell volia.⁵

De fet, alguns documents literaris dels segles I i II esmenten que Pau va venir a Hispània. Climent, bisbe de Roma, va escriure a la fi del segle I una carta als cristians de Corint en què, a més de qualificar Pau com a «condemnat a l'exili», afirma que va arribar a l'extrem occidental de l'Imperi.⁶ Un altre document romà, el *cànon de Muratori*, pel volts de l'any 200, esmenta explícitament el viatge de Pau des de Roma fins a Hispània,⁷ i l'apòcrif *Fets de Pere*, de finals del segle II, també l'esmenta.⁸ Alguns neguen la fiabilitat d'aquests testimonis perquè sembla que es fonamenten només en la intenció de Pau expressada en la seva *Carta als Romans*, però d'altres no en neguen la veracitat perquè els testimonis podien provenir de fonts romanes amb informació de primera mà. En cas que finalment Pau hagués vingut a Hispània, hi ha bons arguments a favor que el lloc de la seva activitat missionera fos *Tarraco* (Tarragona), capital de la província Tarraconense que en temps d'August havia mantingut una estreta col·laboració amb la ciutat de Roma.⁹

Alguns han presentat com a prova que Pau no vingué a Hispània el fet que la seva hipotètica tasca evangelitzadora no tingué continuïtat en les esglésies hispàniques, però aquest argument és deficient, perquè en la història eclesíastica ha passat sovint que un inici missioner ha fracassat. En qualsevol cas, aquest buit d'informació a casa nostra explicaria que les tres fonts literàries més amunt esmentades siguin extrapeninsulars i que cap església hispana tardoantiga no reclamés mai un origen paulí. La conclusió és que, en cas que Pau vingués a Hispània, aquest viatge no és gens fàcil de verificar històricament per manca absoluta de restes arqueològiques i perquè les tres fonts literàries dels segles I i II són de dubtosa interpretació. Però tots aquests dubtes no anul·len la conclusió dels congressos celebrats a Tarragona els anys 2008 i 2013: no es pot negar amb rotunditat el viatge missioner de Pau des de Roma fins a Hispània, perquè el pogué haver fet.

Arribats a aquest punt, és important indicar que Pau, si és que vingué a Hispània, no fou l'únic que va portar el cristianisme a les nostres terres. Als segles I i II altres cris-

tians, desconeguts per nosaltres, provinents d'Orient o d'Itàlia o d'Àfrica, motivats a establir lligams per motius comercials i professionals amb Occident, degueren sens dubte contribuir a l'evangelització d'Hispania i d'altres territoris occidentals. Els testimonis literaris conservats del cristianisme primerenc indiquen una gran fluïdesa de relacions i l'existència d'un abundant intercanvi d'idees que les comunitats cristianes d'Occident assoliren de maneres diverses. Els primers passos del cristianisme a Hispania s'inscriuen en un ambient urbà, ric en influències culturals i espirituals que tiraven endavant les persones particulars. Per això, com escriu encertadament Manuel Sotomayor,¹⁰ el cristianisme no hagué de ser predicat necessàriament a la nostra Península per algun dels apòstols (Jaume, Pau) o per determinats missioners més o menys cèlebres. Aquest sistema de propagació és el menys freqüent en la història coneguda de l'Església.

Entre els molts militars, comerciants, colons, esclaus, etc. que arribaven a la Península o que en tornaven, alguns foren sens dubte cristians i, com a tals, suposaven un focus d'irradiació en les localitats en què es trobaven. El que va néixer i créixer a la Península, com en altres províncies de l'Imperi, no és una Església ja plenament constituïda, formada i centralitzada, sinó comunitats locals que participaven totes d'una mateixa fe, però que vivien a vegades bastant incomunicades entre si, es bastaven a si mateixes i s'anaven fent i desenvolupant a poc a poc. A més, els contactes i les interdependències progressives d'unes esglésies amb unes altres en els primers segles de la nostra Península no arribaren a centrar-se al voltant d'una seu principal per a totes les províncies, a diferència del que s'esdevingué en altres regions de l'Imperi: Lió a les Gàl·lies, Cartago al nord d'Àfrica, Roma a Itàlia, Alexandria a Egipte, Efes a l'Àsia Menor, Antioquia a Síria, Edessa a Mesopotàmia, etcètera.

S'ha debatut molt entre els especialistes sobre els orígens nord-africans del cristianisme hispànic, perquè durant els anys seixanta, setanta i vuitanta del segle XX alguns historiadors sostenien que el cristianisme havia penetrat a la Península des del nord d'Àfrica.¹¹ Però a hores d'ara aquesta tesi s'ha relativitzat totalment, i la tendència és a sostenir procedències diverses, tant italianes com nord-africanes i fins i tot orientals.¹² A més, Pere de Palol opina que els Pirineus esdevingueren una autèntica barrera o frontera pel que fa a l'arribada del cristianisme a la Península entre el segle I i el IV.¹³ D'acord amb la lògica històrica de les ciutats obertes al *Mare Nostrum*, es pot suposar que la penetració de la fe cristiana a Hispania, iniciada ja al segle I, degué intensificar-se en els anys centrals del segle II, moment en què es documenta a tot l'Imperi l'impacte d'altres religions d'origen oriental, com eren els cultes místics, que van conviure amb el cristianisme en l'univers espiritual d'aquell moment. I no cal dir que les ciutats portuàries degueren ser les primeres a acollir l'arribada del cristianisme.

Els primers textos literaris que indiquen la presència de comunitats cristianes a la península Ibèrica es troben en

les obres del bisbe Ireneu de Lió¹⁴ i del teòleg Tertullià de Cartago,¹⁵ però simplement es limiten a dir de manera molt genèrica que a Hispania hi havia cristians a finals del segle II, sense especificar noms de ciutats ni quantitat de persones.

Els primers textos literaris del segle III sobre el cristianisme a Hispania

Els historiadors actuals han arribat a la conclusió que l'impuls decisiu en la difusió del cristianisme en l'Imperi romà d'Occident tingué lloc a la segona meitat del segle III.¹⁶ En aquest període, les esglésies organitzades a Occident no constituïen encara un grup dens, homogeni i generalitzat. Molts cristians van ser-ho només de nom, i les persecucions afavoriren, mitjançant l'apostasia d'alguns cristians *lapsi* o *traditores*, que el seu nombre reduït minvés encara en major mesura. No obstant això, la impressió general confirma que l'Església era aleshores una institució plenament conscient de la capacitat que tenia d'operar canvis evangelitzadors en la realitat social que l'envoltava, i els textos testimonien una convivència pacífica i la voluntat d'adaptar-se en un ambient religiós en què el paganisme era la religió majoritària i predominant.

Efectivament, del segle III és la primera notícia literària, bastant detallada, de la presència del cristianisme a Hispania: la carta 67 del bisbe Cebrià de Cartago, datada el 254 o 255.¹⁷ Es tracta de la resposta que Cebrià i altres bisbes nord-africans van donar a una carta, avui perduda, de les comunitats de Lleó-Astorga i de Mèrida. Gràcies a aquesta comunicació epistolar de Cebrià tenim la possibilitat d'establir diverses característiques del cristianisme hispànic, si més no per a la primera meitat del segle III. El desenvolupament i l'organització d'aquestes comunitats mostren molta vitalitat i alhora un elevat nivell de maduració institucional, centrada en la figura del bisbe. Aquesta carta explica els criteris que s'han de seguir en l'elecció episcopal amb participació directa del poble, per tal de garantir la dignitat del futur bisbe, i emfatitza que, en el ritu d'ordenació episcopal, és essencial la imposició de les mans, gest que s'arrela ja en la tradició bíblica.¹⁸

Un altre document literari que ens parla també del cristianisme hispànic al segle III se situa a la Tarraconense oriental, és a dir, al territori de l'actual Catalunya: la *Passio Sanctorum Martyrum Fructuosi episcopi, Auguri et Eulogii diaconorum* o «Actes dels sants màrtirs Fructuós bisbe i dels diaques Auguri i Eulogi» de Tarraco (Tarragona),¹⁹ que moriren l'any 259. Tot i que la redacció d'aquest relat martirial i hagiogràfic es va fer a la segona meitat del segle IV,²⁰ la primera part de la *Passio* transcriu amb retocs literaris l'acta proconsular, un document jurídic que conté el judici del tribunal de l'any 259 pel qual Fructuós va ser jutjat entre el 16 i el 20 de gener i finalment condemnat a mort el 21 de gener en companyia dels diaques Auguri i Eulogi, en temps dels emperadors Valerià i Gal·liè i dels còsols Emilià i Basus. L'emperador Valerià va promulgar l'any 257 un primer edicte persecutori i l'any 258 un altre contra les comunitats cristianes, especial-

ment contra tots els clergues (bisbes, preveres i diaques) i els laics senadors, cavallers, funcionaris imperials i matrones romanes. Arran d'aquesta política religiosa moriren màrtirs, entre d'altres, sant Cebrià de Cartago (258) i sant Fructuós de Tarragona amb els seus diaques (259). L'execució de Fructuós, Auguri i Eulogi tingué lloc a l'amfiteatre de Tarragona i consistí a cremar-los vius en una foguera (*vivicomburium*).

Com a resultat de l'eliminació de la dinastia dels emperadors Severs, l'arribada al tron imperial dels anomenats emperadors militars al segle III va portar com a contrapartida la instal·lació d'una nova aristocràcia de servei, mancada de tradició i de l'anterior sentit corporatiu del Senat. Aquesta nova aristocràcia va ser més receptiva a la política religiosa dels successius emperadors, ja que estava obligada a donar contínues mostres d'adhesió i fidelitat per a romandre en el poder. Convé situar en aquest context les mesures de persecució contra el cristianisme en un procés paral·lel a la creixent divinització de la figura de l'emperador durant el regnat de Valerià i Gal·liè. En absència de documentació, no podem tenir la certesa que l'execució del bisbe de *Tarraco* i els seus dos diaques l'any 259 hagués respost únicament a la voluntat del *praeses* Emilià de mostrar la seva lleialtat als emperadors Valerià i Gal·liè, tot i que certament es tractava d'un moment propici per a emprendre aquest tipus d'accions.²¹

A partir de la informació que ens dona la *Passio Fructuosi*, podem concloure que el gener de 259 l'Església a la *Tarraco* romana no era una comunitat fundacional, sinó que, tot i ser encara reduïda, estava plenament constituïda, ben jerarquitzada, i gaudia d'una vitalitat suficient per haver penetrat sobradament en totes les esferes socials de la ciutat. Hi havia soldats cristians. Alguns germans, Babiló i Migdoni, «estaven al servei del governador Emilià i mostraren a la seva filla, senyora d'ell en aquest món, com Fructuós i el seus diaques pujaven coronats al cel mentre encara es mantenien dretes les estaves on els havien lligat».²² Hi havia germans (*fratres*) barrejats amb els soldats, entre els quals Fèlix. Els beneficiaris que van detenir Fructuós no van usar cap violència. La comunitat de creients podia sostenir-los a la presó, i allà un catecumen, Rogacià, pogué ser batejat.

En la comunitat cristiana, al costat del bisbe i dels diaques, surt citat el ministeri de lector. Era una comunitat constituïda al voltant de les Sagrades Escripures, que coneixia detingudament. Celebrava el diumenge —el coneixia com a «dia del Senyor»— i l'eucaristia. Duia a terme els dejunis estacionals assenyalats i coneguts (dimecres i divendres) i tenia costums ben establerts pel que fa a la pregària, fins i tot amb gestos corporals concrets —agenollats, amb braços en creu en actitud orant—. Els germans (*fratres*) assisteixen els tres presoners amb normalitat confortant-los fins i tot amb l'eucaristia. La comunitat (*fraternitas*) tenia ben diferenciat el procés de la iniciació cristiana, amb el testimoni, ja esmentat, de Rogacià, batejat a la presó per la situació excepcional que es vivia. Tenia fórmules de fe especialment trinitàries que remetien a

aquest moment de la fe baptismal. L'autor anònim de la *Passio* presenta Fructuós com a bisbe que encarna les qualitats episcopals que van ser formulades en el cos epistolar de l'apòstol Pau, de manera que en ell se sintetitzen les característiques neotestamentàries del bon pastor.²³

Finalment, el text deixa clar que la comunitat gaudia de prestigi social fins i tot entre els pagans, cosa que només podia ser així si es donava o s'havia donat un notable exercici de la caritat com a distintiu de la vida cristiana. Es tractava, doncs, d'una Església de caràcter urbà, com eren totes les comunitats cristianes dels tres primers segles dins l'Imperi.²⁴ Des d'un punt de mira sociològic, la *Passio Fructuosi* descriu una comunitat la majoria de membres de la qual pertanyien al nivell social dels *humiliores*.

En contrast amb la relativament abundant informació que posseïm per al segle V respecte dels edificis eclesiàstics, per als segles anteriors estem immersos en la més absoluta foscor. La presència d'una comunitat organitzada a mitjan segle III a *Tarraco* queda reflectida en les actes martirials de sant Fructuós. Sobre el lloc de celebració de la litúrgia, no en tenim cap dada, però, segons els coneixements que tenim d'altres ciutats, devia ser una casa privada o alguna construcció d'un altre caire adaptada a les necessitats. Són les *domus ecclesiae*, el paradigma de les quals és l'excavada en el llunyà enclavament de Dura Europos, datada cap a l'any 230.²⁵ Reformades de la millor manera possible per a acollir les noves funcions, acostumaven a constar d'una sala de reunions per als serveis religiosos, cambres per a instruir els catecúmens, un baptisteri, etc. No hi havia, per tant, una arquitectura monumental i específica i, consegüentment, la seva identificació és un problema gairebé insoluble.

El gran desenvolupament de comunitats cristianes a la península Ibèrica del segle III va portar a la celebració d'un sínode o concili episcopal, inaugurat el 15 de maig («die iduum maiarum») d'un any que va entre el 300 i el 303: el Concili d'*Iliberri* o Elvira, l'actual ciutat de Granada.²⁶ D'aquest concili s'han conservat els 81 cànons conciliars i la llista de participants, 19 bisbes i 24 preveres procedents de 37 comunitats d'Hispania (la majoria dels participants provenien de les províncies Bètica i Cartaginense).²⁷ Cal advertir que no hi va acudir cap bisbe de la part oriental de la Tarraconense que avui correspon a Catalunya (sí el bisbe Valeri de Saragossa), però les decisions conciliars, que en la seva totalitat tenien contingut disciplinari i moral, eren vinculants a totes les comunitats cristianes d'Hispania: organització de la vida interna de les esglésies (ingrés a la comunitat, baptisme, penitència, eucaristia, llocs de culte, virginitat i matrimoni, abstinència sexual dels clergues casats), relacions tolerants entre cristians i pagans, comportament moral dels cristians i eliminació de supersticions i de pràctiques idolàtriques. D'una banda, doncs, els cànons d'Elvira demostren que el cristianisme havia començat a penetrar de manera efectiva en la societat hispanoromana durant els darrers anys del segle III, però, de l'altra, a conseqüència de la poquíssima informació literària que ens ha arribat sobre la vida ecle-

siàstica hispana del segle iv, no podem saber amb certesa quin abast va tenir l'aplicació de les prescripcions d'aquests cànons en la vida concreta de l'Església d'aquell segle.

Els màrtirs de la Tarraconense oriental durant la persecució dels cristians promoguda per l'emperador Diocleciana als anys 303-305

Un cop finalitzada la persecució dels emperadors Valerià i Galliè, l'Església visqué un llarg període de tranquil·litat i estabilitat institucional en un marc de bona relació amb el context pagà que l'envoltava. Galliè (260-268) no ordenà cap reconeixement legal dels cristians, que continuaven sent, com abans, una *religio illicita*, però tolerà pacíficament la seva existència i garantí, per primera vegada, un grau de seguretat desconegut fins aleshores. Els cristians peninsulars pogueren beneficiar-se d'aquesta *indulgentia principis*, que començà una nova època de pau de quasi quaranta anys, context en què es va celebrar el ja esmentat Concili d'Elvira.

La situació de pau general no va canviar gens quan arribà Diocleciana al poder imperial l'any 284. Com és sabut, Diocleciana va reestructurar a fons l'Imperi mitjançant una reforma politicoadministrativa (la implantació de la tetrarquia: dos cèsars i dos augusts al capdavant de l'Imperi, situat cadascun en una de les quatre residències imperials: Nicomèdia i Sírmium a l'Orient, Trèveris i Milà a l'Occident), a fi d'acabar decididament amb la gran decadència que s'arrossegava al llarg del segle iii per molt diverses causes internes de tipus econòmic i sanitari, per rebel·lions militars i per les amenaces dels pobles germànics, cada vegada més urgents, a les fronteres. Diocleciana pretenia renovar també la religió oficial i tradicional romana i l'any 297 promulgà un edicte contra els maniqueus, considerats una secta portadora d'una religió nova i contrària a la tradicional de Roma.²⁸ Aquest motiu era, sens dubte, un precedent per a la persecució dels cristians.

A principis del segle iv, els cristians eren molt nombrosos, sobretot a Orient, i fins i tot majoritaris a la zona d'Àsia Menor, i alguns arribaren a ocupar càrrecs importants en l'Administració imperial. La veritat és que Diocleciana ordenà eliminar dels palaus imperials i de l'exèrcit tots aquells que no s'avinguessin a retre culte als déus romans. Però la situació s'agreujà notablement l'any 303, en què, per instigació del cèsar Galeri, es promulgaren tres decrets contra els cristians (cremar esglésies, apropiar-se de llibres i cremar-los, empresonar els caps de les esglésies, és a dir, els clergues, obligar els cristians a retre culte als déus i sotmetre a tortura els qui s'hi neguessin). L'any 304, un quart decret endurí encara més la repressió. Així es dugué a terme la més cruel i terrible persecució que els cristians patiren a l'Imperi romà.

Al territori de l'actual Catalunya tenim certesa plena de dos màrtirs d'aquesta persecució: sant Feliu a Girona i sant Cugat a Barcelona. Tots dos són esmentats breument en l'himne IV del poemari *Peristephanon* («Sobre les corones [martirials]») de Prudenci, escrit entre els anys 400 i 405.²⁹

El poeta hispànic Prudenci esmenta el martiri de Feliu en l'himne *Peristephanon* IV, 29-30: «Parva Felicis decus exhibebit artubus sanctis locuples Gerunda» (La petita Girona, rica en membres sants, exhibirà la glòria de Feliu).³⁰ És aquesta la notícia més antiga conservada sobre el màrtir gironí. Els testimonis arqueològics del seu culte a Girona són antics i daten del segle iv.³¹ Un segon testimoni litúrgic del seu culte que ens ha arribat és el d'una basílica dedicada a la seva memòria a Narbona en temps del bisbe Rústic l'any 455. Fora de l'existència i del fet del martiri res no sabem sobre aquest màrtir, com tampoc no se'n sabia res en temps de Prudenci ni en el temps de composició de la *Passio sancti Felicis*, escrita probablement a començament del segle vii i de valor merament llegendari,³² ni en el temps en què es van redactar les pregàries en el seu honor recollides en l'*Oracional Visigòtic* de Tarragona de finals del segle vii.³³

Si no fos per Prudenci, res no sabríem del màrtir Cugat fins al segle vii. A l'himne *Peristephanon* IV, 33-34 llegim: «Barcinon claro Cucufate freta surget» (S'aixecarà Barcelona, confiada en l'il·lustre Cugat).³⁴ Totes les altres notícies sobre ell són de la *Passio sancti Cucufatis*,³⁵ del segle vii i posterior a la de sant Feliu. Aquesta *Passio* presenta ambdós personatges com dos amics i companys d'estudis, originaris de la localitat nord-africana de *Scillium*, i narra que, quan van arribar en vaixell al port de Barcelona, Cugat es quedà a la ciutat i Feliu continuà el viatge fins a Girona. Però aquestes afirmacions de la *Passio*, tan tardanes, no tenen cap valor històric i no es poden presentar com un argument a favor de les arrels nord-africanes del cristianisme a Hispània.

D'altra banda, com bé puntualitza Antoni Pladevall, el «martirologi» català esmenta encara altres sants màrtirs com Eulàlia, el bisbe Sever o el pagès Medir de Barcelona, santes Juliana i Semproniana, lligades al llegendari de sant Cugat, i d'altres que no recollim perquè es basen en llegendes tardanes o en desdoblaments de sants d'altres indrets, com en el cas de santa Eulàlia de Barcelona o sant Narcís de Girona.³⁶

Així, doncs, les poques notícies anteriors a la Pau de Constantí (313) ens informen que l'Església es trobava ja present al llarg del litoral català, i podem suposar que hauria començat la penetració vers l'interior, que no estava tan romanitzat. Les comunitats cristianes eren urbanes. Igual que a la resta del territori imperial, també a Hispània la majoria dels conversos a la fe cristiana devien ser al segle iii persones de classe mitjana o baixa (*humiliores*), sempre les més obertes i interessades per innovacions doctrinals en l'àmbit espiritual. Igualment, acceptaren la nova fe alguns patricis o gent de posició social elevada, però foren molts menys. Abundaven els lliberts i els pedagogs i també els comerciants, normalment marins («*transmarini negotiatores*»). Els decrets de persecució de Valerià i de Diocleciana anaren contra bisbes i dirigents de la comunitat i contra patricis i gent de classe alta, cosa que revela que la religió cristiana feia algunes conquestes en aquest camp i per això les autoritats polítiques volien depurar el fet.³⁷

DE L'ANY 313 AL 409

Amb la mort de Dioclecià l'any 305, la persecució de les comunitats cristianes a l'Occident s'aturà i, a més, la política religiosa dels seus successors serà més benèvola envers l'Església: l'any 311, Galeri emetrà un edicte de tolerància, i l'any 313 Constantí concedirà la llibertat religiosa als cristians mitjançant l'anomenat Edicte de Milà, de manera que l'Església esdevindrà una *religio licita*. Això afavorí que el cristianisme s'estengués de manera extraordinària gràcies a moltes conversions personals de pagans a la Bona Nova de Crist, la qual cosa permeté la constitució d'unes sòlides estructures eclesiàstiques geogràficament establertes, les «diòcesis» territorials governades per un bisbe, i la celebració de nombroses assemblees de bisbes, anomenades «sínodes» o «concilis», que en la majoria dels casos eren locals o regionals, però també es van celebrar al segle iv els dos primers concilis ecumènics de la història eclesiàstica: el 325 a Nicea i el 381 a Constantinoble, la nova capital de l'Imperi des del 330. El procés de cristianització de la societat fou tan profund que el 28 de febrer de 380 l'emperador Teodosi, amb l'edicte de Tessalònica *Cunctos populos*, establí que la nova religió oficial de l'Imperi fos el cristianisme i, en concret, el cristianisme ortodox, és a dir, fidel a la fe que s'havia definit dogmàticament en el Concili de Nicea.³⁸

Els conflictes doctrinals a Hispània a la primera meitat del segle iv: donatisme i arrianisme

Al segle iv va haver-hi dos greus conflictes doctrinals, el donatisme i l'arrianisme, que van sacsejar la vida interna de l'Església i van crear divisions dins l'episcopat. Al nord d'Àfrica s'originà el 311 un cisma que perdurà fins ben entrat el segle v: la divisió entre catòlics i donatistes. Donat, bisbe de Cartago, va organitzar una Església que, tot considerant-se pura i immaculada, s'oposava des d'una actitud espiritual rigorista a l'Església catòlica, que era considerada pels seus seguidors mundana i pecadora pel fet que molts bisbes catòlics s'havien corromput moralment i havien estat uns *traditores* durant la persecució de Dioclecià. Per això consideraven nuls tots els sagraments celebrats pels clergues catòlics, car, segons Donat, no pot haver-hi efectes santificadors en aquelles celebracions en les quals, per culpa de la indignitat del ministre celebrant, no és present l'Esperit Sant. Els donatistes exigien, doncs, que, si un catòlic volia ingressar a una de les seves comunitats, calia rebatejar-lo, mentre que la teologia catòlica s'oposava al rebaptisme dels heretges o cismàtics que, penedits, volien ingressar a l'Església catòlica.³⁹ A Constantí el preocupà seriosament aquesta divisió episcopal i decidí convocar un concili a la ciutat d'Arle, al qual foren convidats els bisbes de l'Occident cristià per tal de trobar una solució al conflicte. El Concili d'Arle es va celebrar el 314 i hi participaren, entre d'altres, onze clergues procedents d'Hispània, entre els quals es trobaven dos representants del bisbe de Tarragona, el prevere Probaci i el diaca Castori (res més no sabem d'aquests dos personatges).⁴⁰ Fi-

nalment, Constantí, fonamentant-se en les decisions del Concili d'Arle, condemnà el moviment donatista el 316.⁴¹

El donatisme, per les poques informacions que ens n'han arribat, degué tenir poca incidència en l'Església hispànica. Per una carta d'Agustí d'Hipona sabem que els donatistes van enviar un bisbe «a Hispània, a la casa d'una dona»,⁴² i no sabem absolutament res del que aquest bisbe hi va fer. S'ha volgut identificar aquesta dona amb una tal Lucila, però Sotomayor ha demostrat que, en realitat, Lucila no era hispana, sinó nord-africana.⁴³

L'arrianisme es va originar a Orient, concretament a la ciutat d'Alexandria, i, malgrat la condemna de la doctrina arriana com a herètica en el Concili de Nicea (325) —que va ser presidit per Osi, bisbe de Còrdova i amic de Constantí—, aconseguí imposar-se pocs anys després i s'expandí enormement per tot Orient fins a arribar a Occident, i així la «crisi arriana» creà una divisió profunda entre bisbes nicens i bisbes arrians fins a l'any 381, en què el Concili de Constantinoble condemnà definitivament l'arrianisme. Àrrius fou un prevere d'Alexandria que cap a l'any 318 havia començat a predicar una doctrina teològica que molt aviat desencadenaria una feroç polèmica sobre la relació entre el Pare i el Fill en el si de la Trinitat. Segons Àrrius, només el Pare era Déu, i el Fill era la primera criatura del Pare, és a dir, que negava la divinitat del Fill de Déu. Els debats teològics sobre el misteri de la Trinitat van ocupar nombroses pàgines en la literatura dels teòlegs i bisbes del segle iv i van ocasionar la celebració de molts concilis regionals, a més dels dos ecumènics de Nicea i Constantinoble, ja esmentats. Finalment, el Concili de Constantinoble del 381 aconseguí acabar amb la divisió que durant molts decennis del segle iv havia enfrontat els bisbes cristians.⁴⁴

Doncs bé, un dels concilis que es van celebrar amb motiu de la crisi arriana tingué lloc a la ciutat de Sàrdica, l'actual Sofia (a Bulgària), l'any 343. En un principi hi foren convocats bisbes orientals i occidentals, però els debats eren tan violents que els bisbes orientals decidiren absentar-se'n i l'assemblea de Sàrdica quedà reduïda únicament a la participació de bisbes occidentals. La va presidir l'octogenari Osi de Còrdova al capdavant d'uns noranta assistents, entre els quals hi havia cinc bisbes hispànics, un dels quals era Pretextat, bisbe de Barcelona, de qui no sabem res més.⁴⁵

L'arrianisme degué causar en les comunitats cristianes de la Península molt més impacte que el donatisme, ja que la literatura que ens ha arribat d'alguns bisbes del segle iv, Potami de Lisboa i Gregori d'Elvira (o Granada), són tractats teològics i comentaris bíblics que defensen la fe de Nicea, cosa que posa de manifest que els bisbes sentien la urgència pastoral d'aclarir als creients el contingut del dogma trinitari en un context en què els arrians creaven confusió. Gregori d'Elvira, ferm defensor de l'ortodòxia nicena, es va enfrontar a Osi de Còrdova per la claudicació d'aquest a favor d'un credo filoarrià del Concili de Sirmi del 357.⁴⁶ A més a més, sabem que el bisbe de Tarragona Himeri, en nom de tots els bisbes hispànics, escrigué

una carta, que s'ha perdut, al papa Damas; però ens ha arribat la resposta que el papa Sirici, successor de Damas, va adreçar a Himeri i a tots els bisbes hispànics l'any 385.

Sirici escriu a Himeri: «Dius, al principi de la teva carta, que molts batejats pels impius arrians s'apressen a tornar a la fe catòlica.»⁴⁷ Com que l'arrianisme havia estat condemnat al Concili de Constantinoble del 381, s'entén que molts arrians volguessin ingressar a les comunitats catòliques. Sirici prescriu que no cal batejar-los de nou, sinó que el bisbe catòlic els imposi les mans amb la invocació de l'Esperit Sant. Alguns bisbes volien rebatejar els qui ja estaven batejats en l'arrianisme, però el papa Sirici prescriu una simple imposició de mans episcopals, ja que el rebaptisme estava prohibit per l'apòstol Pau (Ef 4,5), pels cànons conciliaris (Nicea [325], cànion 8) i per uns decrets —«*generalia decreta*»— del seu predecessor Liberi, actualment perduts. Sirici exhorta que la disciplina hispànica sobre l'acollida d'exheretges a l'Església estigui d'acord a tot Orient i Occident i adverteix Himeri que, en cas de no obeir, podrà ser apartat del col·legi episcopal mitjançant una sentència conciliar.⁴⁸

Respecte a l'administració del baptisme a l'Església hispana antiga, convé fer esment d'un aspecte ritual concret. Al segle VI, quan visigots arrians i hispanoromans catòlics conviuran en el regne visigòtic abans de la conversió del rei Recared al catolicisme en el Concili III de Toledo (589), es donarà una important diversitat ritual: els arrians batejaven amb una immersió triple dins l'aigua del baptisteri, mentre que els catòlics practicaven una immersió simple. Però, quin és l'origen de la immersió simple o única a l'Església hispànica? Fins a l'any 2007, els estudiosos de la litúrgia hispànica no trobaven la causa d'aquesta praxi en el ritualisme, sinó en l'afirmació teològica d'una veritat de fe per mitjà d'un signe ritual d'orientació antiarriana: amb l'única immersió els bisbes catòlics volien significar en actitud polèmica contra la *fides gothica* la unitat de l'essència divina i, per la invocació dels tres noms de la Trinitat, volien significar la distinció de les tres persones de l'únic Déu; d'aquesta manera, pretenien distanciar-se de la doctrina i praxi arrianes tot afirmant amb un gest sacramental la *fides catholica* en la Santíssima Trinitat.

Però l'any 2007 Matthieu Smyth publicà un article a la revista *Miscel·lània Litúrgica Catalana* que defensava que el ritu baptismal de l'Espanya visigòtica efectuat amb una sola immersió no va ser una innovació litúrgica contra l'arrianisme, malgrat les raons apologetiques donades pels teòlegs hispànics de l'època. Les evidències internes i externes assenyalen, en contra d'això, un costum antic i marginal preservat a la península Ibèrica i en algunes esglésies cèltiques. Així, aquest ritu hauria persistit inalterat des dels primers segles fins al segle VI, malgrat els canvis litúrgics d'aquest període de temps, junt amb altres elements litúrgics arcaics ben coneguts. La immersió única seria el testimoni de la pràctica antiga de l'Església abans que la triple immersió esdevingués normativa en algun estadi també molt primerenc.⁴⁹

Tarraco en temps del bisbe Himeri i del bisbe Hilari a la segona meitat del segle IV

La divisió episcopal arran del conflicte sobre el priscil·lianisme

El moviment ascètic impulsat pel laic Priscil·lià provocà una divisió profunda en l'episcopat hispànic, perquè uns bisbes el secundaren, uns altres el rebutjaren totalment i no van mancar bisbes vacil·lants o desconcertats enmig d'aquesta polèmica. La divisió era conseqüència de les pretensions antagoniques de dos grups, els priscil·lianistes i els antipriscil·lianistes, que miraven de recrear respectivament l'ideal de les funcions episcopals. Els opositors a Priscil·lià eren partidaris d'una Església orgullosa de les seves conquestes seculares aconseguïdes en la tasca evangelitzadora després de l'Edicte de Milà (313) i fonamentades teològicament en els plantejaments eclesiològics del Concili de Nicea (325), mentre que el moviment priscil·lianista reivindicava un retorn a la senzillesa dels orígens evangèlics. Les arrels d'aquest conflicte es troben, doncs, en el procés de definició dels quadres organitzatius de l'Església i cobren sentit en el context de la conversió de les aristocràcies i les classes socials poderoses del període teodosià (Teodosi fou emperador del 379 al 395).

El priscil·lianisme, nascut en territori lusità —i no pas gallec, com s'ha sostingut durant molt de temps— a la dècada dels anys 370, fou un moviment espiritual que va impactar amb profunditat en bona part de les províncies hispanoromanes. Segons es desprèn dels propis escrits de Priscil·lià,⁵⁰ aquest propugnava l'ortodòxia dels llibres apòcrifs, a més dels canònics, i del carisma profètic d'hommes i dones que els capacitava per a ensenyar com a doctors sense haver rebut l'ordenació eclesiàstica. El moviment priscil·lianista es caracteritzava per la personalitat carismàtica i la projecció social, per l'àmbit urbà i ocupació de les seues episcopals i per la conjugació d'elements cristians i de la cultura clàssica reunits en la pràctica d'un ascetisme sever. També pretenia una completa reforma eclesiàstica amb l'ideal que les seues episcopals estiguessin ocupades per ascetes a plena dedicació.

Els bisbes lusitans Idaci de Mèrida i Itaci d'Ossonoba van ser els primers que cap a l'any 379 van acusar Priscil·lià i els seus seguidors de *sacrilegii nefas*, i així començà la divisió episcopal, car ben aviat dos bisbes lusitans, Instanci i Salvià, es posaren a favor de Priscil·lià. El conflicte arribà a tal extrem que l'any 380 es convocà un concili a *Caesaraugusta* (Saragossa), al qual participaren també bisbes d'Aquitània, on el priscil·lianisme ja havia arribat.⁵¹ El concili condemnà errors del priscil·lianisme (condició maniquea i pràctiques màgiques o *maleficium*), però la divisió episcopal continuava fins al punt que Priscil·lià fou ordenat pels seus amics bisbe d'Àvila aprofitant la seu vacant d'aquesta comunitat. Idaci demanà la intervenció del poder imperial, encara que les autoritats eclesiàstiques continuaven buscant una solució mitjançant la celebració d'un concili a Bordeus (384).⁵² Finalment, fou l'autoritat civil la que posà punt final al problema: un tribunal imperial a Trèveris, seu des del 318 del *Praefectus Praetorio Ga-*

lliarum, jutjà per *maleficium* i condemnà a mort Priscil·lià i quatre seguidors seus l'any 385, essent Evodi el prefecte de les Gàl·lies.⁵³

La carta del papa Sirici a Himeri de Tarragona

El mateix any 385, el bisbe Himeri de Tarragona rebia des de Roma una carta del papa Sirici (384-399). No sabem amb certesa els anys en què Himeri exercí l'ofici episcopal, aproximadament entre el 360 i el 390. La carta de Sirici, datada l'11 de febrer de 385, era la resposta a una carta que Himeri havia adreçat el 384 al papa Damas (366-384), que mentrestant havia mort. Himeri va escriure al bisbe de Roma en nom de tot l'episcopat hispànic. Sabem el nom del prevere tarraconense Bassià que va portar la carta o *relatio* a Roma. Encara que la carta d'Himeri s'hagi perdut, podem reconstruir bastant bé el seu contingut a partir de la resposta de Sirici, que és la primera «carta decretal» d'un papa en la història de l'Església.⁵⁴

La situació de l'Església hispana era aleshores d'allò més crítica, i això explica les inquietuds dels bisbes per lluitar contra les debilitats de la humanitat pecadora, les apostasies, la corrupció dels monjos i la llibertat d'un clergat que, tot invocant les tradicions patriarcalcs de l'Antic Testament, rebutjava l'obligació de la continència sexual; és a dir, regnava un gran desordre en la disciplina i en la litúrgia de l'Església, la qual patia els problemes característics d'una fase encara missionera. Evidentment, Priscil·lià no tenia la responsabilitat de tots aquests desordres; al contrari, ell volia reformar l'Església i restaurar-hi l'ascesi i la disciplina, però la seva rigidesa augmentà la confusió duent la situació eclesial a uns extrems insostenibles. Per això, Himeri, bisbe moderat, decidí acudir a l'autoritat del papa.⁵⁵

Les diferents indicacions que Sirici decreta a l'episcopat hispànic es poden classificar en tres grups: 1) prescripcions sobre l'administració dels sagraments (dies de celebració del baptisme, relació entre esponsalici i matrimoni, praxi penitencial), cosa que demostra que les conversions de pagans al cristianisme eren nombroses i que calia posar ordre en la praxi litúrgica; 2) celibat dels monjos i continència dels clergues, i 3) normes disciplinàries sobre la vida dels clergues. Aquesta decretal exigeix als clergues casats la continència sexual.⁵⁶

La carta de Sirici a Himeri es pot interpretar com una mediació pacificadora del papa entre la jerarquia episcopal i el monacat, el qual va néixer a la fi del segle III als deserts d'Egipte i Síria i es va desenvolupar a Occident en el decurs del segle IV.⁵⁷ Arran de la controvèrsia priscil·lianista, molts bisbes estaven descontents amb el comportament dels monjos, que eren vistos per alguns membres de la jerarquia com a pròxims al moviment priscil·lianista; l'ascetisme de Priscil·lià era d'allò més exigent i per això podia fer l'efecte d'assimilació a les pràctiques monacals. Si els bisbes van condemnar al Concili de Saragossa del 380 totes les pràctiques priscil·lianistes en lloc d'assenyar-les sobre fonaments ortodoxos, podem comprendre que aquesta actitud tan negativa i poc dialogant es fes ex-

tensiva a l'ascetisme dels monjos. Els bisbes adversaris del priscil·lianisme, alguns dels quals —com Idaci de Mèrida i Itaci d'Ossonoba— no portaven una vida gaire exemplar, no acceptaven ni crítiques de Priscil·lià ni suggeriments dels monjos.

En aquest context, la intervenció del bisbe de Roma és molt oportuna. Sirici mana que els monjos pecadors siguin castigats,⁵⁸ però al mateix temps vol que els bons monjos siguin ordenats clergues;⁵⁹ d'aquesta manera distingeix els qui mereixen un càstig exemplar d'aquells que, vivint santament, poden ajudar a la perfecció dels altres. Lluitar contra l'heretgia priscil·lianista no ha de comportar la destrucció del monacat. A més, els monjos, convençuts que allunyar-se del món és més perfecte que no pas romandre-hi, es neguen a ser ordenats preveres perquè no volen intervenir en el culte amb els altres cristians; si algú s'ordena prevere o ja ho era abans de fer-se monjo, només exerceix el ministeri dins la comunitat monacal. El papa Sirici, en canvi, vol que els monjos exemplars puguin exercir públicament el ministeri sacerdotal per damunt de les negatives dels mateixos monjos i de la poca estima d'alguns bisbes de finals del segle IV.

L'intercanvi epistolar entre Himeri i Sirici ens proporciona una certa descripció de la vida monacal hispànica del segle IV. El Concili de Saragossa (380) va parlar per primera vegada de monjos;⁶⁰ Sirici esmenta ara per primera vegada les monges. El càstig que el papa imposa als monjos i monges pecadors és l'exclusió de la comunitat monacal i de les reunions eclesiàstiques, per tal que facin penitència vivint tancats a les seves cel·les durant tota la vida.⁶¹ Aquesta prescripció de Sirici és un càstig nou que no ha estat imposat anteriorment a cap grup de persones, i això s'explica si va dirigit a una organització comunitària. No es tracta de l'expulsió del monestir, sinó de prohibir-los el tracte i la comunió amb els altres. El papa posa al mateix nivell l'exclusió de la comunitat monacal i la separació de les reunions eclesiàstiques; aquest paral·lelisme fa pensar que el monacat hispànic, a la fi del segle IV, estava organitzat segons la vida cenobítica. És clar que aquest cenobitisme no havia arribat encara a la perfecció. Les immoralitats fan sospitar que la clausura no era guardada amb rigidesa i que era fàcil entrar al monestir; així es pot explicar la caiguda de monjos i monges arran de les visites mútues. Potser no es tractava d'un únic edifici, com temps més tard es construïren els monestirs; probablement s'assemblaven molt a les primeres fundacions de sant Pacomi a Egipte: aquests monestirs no es bastaven econòmicament a si mateixos, i els monjos havien de sortir a vendre els seus productes.

I pel que fa a la qüestió de si el bisbe Himeri de Tarragona fou metropolità, val a dir que a la fi del segle IV no es pot parlar encara de l'existència de seus metropolitans en l'organització territorial de l'Església hispana, tot i que Sirici parla —molt genèricament— de bisbes metropolitans.⁶² El fet que fos Himeri de Tarragona —i no un altre— qui s'adreçà per escrit a la Seu Apostòlica es pot explicar perquè ell degué ser el bisbe amb més anys d'exercici del sacerdocí d'entre els de la província civil

Tarraconense; la seva antiguitat és lloada per Sirici: «pro antiquitate sacerdotii tui». ⁶³ És a dir, l'al·lusió de Sirici a bisbes metropolitans de la Hispània del segle iv pot referir-se molt probablement no a una organització metropolitana territorialment establerta, sinó als bisbes més experimentats i antics en el càrrec. Però, al mateix temps, l'encàrrec que Sirici encomana a Himeri de difondre la seva decretal a tots els bisbes d'Hispània es pot interpretar com un precedent de la primacia que amb el transcurs del temps exercirà el bisbe de Tarragona sobre els bisbes de la província Tarraconense. ⁶⁴ De fet, només una trentena d'anys després, el bisbe de Tarragona Ticià serà esmentat com a «bisbe metropolità», ⁶⁵ de manera que resulta ser el primer bisbe que ostenta aquesta dignitat conegut a Hispània. Al segle v ja hi haurà indicis clars d'una organització metropolitana a l'Església d'Hispània: *Tarraco, Hispanis, Bracara, Emerita Augusta* i *Carthago Nova*, que eren, al mateix temps, les capitals civils de les províncies. ⁶⁶

El primer Concili de Toledo i el bisbe Hilari de Tarraco

Després de la mort de Priscillià (385), els seus seguidors es rebel·laren contra l'autoritat episcopal i, considerant màrtir el seu mestre, trencaren la comunió eclesial. Els cossos dels «màrtirs» priscil·lianistes foren portats a Hispània i, tot i que s'ignora on foren enterrats, pot suposar-se amb un cert fonament que degueren ser enterrats i venerats a la regió gallega, on el priscil·lianisme perdurà fins al segle vi.

Els bisbes es tornaren a trobar l'any 400 en un concili a Toledo per condemnar formalment el priscil·lianisme i redactar unes professions de fe (*exemplaria professionum*) per als qui abjuresin dels errors priscil·lianistes. ⁶⁷ Entre els dinou bisbes participants al concili, hi havia el de Tarragona, Hilari, i el de Barcelona, Lampi. Els canons disciplinaris d'aquest concili manifesten que la decretal de Sirici a Himeri va ser tinguda molt en compte pels pares conciliaris. Ara bé, l'aplicació del concili fou decebedora: alguns priscil·lianistes es reconciliaren amb l'Església, però d'altres es mantingueren fermes en les seves conviccions, de manera que el conflicte no es va solucionar. Més encara, l'episcopat hispànic es dividí en tres tendències: 1) els qui continuaven sent priscil·lianistes; 2) els qui se n'havien penedit i volien continuar exercint l'episcopat, i 3) els més intransigents, que no volien de cap manera que aquests expriscil·lianistes penedits continuessin exercint l'episcopat. Per això el bisbe Hilari, acompanyat del seu prevere Elpidi, va marxar cap a l'any 403 a Roma a informar el papa Innocenci de la difícil situació de l'Església hispana. Innocenci intervingué enviant una epístola decretal (*Epistola III. De dissensione corruptaque disciplina Ecclesiarum Hispaniae*) cap al 404 o 405 instant a l'acceptació plena de les resolucions del Concili de Toledo, cosa que implicava que els bisbes expriscil·lianistes continuessin exercint l'episcopat. ⁶⁸ Però aquestes indicacions no pogueren aplicar-se degudament a causa dels desordres politicosocials de l'època: usurpació de Constantí III i invasió dels pobles germànics a la península Ibèrica. El priscil·lianisme conti-

nuarà vigent al segle v a Galícia i també es farà present a la Tarraconense, com ha demostrat l'epístola 11* de Consenci a sant Agustí, escrita el 420. ⁶⁹

És interessant constatar que, en la resolució dels conflictes que van afectar greument l'Església a Hispània a la segona meitat del segle iv, els bisbes de *Tarraco* Himeri i Hilari adoptaren una actitud moderada en promoure el diàleg entre els membres de l'episcopat i buscaren el suport dels bisbes de Roma, que van reforçar aquesta actitud moderada en la resolució dels problemes pastorals i en la reconciliació episcopal.

La seu episcopal (episcopium) de Tarraco

És difícil de respondre a la pregunta sobre on era l'*episcopium* —és a dir, l'*ecclesia* (o catedral), el baptisteri i la residència del bisbe de *Tarraco*— al segle iv perquè l'arqueologia no l'ha poguda encara respondre a conseqüència de la manca d'excavacions suficients. Als segles III i iv, l'emplaçament d'una *ecclesia* episcopal no sempre va respondre a esquemes fixos. Un bisbe construïa la seva primera església on li era possible, allà on trobava un terreny disponible dins la ciutat (*intra muros*) a un preu abastable per les possibilitats econòmiques de la comunitat. Per aquesta raó, la majoria de les primeres esglésies episcopals conegudes es van instal·lar sobre precedents *domus* urbanes, cases particulars que s'usaven per a la pregària i la litúrgia dels cristians (*domus ecclesiae*), i això explica la seva diferent ubicació en l'entramat d'una ciutat o d'una altra. L'activitat edilícia dels bisbes també es feia extensiva a la construcció d'altres llocs de culte, per raons litúrgiques, al voltant de les esglésies cementirials o martirials que proliferaren en els suburbis (*suburbia*) de la ciutat.

Els arqueòlegs Josep Maria Macias, Joan Josep Menchón i Andreu Muñoz han sostingut la hipòtesi que el primer conjunt episcopal de *Tarraco* (basílica i baptisteri) estava situat al cementiri suburbial o *extra muros*, on foren sepultats els màrtirs Fructuós, Auguri i Eulogi (259), al lloc que actualment s'anomena Necròpolis Paleocristiana de Tarragona. ⁷⁰ Però aquesta hipòtesi ha estat rebatuda amb contundència per Jordi López i Alexandra Chavarría, perquè la dualitat de l'església episcopal, ubicada *intra muros*, i les esglésies funeràries suburbanes (en els *suburbia*) és una constant a tot Occident, i el seu origen es troba en les primeres fases de construcció d'una topografia cristiana en els segles iv i v. ⁷¹ Per això, la conclusió més plausible és que el primer conjunt episcopal de *Tarraco* degué trobar-se *intra muros* en un indret que encara ens és desconegut. El problema en el cas de *Tarraco* rau en la total impossibilitat que el primer *episcopium* tarragoní estigués situat on actualment hi ha la catedral romanogòtica, ja que als segles III i iv aquella zona de la ciutat corresponia als edificis del *forum* provincial, els quals van estar en funcionament fins ben avançat el segle v.

La comunitat cristiana de Barcino al segle iv

Entre les restes arqueològiques de la Barcelona tardoromana es troben cinc sarcòfags d'iconografia cristiana que

es poden datar al voltant de l'any 320 i que mostren l'existència d'una comunitat cristiana ja consolidada en el primer quart del segle IV, vint-i-tres anys abans de tenir la primera notícia escrita sobre els bisbes barcelonins: la presència del bisbe Pretextat al Concili de Sàrdica el 343.⁷² Era, doncs, una comunitat amb fidels que pertanyien a les elits locals, famílies que es podien permetre el luxe d'adquirir uns sarcòfags portats directament dels obradors de Roma amb escenes de l'Antic Testament. En relació amb el procés de cristianització de la ciutat, també s'ha de tenir present un fet significatiu: el desmuntatge sistemàtic de tots els monuments funeraris altoimperials per incorporar-los a finals del segle III, com a simples pedres, en la nova construcció de la muralla. Sens dubte, aquesta actuació suposà la pèrdua total de la memòria dels avantpassats de les famílies barcelonines de la noblesa, la qual cosa mostra que el cristianisme pogué transformar el nivell de respecte envers aquesta arquitectura pagana, al mateix temps que evidència un arrelament considerable de la fe cristiana al darrer quart del segle III.⁷³

El bisbe Pacia de Barcino

Contemporani d'Himeri i del papa Sirici fou el bisbe de Barcino Pacia, un home preclar en el seu temps i venerat des d'antic com a sant. Sabem molt poc de la seva vida (estava casat i havia tingut un fill, Dextre) i tampoc no podem precisar amb exactitud en quins anys va exercir el ministeri episcopal a Barcelona: com que està documentat que l'any 394 Lampi era bisbe de Barcelona, Pacia degué morir abans del 394. S'han conservat algunes obres seves que posen de manifest la seva bona formació retòrica i cultural i un bon nivell teològic. Dels seus escrits es dedueix que s'havia convertit del paganisme al cristianisme. Sobre el seu llinatge es poden fer més especulacions gràcies al seu fill Dextre. Jeroni li va dedicar la seva obra *De viris illustribus*.⁷⁴ Això i l'homonímia han portat a identificar-lo amb Nummi Emilià Dextre, un *vir clarissimus* i procònsol d'Àsia entre els anys 379 i 387, un *comes rei privatae* documentat sota Teodosi I l'any 387 i un *praefectus praetorio* l'any 395 sota l'emperador Honori. Si aquest *cursus honorum* de Dextre fos del tot cert, seria evident que la nissaga de Pacia havia pertangut a una de les famílies romanes més notables d'aquell moment. Es pot constatar, doncs, que, a finals del segle IV, personatges del més alt llinatge social començaven a abraçar la vida clerical o fins i tot ascètica, i així començà la irrupció de l'Església en l'aristocràcia i, al mateix temps, l'entrada d'aquesta en l'Església.⁷⁵

L'estudi de les obres literàries de Pacia deixa entreveure peculiaritats de la vida eclesial en aquella època i algunes de les seves actuacions episcopals. És una llàstima que s'hagi perdut el seu llibre *Cervus* o *Cervulus*, que anava contra el costum pagà de celebrar el primer dia de l'any vestint-se de feres o de cérvols i cometent tota mena de desordres; si s'hagués conservat, seria un excel·lent document sobre la vida i els costums de la societat barcelonina del final de l'època romana. Les obres que ens n'han arri-

bat són el *Tractatus de baptismo*, el *Sermo de paenitentibus* (o *Exhortació a la penitència*) i tres cartes o *Epistulae* adreçades al novacianista Simpronià.⁷⁶ Pacia s'hi manifesta com a pastor zelós del seu ramat i es manté fidel a l'ortodòxia establerta per l'Església des del Concili de Nicea: quan diu de si mateix «christiano mihi nomen est, catholico vero cognomen»,⁷⁷ està indicant que la «catolicitat» es refereix a aquesta ortodòxia doctrinal i disciplinària universalment viscuda per l'Església i contraposada a les heretgies o als cismes, com era el cas del novacianisme professat pel seu interlocutor Simpronià.⁷⁸ En el rerefons d'aquesta frase potser és latent el text de l'edict de Tessalònica de Teodosi I (380), on es decreta que els membres de l'Església «tinguin el nom de cristians catòlics».⁷⁹

Per Pacia i per altres bisbes hispànics sabem, d'una banda, que el «catecumenat» ja era una institució plenament establerta, i de l'altra, que els catecúmens es dividien en dos graus: els *auditores* o catecúmens pròpiament dits i els *competentes*, que ja estaven més propers a la recepció del baptisme. El *Tractat sobre el baptisme* és un interessant exemple al segle IV de les catequesis amb què el bisbe preparava els *competentes*. En aquest text Pacia es proposa d'explicar en què consisteix la gran felicitat que és ser cristià. Per això explica que el baptisme és naixement i innovació, per ell es neix a la vida eterna i, per arribar a la vida eterna, cal sobretot la fe que l'Esperit de Déu dona en el baptisme. La imatge del cristià que Pacia dibuixa en el seu tractat encaixa perfectament dins el quadre religiós general de l'època: l'accent recau sobre la idea de l'alliberament de les forces del mal aquí a la terra i recau també sobre la vida eterna, esperança suprema de la vida cristiana. En la celebració baptismal, l'acció del bisbe és necessària per la imposició de les mans i per la pregària, per tal que l'aigua baptismal i la unció postbaptismal causin l'efecte santificador. És interessant, des del punt de vista de la teologia dogmàtica, que Pacia hi parli de la transmissió del «pecat d'Adam a tots els seus descendents, perquè ell els engendrà a tots»,⁸⁰ pecat que és perdonat en el baptisme. Encara que Pacia parli de la transmissió del pecat d'Adam per generació, no fa servir l'expressió «pecat original», que serà encunyada per Agustí anys més tard.

Al començament de l'*Exhortació a la penitència*, a més de distingir els tres graus de cristians en la comunitat barcelonina —catecúmens, fidels, penitents—, insisteix en el fet que per a ell la penitència i el perdó dels pecats són el fermall que lliga la teologia i la praxi de l'Església.⁸¹ La història de la teologia ha presentat Pacia com un autor clarament penitencial i exponent del període anomenat «penitència canònica», praxi que des dels inicis de l'Església perdurarà fins al segle VII i que Pacia defensava davant dos detractors: per un extrem, es defensava dels atacs provinents del rigorisme propi de l'heretgia novaciana, i per l'extrem contrari, es defensava del perill latent en la seva pròpia comunitat, on la penitència podia perdre valor per la vergonya de fer públicament satisfacció pels pecats. La penitència canònica insistia en coses tan importants com la no reiterabilitat, és a dir, es podia rebre una sola vegada

després del baptisme i reduïa els pecats anomenats greus o mortals a només tres —idolatria, homicidi, adulteri—, que eren els sancionats durament per la praxi penitencial, mentre que els altres, més lleus, eren perdonats per les bones obres i l'exercici de les virtuts. El bisbe era el ministre propi de la penitència, i a més es va establir un *ordo paenitentium*, l'orde dels penitents, com a institució o categoria de cristians dins la comunitat. El procés penitencial necessari per a rebre la reconciliació amb l'Església consistia bàsicament en aquests passos: penediment, confessió, satisfacció i reconciliació, sense prejudicar amb això el judici de Déu.

Les tres cartes (*Epistolae*) de Pacià s'adreçaren a un tal Simpronià, que havia escrit prèviament una carta, avui perduda, al bisbe barceloní. Però no sabem qui fou aquest home. Pel tractament que Pacià li dona, es pot deduir que era un home culte, probablement de la noblesa, bon coneixedor de les Escriptures; és possible que visqués a prop de Barcelona i no a la mateixa ciutat. Pacià, en la seva primera carta, no identifica amb exactitud a quina secta pertanyia Simpronià, però en la segona el situa en el moviment cismàtic del novacianisme. Novacià havia estat al segle III un prevere romà que es va oposar a l'elecció del papa Calixt (251) i es va convertir ell mateix en antipapa. Mantenia una posició rigorista i afirmava que l'Església no podia concedir de cap manera el perdó als *lapsi*, és a dir, als qui havien caigut en la persecució de l'emperador Deci (250-251) renegant de la seva fe, de manera que es quedaven fora de la comunió eclesial. Segons Novacià, l'Església no tenia potestat de perdonar els pecats greus —idolatria, homicidi, adulteri— comesos després del baptisme; si l'Església els perdonés, es destruiria a si mateixa perquè és per essència —i té el deure de viure-hi en coherència— el poble o l'assemblea dels sants (*coetus sanctorum*), dels purs, i per aquesta raó els pecadors havien de ser-ne exclosos. Els novacians van fundar una Església cismàtica que va perdurar fins ben endinsat el segle V en diversos indrets de l'Imperi.⁸² En la resposta de Pacià a Simpronià, es presenta l'Església com una mare acollidora, que ho perdona tot en el baptisme i que pot tornar a perdonar els pecats greus en un «segon baptisme» que és anomenat penitència.⁸³

La presència de Paulí de Nola a Barcino

El successor de Pacià a la seu episcopal de *Barcino* fou probablement Lampi, que va prendre part en el Concili de Toledo (400).⁸⁴ Durant el seu pontificat, Lampi, cedint a la pressió d'un grup d'amics, va ordenar sacerdot, per Nadal del 393 o del 394, Paulí, futur bisbe de Nola (Campània).

Paulí havia nascut cap al 352 a *Burdigala* (Bordeus), on va ser deixeble del poeta Ausoni i va seguir el *cursus honorum* fins a arribar al consolat. Va ser governador de Campània l'any 381 i tornà després a Bordeus, on el bisbe Delfi el va batejar cap al 389. D'allí es traslladà a Hispània, on es casà amb Teràsia. El matrimoni visqué a la península Ibèrica entre els anys 379 i 394 per a administrar el patrimoni

de Teràsia i tingué un fill, Cels, que morí pocs dies després de néixer.⁸⁵ Els seus pares el van sebellir al suburbi de *Complutum* (Alcalá de Henares) a prop de la tomba dels màrtirs nens Just i Pastor, segons el costum de fer-se enterrar *ad sanctos*. Traslladat de *Complutum* a *Barcino*, Paulí, l'any 393, va vendre el seu patrimoni amb la finalitat d'emprendre amb la seva esposa el camí del recés i de l'ascesi. Això va commoure molts barcelonins, i els seus amics demanaren al bisbe Lampi que l'ordenés sacerdot, i així ho va fer el dia de Nadal del 393 o 394. Segons la seva pròpia narració, Paulí fou elegit per al presbiterat contra la seva voluntat, perquè desitjava anar-se'n a Nola per viure una vida ascètica ben a prop del sepulcre del màrtir Feliu, un prevere del segle III. Tanmateix, va accedir al clam del poble fidel, però amb la condició de no quedar lligat a l'Església barcelonina.⁸⁶ Després de la Pasqua de l'any següent deixà Barcelona i es dirigí a Nola, on més tard (409) seria elegit i ordenat bisbe.⁸⁷

L'ordenació de Paulí com a prevere fou, doncs, conseqüència de la pressió popular sobre el bisbe Lampi i, a més, va tenir com a conseqüència que Paulí no s'incardinés en la diòcesi barcelonina. Ens trobem, doncs, davant d'un cas irregular d'ordenació presbiteral. Efectivament, no va ser aquest el primer cas en què la massa popular podia forçar la promoció a l'episcopat de determinades persones, fins i tot en contra de la seva voluntat. Molts dels elegits eren aristòcrates d'un elevat poder adquisitiu, i els electors creien que els aportarien beneficis. A Hispània això va passar amb Paulí a Barcelona i amb Dictini en una diòcesi de Galícia. Aquesta violència popular, unida a l'interès dels bisbes per controlar les eleccions, va fer que, amb el pas del temps, en el procediment electoral de nous bisbes, minvés el protagonisme del poble i augmentés l'episcopal.⁸⁸

Per les seves connexions amb Hispània i pels abundants punts comuns amb l'hispanic Prudenci (ambdós escriptors foren grans poetes), Paulí és testimoni de l'espiritualitat pròpia d'alguns terratinents de les Gàl·lies i de la península Ibèrica de finals del segle IV i començament del V. Entre els latifundistes d'aquella època van destacar algunes grans personalitats cristianes. La seva manera de concebre el cristianisme estava condicionada pel seu entorn socioeconòmic agrícola i per les idees filosoficopètiques pròpies de la cultura clàssica llatina, que era la seva. Eren esperits cultivats, veritables poetes (Ausoni, sant Paulí, Prudenci) que, després d'haver exercit càrrecs públics, se sentien atrets per la vida retirada de la *villa rustica* (o *rusticatio*). Aquest tipus de vida dedicada a les tasques del camp, a la caça o a la pesca i a la lectura tranquil·la havia estat lloada i idealitzada pels autors romans clàssics, com ara Ciceró, Virgili i Horaci. En Ausoni, sant Paulí i Prudenci romanien amb força aquesta concepció, encara que relativitzada en ells progressivament per un cristianisme que anaven assimilant segons les categories del propi esperit de cadascú. Assistim, doncs, en aquest cas, a un bon exemple de la inculturació de la fe cristiana entre els homes de l'alta cultura a la fi de l'Imperi romà.⁸⁹ Ara

bé, com ha demostrat el professor Raúl Villegas, aquesta forma d'inculturació d'estil «imperial-catòlic», que va tenir un cert èxit a les acaballes del segle IV, va fracassar totalment en el decurs del segle V a partir de la invasió dels pobles germànics a l'Occident (409), perquè els desordres socioeconòmics derivats de l'arribada dels germànics van fer comprendre que la distinció entre «romanitat» i «barbàrie» no era justa i que la providència divina ensenyava amb la invasió dels bàrbars que calia abandonar el supremacisme de la romanitat per passar a viure un nou model universal que unificava tots els homes, el model de l'ascetisme monàstic.⁹⁰

La seu episcopal i altres esglésies de Barcino

Els bisbes de *Barcino* tenien la seva seu episcopal (*episcopium*) en el mateix lloc en què actualment es troba la catedral gòtica de Barcelona.⁹¹ L'arqueologia ha tret a la llum un baptisteri del segle IV (reformat al segle V) al subsol de la catedral. A l'angle nord de la ciutat romana i sota l'actual catedral gòtica cal ubicar la primera basílica episcopal, de la qual no tenim cap coneixement arqueològic perquè no se n'han fet excavacions. La hipòtesi de la longitud de la basílica s'ha formulat tenint en compte la posició del *perystilum* d'una *domus*, amb el qual la basílica conviu, i les proporcions que s'acostumen a aplicar a aquests tipus d'edificis, de manera que tenim la hipòtesi d'uns 36 m, però entre la basílica i el baptisteri podria haver-hi espais de connexió que desconexim.⁹² El conjunt episcopal de Barcelona degué construir-se en un moment entre l'època constantiniana i l'època teodosiana, als voltants del 344, quan es documenta el primer bisbe conegut de la ciutat, Pretextat.

Per tant, l'origen de l'*episcopium* s'ha de buscar en unes estructures domèstiques de caràcter privat, conegudes com la *domus* de Sant Iu, de la qual es conserva un gran peristil amb estanys i el passadís circumdant. La primera cristianització de la ciutat justificaria la ubicació del conjunt episcopal en un dels angles de la ciutat i no pas en una posició central, perquè al segle quart una bona part del fòrum estava en funcionament. Els primers edificis cristians de *Barcino*, basílica i baptisteri, van conviure amb les estructures de la *domus*, i molt probablement els habitatges damunt dels quals es va construir la basílica ja degueren haver-se usat per al culte cristià anteriorment (*domus ecclesiae*). Moltes de les primeres catedrals dels segles IV i V foren construïdes damunt o al costat d'una residència que pertanyia a una família de l'elit local o a un personatge que exercia un paper dirigent en el govern de la ciutat. Igualment, els bisbes provenien majoritàriament de famílies importants.⁹³

A la ciutat de *Barcino* hi havia als segles IV i V altres esglésies, a més del conjunt episcopal. L'església de Sant Miquel s'ubicava dins l'edifici de les termes públiques, exactament al *frigidarium*, una de les sales cobertes i ben amples de l'edifici termal. El paviment de mosaic del segle II es conservà en l'edifici religiós del segle V.⁹⁴ Una altra església és la dels Sants Màrtirs Just i Pastor. Aquesta

advocació s'ha relacionat amb Paulí de Nola, que, com ja s'ha dit més amunt, després d'haver enterrat el seu fill al suburbi de *Complutum*, al costat de les relíquies dels màrtirs Just i Pastor, es traslladà amb Teràsia a Barcelona.⁹⁵ Tenint en compte que el *Carmen* 31 de Paulí testimonia que a *Complutum*,⁹⁶ després de la mort del seu fill, construï edificacions al costat d'un *martyrium* i tenint en compte que aquesta activitat de patrocini l'exercirà també a Nola anys després, sempre s'ha suposat que Paulí degué emprendre alguna iniciativa evergètica a Barcelona, com ara la promoció del culte dels màrtirs de *Complutum*, els sants Just i Pastor.⁹⁷ Les excavacions que, dirigides per Julia Beltrán de Heredia, es van fer entre 2011 i 2014 sota l'actual església gòtica van portar a la llum un complex de culte cristià del segle VI⁹⁸ i un temple romà del segle I, probablement cristianitzat, en què hauríem de situar l'origen de la basílica cristiana dels Sants Just i Pastor al segle IV.⁹⁹

Els suburbia de Barcino

El suburbi barceloní superava una superfície de cent vint hectàrees, dotze vegades més gran que l'ocupada per la ciutat romana, de només deu. Igual que a *Tarraco* i a totes les ciutats de l'Imperi, el món funerari cristià generà un nou paisatge en els suburbis de *Barcino*. Encara que no es coneixen arqueològicament les basíliques suburbanes dels segles IV i V, no es pot dubtar de la seva existència. En efecte, hi ha moltes dades arqueològiques directes i indirectes, així com referències documentals, i —no cal dir-ho— la continuïtat d'alguns edificis de culte a l'edat mitjana que ajuden a plantejar una imatge dels suburbis de *Barcino* a l'antiguitat tardana, com proposa l'arqueòloga Julia Beltrán de Heredia.¹⁰⁰ En general, sembla ser que els enterraments cristians s'organitzaven en zones lliures d'enterraments pagans, sense que es donés cap interferència entre ambdós (potser eren cementiris de titularitat eclesiàstica). I és que els bisbes, ja des del segle III, imposaven aquesta forma d'actuació perquè, a partir de les creences cristianes en la vida eterna i en la resurrecció de la carn a la fi dels temps, la cura dels difunts era d'allò més important.¹⁰¹ Per això, es van introduir grans canvis en el ritu funerari, que es va cristianitzar progressivament, encara que també es va donar alguna continuïtat ritual d'alguns aspectes del món pagà, com per exemple el costum de portar llànties i menjar als morts. També es va anar cristianitzant l'epigrafia funerària.¹⁰²

Pel que fa a l'organització del món funerari suburbà de *Barcino*, restes de la seva existència es poden trobar actualment sota la basílica de Santa Maria del Mar i els seus voltants (el Fossar de les Moreres, carrer de l'Argenteria, passeig del Born, carrer i plaça de Montcada), la basílica de Sant Cugat del Rec¹⁰³ i la de Santa Maria del Pi. El mateix es pot dir de monestirs ubicats en els suburbis: seria el cas de Sant Pau del Camp. Destaquen per les seves característiques especials la zona funerària sota l'actual mercat de Santa Caterina amb dues *areae* sepulcral ben diferenciades i la zona de la plaça d'Antoni Maura, on un edifici funerari acollia diverses tombes significatives que generà

al seu voltant una necròpolis: aquestes dues zones eren reservades per als espais funeraris de les elits urbanes.¹⁰⁴

D'aquesta manera, les basíliques funeràries, algunes amb relíquies de sants (basíliques martirials), i els monestirs que es trobaven en els suburbis de les ciutats tardoantigues feien l'efecte de constituir una mena de «corona defensiva espiritual» de la ciutat, com si fos una segona muralla.¹⁰⁵

El cristianisme en altres ciutats de la Tarraconense oriental

Després de Tarragona i de Barcelona, l'altra comunitat que es pot intuir ben organitzada al final del segle iv —i sens dubte molt abans— és la de *Gerunda* (Girona).¹⁰⁶ El culte del màrtir sant Feliu durant el segle iv a Girona està actualment ben testimoniats perquè han sobreviscut uns magnífics sarcòfags provinents d'una zona cementerial de què parlarem més avall.¹⁰⁷ No tenim cap notícia literària d'aquesta comunitat del segle iv, però en la carta decretal que el papa Innocenci I adreçà als bisbes hispànics cap al 404 o 405 es criticava la decisió, que el bisbe Minici havia pres uns anys abans, d'ordenar un bisbe de Girona, de nom desconegut, sense tenir en compte els cànons del Concili de Nicea (325) sobre les ordenacions episcopals, els quals conferien un protagonisme rellevant als bisbes metropolitans. És possible que Minici hagués ordenat aquest bisbe perquè era afí als seus interessos de no concedir el perdó als bisbes expriscil·lianistes.¹⁰⁸ En qualsevol cas, està ben documentat que va haver-hi en aquella època a Hispània algunes irregularitats disciplinàries en l'elecció i ordenació de bisbes (i de preveres, com en el cas de Paulí a Barcelona).¹⁰⁹

S'ha discutit molt on era la localització de la primitiva seu episcopal de Girona: o bé sota l'actual catedral de Santa Maria dintre la ciutat o bé a l'església extramurs de Sant Feliu. A manca de més excavacions arqueològiques, no més podem sostenir la hipòtesi, d'acord amb Chavarría¹¹⁰ i Sales,¹¹¹ que la seu episcopal era a l'interior de la ciutat.

La ciutat d'Empúries (*Emporion*, *Emporiæ*, que comprenia dos sectors poblacionals de fundació grega: *Paleapolis* i *Neapolis*) va conèixer a l'antiguitat tardana canvis profunds en el seu territori des del segle iv, canvis que comportaren diferències substancials respecte a la situació anterior. Es va fer una nova definició de l'espai de la *civitas*, que va suposar un fort replegament de les estructures i els espais urbans, situant el nou centre, l'*urbs*, a l'antic nucli de Sant Martí d'Empúries. Aquest nucli de superfície reduïda va fortificar el seu recinte amb una muralla i contenia una àrea urbanística interior ordenada amb pocs carrers a la part baixa que reservaren, a la banda oriental, l'espai per ubicar-hi l'església de Sant Martí, que perpetuaria la ubicació d'antics espais de culte.

A més, va sorgir un episcopat emporità de curta durada, probablement des de la fi del segle iv fins al començament del vii. La població es va dispersar en diversos nuclis *extra muros*, on es van crear petites esglésies o capelles a les quals es van vincular espais funeraris que devien cor-

respondre a diverses comunitats poblacionals. D'aquestes petites esglésies (Santa Reparada, Santa Margarida, Santa Magdalena, Sant Vicenç, anomenada també de les Corts), cal destacar Santa Margarida, perquè les excavacions fetes entre 2003 i 2005 hi confirmen l'existència d'un important complex arquitectònic de gairebé dues hectàrees de superfície que s'hauria començat a gestar a partir del segle iv i que, molt probablement, s'hauria conformat a redós de les edificacions de l'*episcopium* d'Empúries, com ara el baptisteri, l'església i el palau del bisbe. Probablement, les limitacions topogràfiques del nucli de Sant Martí degueren obligar a desplaçar els equipaments vinculats a l'exercici del bisbat a altres indrets propers com aquest de Santa Margarida.¹¹² Finalment, cal esmentar el cementiri tardoantic que es va establir a l'antiguitat tardana dins l'antiga *Neapolis* emporitana, en la qual l'edifici de culte es va construir sobre un conjunt termal.¹¹³

De la comunitat cristiana d'*Ilerda* (Lleida) tampoc no ens n'ha arribat cap notícia literària del segle iv. Però en la carta 11* de Consenci a Agustí, datada l'any 420, s'esmenta el nom del bisbe Sagici, la qual cosa dona a entendre que la comunitat cristiana ja hi estaria constituïda des de molt abans. Consenci documenta l'existència d'un *archivium ecclesiae* on Sagici conservava uns còdexs sospitosos de priscil·lianisme,¹¹⁴ i aquest arxiu formaria part del conjunt episcopal de Lleida. Rodrigo Pita proposa dues possibles ubicacions de l'*episcopium* lleidatà: a l'actual església de Sant Joan o al costat del claustre de la Seu Vella, on antigament s'emplaçava l'església de Santa Maria la Vella.¹¹⁵

Pel que fa a *Dertosa* (Tortosa), al solar de l'actual catedral de Santa Maria s'han trobat restes d'època romana i també part del traçat de les muralles romanes sota el temple catedralici. Podríem, doncs, ser davant d'un altre exemple clàssic de catedral tardoantiga situada just al costat interior de les muralles (la construcció posterior de la catedral hauria sobrepassat l'antic perímetre defensiu), car els *episcopia* creats al segle iv entre el temps dels emperadors Constantí i Teodosi, com hem vist en el cas de *Barcino*, acostumaven a estar ubicats així.¹¹⁶ A més, durant l'excavació duta a terme a la plaça d'Alfons XII el 1988 d'una necròpolis tardoantiga dels segles iv-v, aparegué una estructura arquitectònica que es va interpretar com la cimentació d'un absis pertanyent a una construcció religiosa de tipus funerari coetània a les tombes: es tractaria d'un edifici cristià *extra muros* associat a un cementiri.¹¹⁷

De la comunitat cristiana d'*Egara* (Terrassa) tampoc no ens n'ha arribat cap notícia literària, però s'han trobat restes arqueològiques de la presència del cristianisme en aquesta localitat al segle iv. Durant el segle v s'erigí a Ègara l'església de Santa Maria, que amb el temps esdevindria la seu episcopal o catedral de la nova diòcesi d'Ègara, creada a partir d'una divisió de la diòcesi de Barcelona l'any 464 quan Nundinari era el bisbe de Barcelona (el primer bisbe d'Ègara fou Ireneu). Les excavacions arqueològiques dutes a terme entre els anys 1995 i 2006 han estudiat el desenvolupament dels edificis egarencs des del

segle IV fins al IX (o època carolíngia) i han proporcionat uns descobriments de gran importància per a l'arqueologia cristiana peninsular. Així, per exemple, Manuel Sotomayor escrigué el 1979 que de la Hispània «del segle IV no es conserven restes arqueològiques de cap baptisteri»,¹¹⁸ i gràcies a aquestes excavacions s'hi han trobat dos baptisteris del segle IV. També s'hi han trobat moltes tombes del mateix segle. Com que, a partir del 464, aquell lloc esdevingué un conjunt episcopal, els arqueòlegs anomenen «fase preepiscopal» tot allò que hi resta amb anterioritat al 464 o, millor dit, distingeixen cinc «fases preepiscopals», de les quals ens interessen per al període que estudiem en aquest article (segona meitat del segle IV) les tres primeres.¹¹⁹

Les inhumacions allí trobades fan pensar en una zona cementirial relacionada probablement amb el culte d'alguna relíquia, al voltant de la qual hi hagué enterraments *ad sanctos*. Els excavadors van constatar que el primer lloc de culte no responia exactament al perfil d'una església i podria tractar-se més aviat d'una *domus ecclesiae* o casa particular utilitzada pels cristians com a oratori o lloc de pregària. Es pot sostenir la hipòtesi que la relíquia allí venerada provingués d'un viatge que una família cristiana egarenca hagués fet a Terra Santa a mitjan segle IV, ja que el costum dels pelegrinatges als Llocs Sagrats era bastant freqüent entre les elits cristianes de l'època (recordem l'*Itinerarium* d'Egèria, una aristòcrata verge oriünda de Galícia).¹²⁰ La professora Cristina Godoy es pregunta si aquesta primera construcció era un oratori privat amb funció de mausoleu, igual que el que es troba en la primera fase de la basílica de la *Villa Fortunatus* a la localitat de Fraga,¹²¹ o bé era una *domus ecclesiae* amb espais litúrgics propis d'un edifici dedicat a la *cura animarum* i amb projecció pública.¹²²

Altres dubtes que es plantegen els arqueòlegs giren al voltant de com es poden explicar uns enterraments a l'interior d'un recinte poblacional quan la legislació romana des de la Llei de les Dotze Taules ho prohibia expressament, i la resposta és que Ègara no era *civitas*, sinó més aviat *civitas sine urbe*, per la qual cosa la prohibició legal d'enterrar dins una *civitas* no era aplicable en aquest cas. En la «fase preepiscopal III» (del 380 al 420/430) es constata un canvi important en l'edifici: el terra es pavimenta amb mosaic i hom deixa d'enterrar-hi difunts, d'on es pot concloure que aquell edifici s'havia transformat en església parroquial amb la funció de *cura animarum*.

Un altre dubte sorgeix de la presència de dos baptisteris en un indret que no era aleshores seu episcopal, i la resposta es pot trobar en el cànon 77 del Concili d'Elvira (ca. 303), segons el qual els diaques estaven autoritzats a administrar el baptisme a condició que el nou cristià, un temps després d'haver estat batejat, rebés la imposició de mans d'un bisbe.¹²³ Cal tenir en compte que a l'antiguitat la pràctica del baptisme estava molt generalitzada. En els primers moments de l'evangelització, el paper dels diaques consistia a celebrar la litúrgia de la Paraula sense la celebració eucarística, cosa que —traduïda al llenguatge

arqueològic— significa que en alguns oratoris primitius podem trobar un baptisteri abans que un altar.

El culte martirial a la Tarraconense oriental

El culte cristià té com a nucli central la celebració de l'eucaristia. Ara bé, les informacions literàries i arqueològiques del segle IV sobre el culte eucarístic a Hispània són mínimes. Segons sant Jeroni,¹²⁴ a Hispània hi havia el costum de rebre la comunió cada dia. En la carta de Sirici a Himeri es dona per descomptat que els sacerdots celebraven cada dia i Sirici es fonamenta en aquest fet per exigir-los la continència total.¹²⁵ El cànon 5 del Concili de Toledo (400) mana als clergues assistir al «sacrifici quotidià»,¹²⁶ i el cànon 13 convida els laics a combregar sovint.¹²⁷

Molta més informació tenim del culte martirial tant en l'àmbit literari com en l'arqueològic. La devoció als màrtirs havia començat a les comunitats cristianes al segle II, però durant el IV, en el procés de cristianització de la vida social, assolí un gran desenvolupament a l'hora de fer dels màrtirs els patrons de la *civitas christiana*. Gràcies al testimoniatge triomfal d'un bisbe màrtir, la ciutat que havia gaudit del seu ministeri estava cridada a gaudir dels beneficis d'un *patrocinium* cívic dels sants. A més, els espais reservats als morts se situaven sobretot en els *suburbia*, que assoliren una gran importància en la vida de les ciutats pel fet de concentrar-s'hi els sepulcres i el culte dels màrtirs. De fet, el culte martirial generà centres religiosos molt importants en aquests espais de perifèria, en els quals es van construir esglésies funeràries que acollien sepultures tant a l'interior com a l'exterior.¹²⁸

El culte dels sants màrtirs Fructuós, Auguri i Eulogi a Tarraco

Dels màrtirs de Tarragona executats el 21 de gener de 259 s'han conservat no solament la *Passio Fructuosi*, del segle IV,¹²⁹ sinó també dos escrits martirials que s'hi fonamenten: l'himne VI del *Peristephanon* del poeta Prudenci¹³⁰ i el sermó 273 de sant Agustí, predicat a Hipona el *dies natalis* dels màrtirs, 21 de gener, probablement de l'any 396,¹³¹ la qual cosa demostra que la devoció i el culte d'aquests màrtirs s'havia estès per diversos indrets de l'Imperi romà.¹³² Els textos litúrgics, com ara l'*Oracional Visigòtic* de Tarragona,¹³³ evidencien la devoció popular envers els màrtirs. La *Passio Fructuosi* constitueix el punt de partença i la font d'inspiració de l'ulterior desenvolupament del patrocini de sant Fructuós sobre la *civitas christiana* de les èpoques tardoromana i visigòtica; aquest patrocini es va consolidar de manera simultània al procés d'afermament institucional de l'episcopat tarraconense. En efecte, com bé ha estudiat Andreu Muñoz Melgar, el pontificat d'Himeri va potenciar al màxim el culte de sant Fructuós per aquesta raó.¹³⁴

Després de la mort dels tres màrtirs (259), les seves despulles degueren ser enterrades (*depositio*) molt probablement en una àrea funerària del *suburbium* sud-occidental de Tarraco, en què coexistien diverses *domus* suburbanes

amb una zona convertida en necròpolis precisament a mitjan segle III. Aquest lloc generarà una atracció dels fidels cristians per inhumar-se al costat dels sants («tumultatio ad sanctos o ad martyres») i per visitar el lloc de culte, com feu el poeta Prudenci, que hi pogué admirar el «sarcòfag de marbre» («cavo marmore»).¹³⁵ Només aquesta raó fa més intel·ligible la dinàmica funerària i cultural d'aquest espai des de l'últim terç del segle IV.

La Necròpolis Paleocristiana del riu Francolí fou excavada per Joan Serra Vilaró entre els anys 1926 i 1933 i posteriorment estudiada d'una manera crítica per María Dolores del Amo.¹³⁶ Aquest conjunt funerari es presenta com un dels més vastos de l'Occident romà, amb una gran varietat de tipologia sepulcral. No disposem de dades arqueològiques que ens facin identificar les tombes de la comunitat cristiana del segle III. És veritablement a partir del darrer terç del segle IV que l'activitat detectada en aquest cementiri va ser aclaparadora, perquè començà a nodrir-se d'una rica gamma de símbols i d'epigrafia pròpiament cristians i d'unes expressions plàstiques de clara iconografia bíblica, encara que els pagans hi continuaven sent enterrats.¹³⁷ Les classes altes de la ciutat no dubtaren a sebollir-se en luxosos sarcòfags importats de Roma, com demostren diferents exemplars datats en aquests moments i entre els quals destaca el del grup de Betesda, datat en època teodosiana avançada i actualment encastat a la façana de la catedral de Tarragona. També hi havia a *Tarraco*, a la fi del segle IV, un taller local de sarcòfags. Predominen en els sarcòfags els noms llatins, tot i que no en manquen uns quants en grec. Al mateix temps, l'àrea funerària va anar creixent amb una gran riquesa tipològica d'enterraments. És així que els difunts, segons la seva condició social, utilitzaven diferents tipus de sepultures: des de contenidors amfòrics fins a espectaculars mausoleus com el de planta lobulada o l'anomenat Cripta dels Arcs, passant per sepulcres de maçoneria o sarcòfags de pedra.

La veneració del màrtir Fructuós queda epigràficament verificada a partir dels estudis de Géza Alföldy¹³⁸ i Diana Gorostidi¹³⁹ sobre l'epigrafia romana de *Tarraco*. Les inscripcions de la Necròpolis Paleocristiana fan palès que, des de mitjan segle III fins a la fi del IV, hi va haver un canvi sociològic important en la constitució de la comunitat cristiana de la ciutat: una església majoritàriament constituïda per *humiliores* va donar pas a una església en què tenien cabuda *humiliores* i *potentiores*. Alföldy va estudiar l'epitafi de *Nepotianus*, al qual dona una datació entre la segona meitat del segle IV i els inicis del V, i el considera un dels documents més tardans del paganisme a *Tarraco*, si no el més tardà de tots.¹⁴⁰ Al seu parer, el gran valor d'aquest senzill epitafi consisteix en el fet que suposaria la presència i la convivència encara de pagans i cristians a la fi del segle IV. Però Alföldy indica també que aquests pagans es trobarien, com demostra el caràcter escadusser i primitiu de la inscripció, en els estrats més aviat marginals de la població, car les classes altes, que ens han llegat els sarcòfags i les làpides d'un nivell molt superior

en aquesta mateixa època, posaven esment a subratllar la seva fe cristiana.¹⁴¹

A més a més, s'hi va construir sobre la tomba dels màrtirs una basílica amb culte eucarístic com a lloc de commemoració martirial, als peus de la qual se situava un baptisteri. Se li ha anat atorgant una cronologia inicial que oscil·la entre els segles IV i V, amb una perdurabilitat dubtosa fins ben entrada l'època visigòtica, a finals del segle VI o principis del VII. María Dolores del Amo situa a mitjan segle V la seva primera fase constructiva,¹⁴² però Meritxell Pérez opina que ja a finals del segle IV, en època teodosiana i sota el pontificat d'Himeri, començà la construcció d'aquesta *memoria* martirial.¹⁴³ Andreu Muñoz la situa entre finals del segle IV i inicis del V.¹⁴⁴

Del començament del segle V és una altra basílica, ubicada molt a prop de l'anterior conjunt basilical, que va ser exhumada l'any 1994 i de què no es conservaven testimonis fins aleshores. Les restes aparegueren al solar de l'actual Parc Central, en uns terrenys d'una extensió aproximada de quatre hectàrees i van ser excavades entre 1994 i 1997 pel Servei Arqueològic de la Universitat Rovira i Virgili sota la direcció de Jordi López. La basílica i altres dependències col·laterals es trobaven al costat d'una via romana de quatre metres d'amplada, ja documentada per Serra Vilaró a la veïna zona de la Necròpolis i que enllaçava les dues basíliques en un eix que connectava la ciutat i el port per la via Augusta a través d'un pont romà aixecat sobre el Francolí. La interpretació de les restes porta Jordi López a plantejar-se dues hipòtesis. La primera estableix que la basílica podia haver-se construït gràcies a la donació d'un *dominus*, el qual a la vegada la dotaria d'un *fundus* per al manteniment de la comunitat eclesial. Una segona interpretació és la d'identificar les restes de tot el conjunt com les d'un monestir. En realitat, les dues hipòtesis són absolutament compatibles. Que aquest conjunt sigui interpretat com un centre monacal té solidesa, perquè, com ja s'ha explicat més amunt,¹⁴⁵ a la fi del segle IV el monaquisme ja estava establert a Hispània.¹⁴⁶ En qualsevol cas, la conclusió és clara: a la fi del segle IV, la zona del riu Francolí va esdevenir un centre d'atracció de primer ordre per a la comunitat cristiana de *Tarraco*, però, com s'ha indicat més amunt,¹⁴⁷ no s'hi trobava l'*episcopium*.

Una tercera basílica relacionada amb el culte martirial de sant Fructuós va ser construïda a l'interior del mateix amfiteatre on els màrtirs tarragonins van ser executats. És raonable pensar que l'escenari on van patir martiri aquests sants se sacralitzés per tal de testimoniar en la *civitas christiana* el triomf final del cristianisme sobre el paganisme. La basílica es va construir a l'època visigòtica, a finals del segle VI o a principis del VII, i va quedar amortitzada per la construcció d'un nou temple al segle XII, però també sabem que, en la primera meitat del segle V, les fosses de l'amfiteatre es trobaven plenes de terra i que havia desaparegut el seu sistema de cobertes. Aquest edifici d'espectacles havia quedat en un procés d'abandonament arran de la prohibició dels jocs gladiatoris, cosa que degué

facilitar que l'Església convertís l'amfiteatre en escenari de *memoria* martirial, i així s'explica que l'edifici no fos espoliat. Tot això porta a la conclusió que la comunitat cristiana, que per tradició oral havia conservat en la seva memòria l'espai precís del martiri, hagué d'erigir un trofeu martirial a l'arena de l'amfiteatre durant el segle iv.¹⁴⁸

El culte del màrtir sant Feliu a Gerunda

Al lloc on van ser dipositades les restes mortals del màrtir —al nord de la ciutat, fora de les muralles, al costat de la porta del *decumanus*— es va crear una basílica funerària on es devien enterrar les elits gironines, bisbes inclosos, com mostren una sèrie de luxosos sarcòfags que actualment es troben encastats als murs de l'actual presbiteri de l'església de sant Feliu.¹⁴⁹ Són vuit sarcòfags procedents de Roma, sis de cristians, dels primers anys del segle iv, amb escenes bíbliques. Un dels sarcòfags presenta una escena poc freqüent en la iconografia cristiana primerenca: el judici en què Daniel salvà de la mort la casta Susanna.¹⁵⁰ Darrerament hom ha situat un altre cementiri al sud de la ciutat, en el lloc anomenat Mercadal, prop de la via Augusta, relacionat amb la sacralització del lloc del martiri de Feliu. Aquí es van localitzar una trentena de tombes, algunes amb grans sarcòfags monolítics de pedra, que es disposaven de forma acurada i van ser cobertes per un paviment de morter, la qual cosa fa pensar que se situaven dins d'un recinte tancat o d'un edifici.¹⁵¹ Per tant, la ciutat devia comptar amb dos llocs d'enterrament lligats a la memòria del màrtir: un a l'àrea de l'actual església de Sant Feliu, on s'haurien dipositat les relíquies, i l'altre al Mercadal, al lloc de l'execució.

El culte del màrtir sant Cugat: a *Castrum Octavianum* o a *Barcino*?

En la *Passio sancti Cucufatis*, del segle vii, es diu que, un cop pronunciada la sentència de mort, Cugat fou traslladat de la ciutat (*Barcino*) «ad locum hunc Obtiano»,¹⁵² situat en el vuitè mil·lari de Barcelona. Efectivament, a vint quilòmetres de Barcelona s'acostuma a ubicar l'antic *castrum Octavianum*, on es troba actualment el monestir medieval de Sant Cugat del Vallès. Al claustre d'aquest monestir es feren excavacions arqueològiques entre els anys 1931 i 1936. S'hi va trobar una aula rectangular amb un absis que alguns han datat d'època tardoromana per haver-la posat en relació amb la informació procedent de la *Passio*.¹⁵³ Però, segons Cristina Godoy, no s'ha establert cap criteri arqueològic objectiu per a la datació d'aquesta aula i la identificació d'aquest monument com una *memoria* o *martyrium* on foren dipositades les relíquies del màrtir Cugat «resta, per manca de proves arqueològiques, com una interpretació romàntica. Urgeix una intervenció de reexcavació i l'aixecament d'una nova planimetria, conclusió en què la majoria d'investigadors està d'acord».¹⁵⁴

Per la seva banda, Jordina Sales opina que, a partir del vers de Prudenci «Barcinon claro Cucufate freta surget» (S'aixecarà Barcelona, confiada en l'il·lustre Cugat),¹⁵⁵ es podria concloure amb molta probabilitat que el màrtir

Cugat «va tenir una basílica sota el seu patrocini a *Barcino* amb anterioritat a l'any 400 [...]. L'anàlisi de la lírica prudenciana ha permès concloure que totes les ciutats que menciona el poeta hispà en el seu *Peristephanon*, sempre relacionades amb els màrtirs als quals dedica els himnes, eren llocs de devoció i pelegrinatge [...]. Així doncs, amb les dades actualment disponibles, resulta més lògic pensar en un emplaçament per a la basílica barcelonesa de Cugat als afores immediats de l'antiga ciutat, i més concretament, en el lloc on després es localitza l'església altmedieval de Sant Cugat del Camí (o del Rec)».¹⁵⁶

Conservació de les relíquies martirials i devoció envers les relíquies de contacte

A la *Passio Sancti Fructuosi* es relata la bonica llegenda que diu que els cristians, abans de traslladar el cadàver del bisbe Fructuós per enterrar-lo, «en caure la nit van córrer cap a l'amfiteatre, portant vi per a apagar els cossos mig cremats. Fet això, n'aplegaren les cendres i tots en van prendre tantes com van poder. Però [...] el màrtir Fructuós [...] després del martiri s'aparegué als germans i els exhortà que les cendres, de què, duts per l'amor, s'havien emparat, fossin restituïdes sense tardança».¹⁵⁷ Efectivament, en aquella època era molt generalitzat entre els creients el costum de colleccionar petites relíquies per a la devoció personal. Alguns historiadors del segle xx van arribar a la conclusió que al segle iv ja es practicava la fragmentació dels cadàvers dels màrtirs i la posterior distribució dels fragments entre els fidels. Però Arnold Angenendt sosté la tesi contrària fonamentant-se en la lectura de les fonts literàries, que insisteixen amb vehemència —com és el cas de la *Passio sancti Fructuosi*— que el cos del màrtir no sigui mai esquarterat. Serà a l'edat mitjana quan hom començarà a esquarterar els cossos dels màrtirs per distribuir-ne les relíquies.¹⁵⁸

A l'antiguitat tardana, doncs, les petites relíquies que eren colleccionades pels cristians podien ser o bé partícules del cos que es trobaven separades en les sepultures per causa natural (dents, ungles, cabells) o bé «relíquies de contacte». Es va generalitzar la creença que els objectes d'ús quotidià d'un màrtir, com el vestit, o els objectes que van entrar en contacte directe amb les seves restes mortals i amb la seva tomba, rebien força santificadora. Com a fonament bíblic es va recórrer a la perícopa evangèlica de la guarició de la dona amb hemorràgies, perquè, quan aquesta dona tocà la borla del mantell de Jesús, aquest digué: «Algú m'ha tocat; sé que alguna força ha sortit de mi» (Lc 8,46). No es pot precisar amb exactitud quan les relíquies de contacte començaren a utilitzar-se en la pietat cristiana, però a mitjan segle iv ja estaven del tot generalitzades. No s'ha d'oblidar que la principal relíquia de la cristiandat és precisament una relíquia de contacte: la veracreu.

Cristianització del món rural

A més de la cristianització de la *civitas* i dels seus *suburbia* en el decurs del segle iv, també començà aleshores l'ex-

pansió del cristianisme en l'*ager* o *territorium* o àrees rurals, en què abundaven les *villae*, és a dir, les vil·les administrades per rics terratinents que amb la seva producció agrícola proporcionaven aliments a les ciutats.¹⁵⁹ El món rural i el camp (*rusticatio*) encara mantenien vius els cultes pagans i es resistien a ser cristianitzats.¹⁶⁰ De fet, l'aristocràcia i els rics terratinents de les *villae* constituïren un redúcte important en la defensa de l'antiga religió, però fou també una part d'aquesta aristocràcia la que va propiciar la cristianització dels entorns rurals.¹⁶¹

La primera referència literària a la presència del cristianisme en àrees rurals és el cànon 21 del Concili d'Elvira (ca. 303)¹⁶² i la segona és el cànon 2 del Concili de Saragossa (380). Concretament, aquest cànon 2 va condemnar el fet d'amagar-se «in latibula montium» o de reunir-se «ad alienas villas».¹⁶³ El cànon 4 animà els fidels a assistir a la celebració litúrgica en la festa de l'Epifania en lloc de retirar-se a les muntanyes o a les vil·les, les quals eren presentades com a indrets que escapaven del control de les autoritats eclesiàstiques, i és per això que els bisbes demanaven als fidels que es trasl·ladesin a la ciutat a assistir a la celebració eucarística.¹⁶⁴ Alexandra Chavarría veu aquí connotacions antipriscillianistes per part dels pares conciliaris, perquè les reunions d'aquest moviment tenien lloc en els ambients domèstics dels aristòcrates com eren les *villae*.¹⁶⁵ Per la seva part, Manuel Sotomayor indica que el cànon 21 del Concili d'Elvira (ca. 303) i el cànon 5 del Concili de Toledo (400)¹⁶⁶ fan palès un canvi de la situació de les esglésies rurals entre el començament i la darreria del segle iv. A l'inici del segle, Elvira apuntava a la presència de cristians en el món rural, però no de llocs de culte, i a finals del segle ja existien esglésies rurals en algunes zones.¹⁶⁷

Una d'aquestes esglésies és el jaciment anomenat El Bovalar, que es troba a prop de Serós (Segrià), al marge esquerre del riu Segre, a uns cinc quilòmetres al nord de la confluència amb el riu Ebre. Es tracta d'una església grossa, envoltada per un petit assentament camperol, que fou construïda en el decurs del segle v i fou abandonada al segle viii. El conjunt està dotat d'un baptisteri i sobretot era emprat com a cementiri perquè els difunts del poblat eren inhumats a l'interior d'aquest temple.¹⁶⁸ Val la pena indicar la proximitat del jaciment de *Villa Fortunatus* a Fraga, situat a uns 12 km a l'oest del Bovalar, a la vall del riu Cinca, i és un exponent de la cristianització de la noblesa latifundista del segle iv. Es conserva un mosaic de la vil·la amb un crismó en què figura el nom *Fortunatus*, el propietari o *dominus*, però crida l'atenció que en unes altres estances de l'habitatge hi havia mosaics amb figuracions paganes, com ara Amor i Psyche, la qual cosa prova la continuïtat de la cultura clàssica en la vida d'aquells aristòcrates convertits al cristianisme.

Aquest edifici fou convertit pel seu propietari en un *martyrium* o edifici de culte martirial amb la presència de dos sarcòfags que eren «tumulationes ad martyres».¹⁶⁹ També coneixem a partir d'un mosaic el nom del propietari *Vitalis* de la vil·la dels Ametllers a *Turissa*, l'actual

Tossa de Mar, un altre aristòcrata cristià d'aquesta època.¹⁷⁰ Si ens preguntéssim com eren aquests *domini* que es deien *Fortunatus* i *Vitalis* i com vivien en aquelles mansions luxoses, no podríem respondre per manca absoluta d'informació sobre les seves vides, però coneixem bastant bé la biografia d'altres terratinents dels segles iv i v, com ara els poetes Ausoni i Paulí de Nola, que hem esmentat més amunt,¹⁷¹ i això ens pot il·lustrar una mica.

Com indiquen Alexandra Chavarría i altres especialistes, la transformació d'aquestes vil·les en oratoris i la consegüent consagració d'aquests oratoris per part del poder episcopal els convertien en esglésies aptes per a la cura pastoral de caràcter públic, de manera que entre els aristòcrates i els bisbes hi havia una sinergia o bona col·laboració i no pas competència ni rivalitat com a vegades s'ha sostingut.¹⁷²

Un cas molt particular és el monument rural tardoromà de Centcelles, ubicat a la localitat de Constantí, a uns 5 km al nord-est de Tarragona. És l'únic monument cristià conservat íntegrament a tota la península Ibèrica anterior al segle vii i, a més, conserva el mosaic de cúpula de caràcter cristià més antic del món. L'edifici es construí quasi al centre de la part residencial d'una vil·la i inclou tres grans sales, de les quals la central és una planta rectangular rematada per un absis, de 17 m de llargada, i està coberta per la gran cúpula decorada amb mosaics. Per fer els mosaics, es van emprar tesselles de gran qualitat, cosa que ha fet pensar alguns historiadors en artistes procedents d'un taller palatí, però altres historiadors opinen que els mosaics ben bé podrien haver estat fets per un taller provincial. El mosaic consta de quatre zones que de baix a dalt s'anomenen A, B, C i D.

A la zona A o registre inferior, que òbviament és el més llarg, hi ha una gran escena de caça en què participa el personatge principal del monument. La zona B està ocupada per escenes bíbliques, com la de Jonàs, Daniel entre els lleons, els tres hebreus a la fornada de Babilònia, la resurrecció de Llätzer, el bon pastor, etc. La zona C està dividida amb un cert equilibri i s'organitza a partir d'una creu de braços trapezoïdals dins dels quals apareixen les quatre estacions, i els braços de la creu separen quatre espais on hi ha personatges entronitzats i envoltats per grups de persones en actitud solemne. La zona D o medalló central de la cúpula no es conserva gens bé. És una llàstima que la zona C estigui malmesa perquè, segons tots els especialistes, és la que, si estigués ben conservada, donaria la clau per entendre què va ser aquest monument.

Fins ara s'han donat quatre interpretacions de Centcelles: les tres primeres daten el monument al segle iv i la quarta interpretació ho fa al començament del segle v. Primera interpretació: segons els arqueòlegs alemanys que excavaren el lloc als anys seixanta del segle passat, Centcelles seria un mausoleu imperial destinat a enterrar Constant, el fill de l'emperador Constantí, que va ser assassinat el 337 a *Castrum Helenae*, l'actual Elna.¹⁷³ L'aula imperial seria en honor de l'emperador del moment, Magnenci, i la zona C inclouria en cada una de les quatre

escenes el retrat de quatre emperadors (Magnenci, Constanci II, Vetrani i Decenci), de manera que el conjunt representaria una *concordia imperatorum* dels voltants del 350.¹⁷⁴ La segona interpretació nega tot protagonisme dels emperadors i el seu valor funerari: el mosaic de la cúpula expressaria el prestigi i l'autoafirmació d'una família aristocràtica de *Tarraco*, i per això a la zona C el *dominus* i la *domina* de la villa, asseguts en cèdres, presidirien cerimònies de lliurament d'ofrenes i presents.¹⁷⁵ La tercera interpretació retarda la datació de l'edifici a finals del segle IV i també li nega el valor funerari: seria la vil·la d'un bisbe de *Tarraco* amb una aula solemne de representació, i la zona C mostraria eclesiàstics en actuacions litúrgiques.¹⁷⁶ La quarta interpretació, que retarda la datació de l'edifici al començament del segle V, pretén identificar Centcelles amb l'àrea central del campament militar (o *praetorium*) del *comes Hispaniarum* Asteri a *Tarraco*, ciutat que va ser la base d'operacions de l'exèrcit romà al llarg del segle V, quan es pretenia reintegrar, després de l'arribada dels pobles germànics, el conjunt d'Hispania al poder legítim de l'Imperi romà occidental. L'aula amb la cúpula seria el *sacellum*, cristianitzat, del campament, i el personatge principal del mosaic seria Asteri.¹⁷⁷

Com bé afirma Manuel Sotomayor, Centcelles és un «enigma sense resoldre».¹⁷⁸ Aquest enigma tampoc no es va solucionar en el darrer congrés especialitzat sobre Centcelles, celebrat a Tarragona (28-30 de juny de 2022) i organitzat per l'Ateneu Universitari Sant Pacià (Barcelona) i pel Museu Arqueològic Nacional de Tarragona. Les actes del congrés es publicaran en els propers mesos..

NOTES I REFERÈNCIES

- [1] J. ARCE. *El último siglo de la España romana: 284-409*. Alianza, Madrid 1982.
- [2] Digest. 48.4.1.1: «Maiestatis autem crimen illud est, quod adversus populum Romanum vel adversus securitatem eius committitur.»
- [3] J. J. SPEIER. *Historia Critica de Hispanico Pauli Apostoli Itinere ad Rom XV, 24-28*. Nabu Press, Wittemberg 1742.
- [4] J. M. GAVALDÀ RIBOT, A. MUÑOZ MELGAR i A. PUIG I TÀRRECH (ed.). *Pau, Fructuós i el cristianisme primitiu a Tarragona (segles I-VIII): Actes del Congrés de Tarragona (19-21 de juny de 2008)*, Fundació Privada Liber, Tarragona 2010; A. PUIG I TÀRRECH, J. M. G. BARCLAY i J. FREY (ed.). *The Last Years of Paul: Essays from the Tarragona Conference, June 2013*. Mohr Siebeck, Tübingen 2015.
- [5] B. SANTALUCÍA. «Paul's Roman Trial. Legal Procedures regarding Roman Citizens Convicted of Serious Charges in the First Century». A: A. PUIG I TÀRRECH, J. M. G. BARCLAY i J. FREY (ed.). *The Last Years...*, op. cit., p. 213-230.
- [6] Climent de Roma, *1 Clem.* 5,5-7 (SUC 1.30,32). La traducció catalana d'aquesta *Primera carta als cristians de Corint* es troba en el volum 81 de la col·lecció «Clàssics del Cristianisme» (Barcelona 2000), p. 39-84.
- [7] El text llatí i la traducció catalana del *cànon de Muratori* es troben a A. PUIG I TÀRRECH (ed.). *Apòcrifs cristians*. Vol. I: *Evangelis apòcrifs*. Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona 2021, p. 42-47.
- [8] *Actus Vercellenses* 1-3. Cf. R. RIESNER. «Paul's Trial and End according to Second Timoty, 1 Clement, the Canon Muratori, and the Apocryphal Acta». A: A. PUIG I TÀRRECH, J. M. G. BARCLAY i J. FREY (ed.). *The Last Years...*, op. cit., p. 391-409.
- [9] A. PUIG I TÀRRECH. «Paul's Missionary Activity during His Roman Trial: The Case of Paul's Journey to Hispania». A: A. PUIG I TÀRRECH, J. M. G. BARCLAY i J. FREY (ed.). *The Last Years...*, op. cit., p. 469-506.
- [10] M. SOTOMAYOR. «La Iglesia en la España romana». A: R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.). *Historia de la Iglesia en España*. Vol. I: *La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979, p. 11-15.
- [11] M. C. DÍAZ Y DÍAZ. «En torno a los orígenes del cristianismo hispánico». A: *Las raíces de España*. Madrid 1967, p. 423-443; J. M. BLÁZQUEZ. «Posible origen africano del cristianismo español». *Archivo Español de Arqueología*, núm. 40 (1967), p. 30-50.
- [12] M. SOTOMAYOR. «La Iglesia en la España...», op. cit., p. 120-149.
- [13] P. DE PALOL SALELLAS. «Algunos aspectos históricos y arqueológicos del cristianismo en la Tarraconense y en las Galias». *Caesaraugusta*, núm. 6 (1955), p. 141-167.
- [14] Ireneu, *Adv. Haer.* 1,10,2 (SC 264, 158).
- [15] Tertullia, *Adv. Iud.* 7,4-5 (CCL 2, 1354-1355).
- [16] R. TEJA. «El cristianismo y el Imperio romano». A: M. SOTOMAYOR i J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coord.). *Historia del cristianismo*. Vol. I: *El mundo antiguo*. Trotta, Madrid i Granada 2003, p. 293-327 (aquí, p. 301).
- [17] Cebrià, *Ep.* 67 (CCL 3C, 446-462). Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA. «Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas». *Hispania Sacra*, núm. 59 (2007), p. 427-458.
- [18] J. AMENGUAL I BATLE. «L'església paleocristiana de Tarraco». A: J. M. MACIAS SOLÉ i A. MUÑOZ MELGAR (ed.). *Tarraco christiana civitas*. ICAC, Tarragona 2013, p. 69-81 (aquí, p. 70-73).
- [19] A. FÀBREGA GRAU (ed.). *Pasionario hispánico*. Vol. II. CSIC, Madrid i Barcelona 1955, p. 183-186; P. BATLLE HUGUET. *Santos Fructuoso, obispo de Tarragona, y Augurio y Eulogio, diáconos: Las actas de su martirio*. Tarragona 1959. La traducció catalana de la *Passio* es troba al volum 25 de «Clàssics del Cristianisme» (Barcelona 1991), p. 121-124.
- [20] P. FRANCHI DE' CAVALIERI. «Gli Atti di S. Fruttuoso di Tarragona». A: *Note Agiografiche*, núm. 8 (1935) p. 129-199; G. LUONGO. «La *Passio Fructuosi*. Un approccio storico-letterario». A: J. M. GAVALDÀ RIBOT, A. MUÑOZ MELGAR i A. PUIG I TÀRRECH (ed.). *Pau, Fructuós i el cristianisme...*, op. cit., p. 255-280.
- [21] M. PÉREZ MARTÍNEZ, «Tarraco a l'època tardoromana. Història política i eclesiàstica». A: J. M. MACIAS SOLÉ i

- A. MUÑOZ MELGAR (ed.). *Tarraco christiana...*, op. cit., p. 83-96 (aquí, p. 87); J. ARCE. *El último siglo...*, op. cit., p. 55.
- [22] *Passio Fruct.* 6. A: A. FÀBREGA GRAU (ed.). *Pasionario...*, op. cit., p. 185.
- [23] J. M. GAVALDÀ, «La Carta de Pau als Filipencs i el relat de la *Passio Fructuosi*». A: J. M. GAVALDÀ RIBOT, A. MUÑOZ MELGAR i A. PUIG I TÀRRECH (ed.). *Pau, Fructuós i el cristianisme...*, op. cit., p. 577-598.
- [24] J. MARTÍ I AIXALÀ. *L'Església de Tarragona al segle tercer a través de la Passio de sant Fructuós*. INSAF, Tarragona 2007; J. TORRA I BITLLOCH. «Passió dels sants màrtirs Fructuós, bisbe, Auguri i Eulogi, diaques. Aproximació teològica». A: J. M. GAVALDÀ RIBOT, A. MUÑOZ MELGAR i A. PUIG I TÀRRECH (ed.). *Pau, Fructuós i el cristianisme...*, op. cit., p. 281-292.
- [25] C. H. KRAELING. *The Excavations of Dura Europos: The Christian Building*. Yale University Press, Nova York 1967.
- [26] M. SOTOMAYOR MURO i J. FERNÁNDEZ UBIÑA (ed.). *El concilio de Elvira y su tiempo*. Universidad de Granada, Granada 2005. Josep Vilella i Pere-Enric Barreda sostenen que la col·lecció dels 81 cànons és en realitat una recopilació de diverses reunions conciliars del segle IV, datable en època més tardana: J. VILELLA i P.-E. BARREDA. «¿Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoiliberitanos?». *Augustinianum*, núm. 46 (2006), p. 285-373. Manuel Sotomayor ha rebutat aquests arguments: M. SOTOMAYOR. «Los cánones 1 y 59 del Concilio de Elvira. A propósito de un artículo de J. Vilella Masana». *Polis*, núm. 19 (2007), p. 135-161. El professor Vilella insisteix en la seva tesi: J. VILELLA. «The Pseudo-Illyrian Canon Text». *Zeitschrift für Antikes Christentum*, núm. 18 (2014), p. 210-259.
- [27] L'edició llatina i la traducció castellana es troben a J. VIVES (ed.). *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. CSIC, Barcelona i Madrid 1963, p. 1-15. Una altra edició crítica es troba a G. MARTÍNEZ DÍEZ i F. RODRÍGUEZ. *La colección canónica hispana*. Vol. IV: *Concilios galos. Concilios hispanos*. CSIC, Madrid 1984, p. 233-267.
- [28] Nascut a l'Imperi persa el 216, Mani pertanyia a una secta judeocristiana, els elcasaites, però arran d'una conversió va fundar una nova religió anomenada «maniqueisme», la qual, encara que té molts punts de contacte amb la gnosi, no és tanmateix una heretgia cristiana. Mani se sentia cridat a completar la revelació divina que abans d'ell havia estat comunicada als homes per Zoroastre, Buda i Jesucrist, i per això els maniqueus s'expandiren pels grans imperis del món antic i medieval: Pèrsia, Roma, la Xina i Mongòlia. El maniqueisme es caracteritzà per un dualisme radical: el cosmos material i l'ésser humà provenen de la lluita de dos principis originaris espirituals contraposats: el bé (o la llum) i el mal (o les tenebres). Cf. F. BERMEJO RUBIO. *El maniqueísmo: Estudio introductorio*. Trotta, Madrid 2008; F. BERMEJO RUBIO i J. MONTSERRAT TORRENTS. *El maniqueísmo: Textos y fuentes*. Trotta, Madrid 2008.
- [29] A. ORTEGA i I. RODRÍGUEZ. *Aurelio Prudencio. Obras completas*, Madrid 1981, p. 28*-31*. El text llatí dels poemes de Prudenci es troba a CCL 126 i la traducció catalana del *Peristephanon* als volums 229 i 230 de la col·lecció «Bernat Metge» (Barcelona 1984).
- [30] Prudenci, *Peris*, IV, 29-30 (CCL 126, 287).
- [31] Vegeu *infra* notes 149-151.
- [32] A. FÀBREGA GRAU (ed.). *Pasionario...*, op. cit., p. 320-186.
- [33] J. VIVES (ed.). *Oracional visigótico*. CSIC, Barcelona 1946, p. 148-157. Aquest oracional és conegut habitualment com a «Oracional de Verona», perquè a la Biblioteca Capitular de la catedral de Verona se'n conserva un manuscrit de principis del segle VIII, que en realitat va ser confegit a la catedral de Tarragona els darrers anys del regne visigòtic.
- [34] Prudenci, *Peris*, IV, 33-34 (CCL 126, 287).
- [35] A. FÀBREGA GRAU (ed.). *Pasionario...*, op. cit., p. 309-314.
- [36] A. PLADEVALL I FONT. *La introducció i la difusió del cristianisme a Catalunya a l'època romana: Discurs llegit el dia 5 de maig de 1994 en l'acte de recepció pública a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*. Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, Barcelona 1994, p. 28-30.
- [37] Ídem, p. 41.
- [38] *Codex Theodosianus* 16,1,2. El text llatí va ser editat per Th. Mommsen, P. Krüger i P. Meyer el 1904-1905. La traducció anglesa fou publicada per C. Pharr el 1969 i la castellana de M. V. Escribano es troba a M. SOTOMAYOR i J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coord.). *Historia del cristianismo*, op. cit., p. 472-473.
- [39] Vegeu *infra* nota 48.
- [40] G. MARTÍNEZ DÍEZ i F. RODRÍGUEZ. *La colección canónica...*, op. cit., p. 15-23; SCh 241, p. 35-67.
- [41] La bibliografia sobre el donatisme és abundant: R. A. MARKUS. «Donato, donatismo». A: D. FITZGERALD (dir.). *Diccionario de San Agustín*. Montecarmelo, Burgos 2001, p. 440-445; M. V. ESCRIBANO PAÑO. «El donatismo». A: M. SOTOMAYOR i J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coord.). *Historia del cristianismo*, op. cit., p. 400-417.
- [42] Agustí, *Ep.* 43,9,6 (CSEL 34/2, 108).
- [43] M. SOTOMAYOR. «La Iglesia en la España...», op. cit., p. 191-192.
- [44] La bibliografia sobre l'arrianisme és molt abundant: H. DROBNER. *Manual de Patrología*. Herder, Barcelona 2001, p. 223-346; J. DE C. LAPLANA. *L'Església dels primers segles*. Mediterrània, Barcelona 2006, p. 449-535.
- [45] J. J. AYÁN, M. CRESPO, J. POLO i P. GONZÁLEZ. *Osio de Córdoba: Un siglo de la historia del cristianismo*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013, p. 167-351; P. DE NAVASCUÉS. «Osio en Sárdica (343): método, doctrina y gobierno». A: A. J. REYES GUERRERO (ed.). *El siglo de Osio de Córdoba*. Biblioteca de Autores Clásicos, Madrid 2015, p. 381-407; J. VILELLA MASANA. «La impronta de Osio de Córdoba en los Cánones sardicenses». *Anu. Filol. Antiq. Mediaevalia*, núm. 8 (2018), p. 922-926.

- [46] M. SOTOMAYOR. «La Iglesia en la España...», *op. cit.*, p. 212-232; J. VILELLA MASANA. *Biografía de Osio de Córdoba*. Universitat de Barcelona, Barcelona 2020.
- [47] Sirici, *Ep.* 1,2 (PL 13, 1133A-1134A). D'aquesta carta en parlarem tot seguit: vegeu *infra*, notes 54-64.
- [48] A. VICIANO VIVES. «Teologia baptismal en les contro- versies amb el donatisme i l'arrianisme». A: J. BELTRÁN DE HEREDIA i C. GODOY FERNÁNDEZ (ed.). *La dualitat de baptisteris en les ciutats episcopals del cristianisme tar- doantic (Actes del I Simposi d'Arqueologia Cristiana, Bar- celona, 26-27 de maig de 2016)*. Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona 2017, p. 199-211.
- [49] M. SMYTH. «Note sur le baptême par immersion unique en Hispanie». *MLCat*, núm. 15 (2007), p. 37-46.
- [50] L'edició llatina dels tractats de Priscilliana es troba a CSEL 18, p. 3-106 i la traducció castellana a M. J. CRESPO, *Prisciliano de Ávila: Tratados*. Trotta, Madrid 2017.
- [51] J. VIVES (ed.). *Concilios visigóticos...*, *op. cit.*, p. 16-18; G. MARTÍNEZ DÍEZ i F. RODRÍGUEZ. *La colección canóni- ca...*, *op. cit.*, p. 291-296. La traducció catalana dels cà- nons d'aquest concili es troba al volum 50 bis de la col- lecció «Clàssics del Cristianisme» (Barcelona 1994), p. 53-55.
- [52] Sch 241, p. 113-116.
- [53] La bibliografia sobre el priscil·lianisme és molt abundant. Cf. M. V. ESCRIBANO. *Iglesia y Estado en el certamen pris- cilianista: 'Causa ecclesiae et iudicium publicum'*. Univer- sidad de Zaragoza, Saragossa, 1988; D. PIAY AUGUSTO, *Prisciliano: Vida y muerte de un disidente en el amanecer del Imperio cristiano*. Gijón 2019.
- [54] Sirici, *Epistula I* (PL 13, 1131-1147). La traducció catala- na de la carta es troba al volum 27 de la col·lecció «Clàs- sics del Cristianisme» (Barcelona 1992), p. 49-60. Cf. A. VICIANO I VIVES. «La Decretal del Papa Sirici a Hime- ri de Tarragona». A: J. M. GAVALDÀ RIBOT, A. MUÑOZ MELGAR i A. PUIG I TÀRRECH (ed.). *Pau, Fructuós i el cristianisme...*, *op. cit.*, p. 659-674; CH. HORNING. '*Di- recta ad decessorem*': *Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius von Rom*. Münster 2011; K. ZECHIEL-ECKES. *Die erste Dekretale: Der Brief Papst Siricius' an Bischof Himerius von Tarrag- ona von Jahr 385*. Hannover 2013; A. FERREIRO. «Pope Siricius and Himerius of Tarragona (385): Provincial Pa- pal Intervention in the Fourth Century». A: G. D. DUNN (ed.). *The Bishop of Rome in Late Antiquity*. Routledge, Londres i Nova York 2016, p. 73-87; A. FERREIRO. '*Epis- tolae plenae*': *The Correspondence of the Bishops of Hispa- nia with the Bishops of Rome (Third through Seven Cen- turies)*. Boston i Leiden 2020.
- [55] «La consulta de Himerio a Roma tiene lugar ante la inmi- nente condena de Prisciliano —y de otros correligiona- rios suyos— o poco después de la misma. El clima de en- frentamiento y de falta de unidad que entonces existía en las iglesias hispanas explica, en buena medida, el recurso del tarraconense: Himerio —que no había participado en el concilio de Zaragoza— pertenecería al sector que sería contrario tanto a actitudes excesivamente permisivas como a posicionamientos demasiado rigoristas —estos últimos mantenidos, básicamente, por luciferianos, no- vacianos y priscilianistas.» Vegeu J. VILELLA. «La epísto- la 1 de Siricio: estudio prosopográfico de Himerio de Tarragona». *Augustinianum*, núm. 44 (2004), p. 337-369 (aquí, p. 367); J. VILELLA. «Las iglesias y las cristiandades hispanas: panorama prosopográfico». A: R. TEJA (ed.). *La Hispania del siglo IV: Administración, economía, so- ciedad, cristianización*, Bari 2002, p. 117-159 (aquí, p. 146).
- [56] «Dieses berühmte Dekretale, nach seinem ersten Wort *Directa* bennant, ist ein Milenstein in der Zölibats- geschichte.» St. HEID. *Zölibat in der frühen Kirche*. Pa- derborn 1997, p. 196-204 (aquí, p. 198).
- [57] T. GONZÁLEZ GARCÍA. «La carta del papa Siricio a Hime- rio de Tarragona». A: R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.). *His- toria de la Iglesia...*, *op. cit.*, p. 625-627.
- [58] Sirici, *Ep.* 1,7 (PL 13, 1137B-C).
- [59] Sirici, *Ep.* 1,17 (PL 13, 1144-1145A).
- [60] J. VIVES (ed.). *Concilios visigóticos...*, *op. cit.*, p. 18; G. MARTÍNEZ DÍEZ i F. RODRÍGUEZ. *La colección canóni- ca...*, *op. cit.*, p. 295.
- [61] Sirici, *Ep.* 1,7 (PL 13, 1137B-C).
- [62] Sirici, *Ep.* 1,12 (PL 13, 1141A).
- [63] Sirici, *Ep.* 1,20 (PL 13, 1146B).
- [64] Sirici, *Ep.* 1,20 (PL 13, 1146A).
- [65] Consenci, *Ep.* 11*,2,7. L'edició llatina de la carta 11 es troba a CSEL 88, p. 51-70, i la traducció catalana al volum 244 de la col·lecció «Bernat Metge» (Barcelona 1987), p. 96-118.
- [66] O. MANSILLA REOYO. «Orígenes de la organización me- tropolitana en la Iglesia española». *Hispania Sacra*, núm. 12 (1959), p. 255-290; J. VILELLA MASANA. «Las primacías eclesiásticas en *Hispania* durante el siglo IV». *Polis*, núm. 10 (1998), p. 269-285; P. UBRIC RABANEDA. *La Iglesia en la Hispania del siglo V*. Universidad de Gra- nada, Granada 2004, p. 111-132; J. AMENGUAL I BATLE, «L'església paleocristiana...», *op. cit.*, p. 69-81.
- [67] J. VIVES (ed.). *Concilios visigóticos...*, *op. cit.*, p. 19-33; G. MARTÍNEZ DÍEZ i F. RODRÍGUEZ. *La colección canóni- ca...*, *op. cit.*, p. 323-344.
- [68] Innocenci I, *Epistula III* (PL 20, 485-494). La traducció castellana es troba a J. TEJADA Y RAMIRO. *Colección de cánones de la Iglesia española*. Imp. J. M. Alonso, Madrid 1850, p. 784-791. Cf. G. D. DUNN, «Innocent I and the First Synod of Toledo». A: G. D. DUNN (ed.). *The Bishop of Rome...*, *op. cit.*, p. 89-108.
- [69] Vegeu *supra*, nota 65. Cf. J. AMENGUAL. «Informacions sobre el priscil·lianisme a la Tarraconense segons l'epís- tola 11 de Consenci». *Pyrenae*, núm. 15-16 (1979-1980), p. 319-338.
- [70] J. M. MACIAS, J. J. MENCHÓN i A. MUÑOZ. «Ciutat de Tarraco». A: P. DE PALOL i A. PLADEVALL (ed.). *Del Romà al Romànic: Història, art i cultura de la Tarraco- nense mediterrània entre els segles IV i X*. Enciclopèdia Catalana, Barcelona 1999, p. 77-79; A. MUÑOZ. *El cristia- nisme a l'antiga Tarragona: Dels orígens a la incursió is-*

- lámica*. Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós, Tarragona 2011, p. 50 i 57.
- [71] J. LÓPEZ VILAR. *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco*. Vol. 1. Institut Català d'Arqueologia Clàssica, Tarragona 2006, p. 256-259; A. CHAVARRÍA. «Suburbio, iglesias y obispos. Sobre la errónea ubicación de algunos complejos episcopales en la Hispania tardoantigua». A: D. VAQUERIZO. *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica: Topografía, usos, función*. Universidad de Córdoba, Córdoba 2010, p. 435-454.
- [72] Vegeu *supra*, nota 45.
- [73] J. BELTRÁN DE HEREDIA. «Barcelona, de colònia romana a seu règia visigoda, medina islàmica i ciutat comtal: una urbs en transformació». *Quaris*, núm. 9 (2013), p. 16-118; J. BELTRÁN DE HEREDIA. *La Barcelona visigòtica: Un puente entre dos mundos. La basílica dels Sants Màrtirs Just i Pastor: De la ciudad romana a la ciudad altomedieval*. Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona 2019, p. 33.
- [74] Jeroni, *De viris illustribus, Praefatio* (BAC 624, 644).
- [75] D. BERTRAND, J. BUSQUETS i M. MAYER (dir.). *Pacien de Barcelone et l'Hispanie au IV^e siècle (Actes des Colloques de Barcelone et Lyon, mars et octobre 1996)*. Cerf, París 2004; G. ESTRADA SAN JUAN. «Origen y condición senatorial de Paciano, obispo de Barcelona». *Studia Philologica Valentina*, núm. 20 (2018), p. 73-88; J. TORRA. «Barcino i la figura del bisbe Pacià». A: J. BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO (ed.). *Bisbes, màrtirs, menestrals i comerciants a la basílica dels Sants Màrtirs Just i Pastor: V Jornades de les basíliques històriques de Barcelona (7 i 8 de novembre de 2019)*. Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona 2021, p. 37-52.
- [76] L'edició del text llatí es troba a SChr. 410 i a CCL 69B i la traducció catalana al volum 27 de la col·lecció «Clàssics del Cristianisme» (Barcelona 1992), p. 62-132. L'any 1958, Lisardo Rubio en va fer una traducció castellana que recentment s'ha tornat a publicar en text bilingüe (llatí-castellà) en el volum 260 de la col·lecció «Cuadernos Phase»: PACIÀ. *Obras*, Barcelona 2021. Cf. A. ANGLADA ANFRUNS. *In Paciani episcopi Barcinonensis opera silva studiorum*. Brepols, Tournhout 2012.
- [77] Pacià, *Ep.* 1,4,1 (SChr. 410, 174).
- [78] Del novacianisme, moviment rigorista nascut a Roma poc després de la persecució de Deci del 250-251, se'n parlarà tot seguit: vegeu *infra* nota 82. L'eclésiologia dels novacians s'assembla molt a la dels donatistes: vegeu *supra* notes 39-41.
- [79] Vegeu *supra* nota 38.
- [80] Pacià, *Bapt.* 6,1 (SChr. 410, 156).
- [81] Pacià, *Paen.* 2, 2 (SChr. 410, 120). Cf. D. BOROBIO. *La penitencia en la Iglesia hispánica del siglo IV al VII*. Desclée de Brower, Bilbao 1978.
- [82] La bibliografia sobre el novacianisme és abundant: J. DE C. LAPLANA. *L'Església dels primers...*, *op. cit.*, p. 369-374.
- [83] C. GRANADO. «Ecclesia Mater». A: D. BERTRAND, J. BUSQUETS i M. MAYER (dir.). *Pacien de Barcelone...*, *op. cit.*, p. 221-232.
- [84] J. VIVES (ed.). *Concilios visigóticos...*, *op. cit.*, p. 25; G. MARTÍNEZ DÍEZ i F. RODRÍGUEZ. *La colección canónica...*, *op. cit.*, p. 326.
- [85] Alguns sostenen que Paulí s'estigué a *Complutum* entre 389 i 394. Cf. S. RASCÓN MARQUÉS i A. L. SÁNCHEZ MONTES. «Realidades cambiantes: *Complutum* tardoantiguo». A: VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica: *Les ciutats tardoantigues d'Hispània: cristianització i topografia (València 2003)*. Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 2005, p. 499-517.
- [86] Paulí de Nola, *Ep.* 1,10 (CSEL 29, 8-9); *Ep.* 3,4 (CSEL 29, 17). La traducció catalana d'aquests textos es troba a C. M. PIFARRÉ i CLAPÉS. *Literatura cristiana antiga*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2009, p. 544.
- [87] G. SANTANIELLO. *Vita di Paulino da Bordeaux vescovo di Nola*. LER, Nàpols 2015; J. TORRA. «Sant Just i Pastor i la figura de Paulí de Nola». A: J. BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO (ed.). *Patrimoni, arqueologia i art a la basílica dels Sants Just i Pastor: II Jornades de les basíliques històriques de Barcelona (15 i 16 de març de 2018)*. Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona 2019, p. 61-75.
- [88] P. UBRIC RABANEDA. *La Iglesia en la Hispania...*, *op. cit.*, p. 99.
- [89] M. SOTOMAYOR. «La Iglesia en la España...», *op. cit.*, p. 287-290.
- [90] R. VILLEGAS MARÍN. *Pseudo-Próspero de Aquitania. Sobre la providencia de Dios*. Barcelona 2010.
- [91] CH. BONNET i J. BELTRÁN. «Conjunt episcopal de Barcelona». A: P. DE PALOL i A. PLADEVALL (ed.). *Del Romà a Romànic...*, *op. cit.*, p. 179-183; J. M. GURT i C. GODOY. «Barcino, de sede imperial a *urbs regia* en època visigòtica». A: G. RIPOLL i J. M. GURT (ed.). *Sedes regiae (ann. 400-800)*. Barcelona 2000, p. 425-466.
- [92] J. M. GURT i J. BUXEDA. «Metrologia, composició modular i proporcions de les basíliques cristianes del llevant peninsular i de les Balears». A: *Spania: Estudis d'antiguitat tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*. Barcelona 1996, p. 137-156.
- [93] J. BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO (ed.). *La basílica de la Santa Creu i Santa Eulàlia: la Catedral abans de la Catedral. IV Jornades de les basíliques històriques de Barcelona (2 i 3 de maig de 2019)*. Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona 2020, p. 11-71.
- [94] J. BELTRÁN DE HEREDIA, *L'església desapareguda de Sant Miquel de Barcelona: un patrimoni itinerant. VII Jornades de les basíliques històriques de Barcelona (12 i 13 de maig de 2022)*, Barcelona 2023, p. 13-37.
- [95] Vegeu *supra*, nota 86.
- [96] Paulí de Nola, *Carmen* 31,606-610 (CSEL 30, 328-329).
- [97] S. RASCÓN MARQUÉS i A. L. SÁNCHEZ MONTES. «Justo, Pastor, Paulino y Asturio. La construcción del culto en *Complutum*, ¿y en *Barcino*?». A: J. BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO (ed.). *Bisbes, màrtirs, menestrals...*, *op. cit.*, p. 17-35.
- [98] J. BELTRÁN DE HEREDIA. *La Barcelona visigòtica...*, *op. cit.*

- [99] J. BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO. «Origen y antigüedad de la basílica de Sants Just i Pastor de Barcelona: el complejo cristiano del siglo VI y su precedente pagano». A: J. BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO (ed.). *Patrimoni, arqueologia i art...*, op. cit., p. 15-28.
- [100] J. BELTRÁN DE HEREDIA. *La Barcelona visigòtica...*, op. cit., p. 68-90.
- [101] A. CHAVARRÍA, «Tumbas e iglesias en la Hispania Tardoantigua». *Arqueología Medieval*, núm. 7 (Lleida 2015), p. 13-45.
- [102] M. SOTOMAYOR. *Sarcófagos romano-cristianos de España: Estudio iconográfico*. Universidad de Granada, Granada 1975.
- [103] Vegeu *infra*, nota 155.
- [104] J. SALES CARBONELL. *Arqueologia de les seus episcopals tardoantigues al territori català*. Barcelona 2011, p. 34-43; J. BELTRÁN DE HEREDIA. «Santa María del Mar: un enclave cultural de la antigüedad tardía en el suburbium de Barcino». *Quaris*, núm. 5 (2011), p. 102-143.
- [105] J. BIARNE «L'influence des monastères sur le paysage urbain en Occident (IV^e-VII^e siècles)». A: B. BAUJARD. *La naissance de la ville chrétienne*. PUFR, Tours 2002, p. 123-134.
- [106] J. M. NOLLA i d'altres. *Baix Imperi i antiguitat tardana al sector nord-oriental de la província Tarraconensis: De l'adveniment de Diocleciana a la mort de Carlemany (284-814)*. Girona 2016.
- [107] Vegeu *infra*, notes 149-151.
- [108] Vegeu *supra*, nota 68.
- [109] P. UBRIC RABANEDA. *La Iglesia en la Hispania...*, op. cit., p. 93-110.
- [110] Vegeu *supra*, nota 71.
- [111] J. SALES CARBONELL. *Arqueologia de les seus...*, op. cit., p. 74-75.
- [112] J. M. NOLLA i J. TREMOLEDA (COORD.). *Empúries a l'antiguitat tardana*. Barcelona 2015, 2 v.; P. CASTANYER et al. «El nucli de poblament tardoantic de Santa Margarida en el context del primer cristianisme emporità». A: J. LÓPEZ VILAR (ed.). *4t Congrés Internacional d'Arqueologia i Món Antic. VII Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Tarragona, 21-24 de novembre de 2018)*. Tarragona 2019, p. 147-154.
- [113] J. TREMOLEDA, P. CASTANYER, M. SANTOS i J. M. NOLLA. «Un nou pol de centralitat en el cementiri tardoantic de la Neàpolis emporitana». A: J. LÓPEZ VILAR (ed.). *4t Congrés Internacional d'Arqueologia...*, op. cit., p. 155-163.
- [114] Consenci, *Ep.* 11*, 2,8. Vegeu *supra*, nota 65.
- [115] R. PITA. *Lérida paleocristiana*, Dialagro, Lleida 1973.
- [116] V. ALMUNI, «Santa Maria de Tortosa». A: *Catalunya romana*. Vol XXVI: *Tortosa i les Terres de l'Ebre*. Enciclopèdia Catalana, Barcelona 1997, p. 117-120.
- [117] J. V. M. ARBELOA. «Ciutat de Dertosa». A: P. DE PALOL i A. PLADEVALL (ed.). *Del Romà al Romànic...*, op. cit., p. 83-84; J. V. M. ARBELOA, «Basílica de Tortosa». *Del Romà al Romànic...*, op. cit., p. 179.
- [118] M. SOTOMAYOR. «La Iglesia en la España...», op. cit., p. 278.
- [119] M. G. GARCIA I LLINARES, A. MORO GARCÍA i F. Tuset BERTRAN. *La seu episcopal d'Ègara: Arqueologia d'un conjunt cristià del segle IV al IX*. ICAC, Tarragona 2009, p. 45-92.
- [120] S. JANERAS. *Egèria: Diari d'un pelegrinatge a Terra Santa*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1993, coll. «Clàssics del Cristianisme», 6.
- [121] Vegeu *infra* nota 169.
- [122] C. GODOY. «La sede de Egara en el contexto de la arquitectura cristiana hispánica durante la antigüedad tardía». A: J. BELTRÁN DE HEREDIA i M. G. GARCIA LLINARES (ed.). *Les basíliques de la seu episcopal d'Ègara: centre i perifèria. VI Jornades de les basíliques històriques de Barcelona (Barcelona 13-14 de maig de 2021)*. Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona 2022, pp. 171-197.
- [123] J. VIVES (ed.). *Concilios visigóticos...*, op. cit., p. 15; G. MARTÍNEZ DÍEZ i F. RODRÍGUEZ. *La colección canónica...*, op. cit., p. 265.
- [124] Jeroni, *Ep.* 71,6 (BAC 710, 792).
- [125] Sirici, *Ep.* 1,8-11 (PL 13, 1139A-1140D).
- [126] J. VIVES (ed.). *Concilios visigóticos...*, op. cit., p. 21; G. MARTÍNEZ DÍEZ i F. RODRÍGUEZ. *La colección canónica...*, op. cit., p. 330.
- [127] J. VIVES (ed.). *Concilios visigóticos...*, op. cit., p. 23; G. MARTÍNEZ DÍEZ i F. RODRÍGUEZ. *La colección canónica...*, op. cit., p. 334.
- [128] P. BROWN. *El culto a los santos*. Sígueme, Salamanca 2018 (original: *The Cult of the Saints*, Chicago 1981); P. CASTILLO. *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*. Universidad de Granada, Granada 1999. A. NARRO, *El culto a las santas y los santos en la antigüedad tardía y la época bizantina*, Madrid 2019.
- [129] Vegeu *supra*, nota 19.
- [130] El text llatí es troba a CCL 126, 314-320, i la traducció catalana, al volum 229 de la col·lecció «Bernat Metge» (Barcelona 1984), p. 104-110.
- [131] Agustí, *Sermo* 273 (PL 38, 1247-1252).
- [132] G. CARUSO. «Il martirio di Fruttuoso in Agostino e Prudenzi». A: J. M. GAVALDÀ RIBOT, A. MUÑOZ MELGAR i A. PUIG I TÀRRECH (ed.). *Pau, Fructuós i el cristianisme...*, op. cit., p. 293-308.
- [133] M. S. GROS I PUJOL. «San Fructuós en l'Oracional festiu hispànic de Verona». A: J. M. GAVALDÀ RIBOT, A. MUÑOZ MELGAR i A. PUIG I TÀRRECH (ed.). *Pau, Fructuós i el cristianisme...*, op. cit., p. 519-527.
- [134] A. MUÑOZ MELGAR. *Sant Fructuós de Tarragona: Aspectes històrics i arqueològics del seu culte, des de l'Antiguitat fins a l'actualitat*. Ateneu Universitari Sant Pacià i ICAC, Barcelona 2022.
- [135] Prudenci, *Peri.* VI, 140-141 (CCL 126, 319).
- [136] J. SERRA VILARÓ, *Excavaciones en la necrópolis romano-cristiana de Tarragona. Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades*, 93 (1927), 104 (1929) i 111 (1930); M. D. DEL AMO, *Estudio crítico de la Necrópolis Paleocristiana de Tarragona*, Tarragona 1979, 1981 i 1989.
- [137] J. CURANA PRAST, «Confessions religioses i rituals funeraris a la Tarraco tardoromana». A: J. M. MACIAS SOLÉ i

- A. MUÑOZ MELGAR (ed.). *Tarraco christiana...*, op. cit., p. 181-189.
- [138] G. ALFÖLDY, *Dir römischen Inschriften von Tarraco*, Berlín 1975, núm. 942.
- [139] D. GOROSTIDI PI, «L'epigrafia paleocristiana de Tarraco. Característiques generals i estat de la qüestió». A: J. M. MACIAS SOLÉ i A. MUÑOZ MELGAR (ed.). *Tarraco christiana...*, op. cit., p. 43-67.
- [140] G. ALFÖLDY, «Una inscripció funerària del Bajo Imperio». A: X. DUPRÉ (coord.), *Miscel·lània arqueològica a Josep M. Recasens*, Tarragona 1992, p. 13-17.
- [141] J. MARTÍ I AIXALÀ, «Tarragona i el pas cap a una ciutat cristiana: fonts artístiques i epigràfiques». A: J. M. GALVADÀ RIBOT, A. MUÑOZ MELGAR i A. PUIG I TÀRRECH (ed.). *Pau, Fructuós i el cristianisme...*, op. cit., p. 397-405.
- [142] M. D. DEL AMO, «Basílica de la Necròpoli del riu Francolí». A: P. DE PALOL i A. PLADEVALL (ed.). *Del Romà al Romànic...*, op. cit., p. 173-175. Cf. C. GODOY. *Arqueologia y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona 1995, p. 187-191.
- [143] M. PÉREZ MARTÍNEZ, «Loca Sanctorum Tarraconis. Els escenaris del culte als sants en la Tarraco de l'antiguitat tardana (ss. IV al VII)». A: LÓPEZ VILAR (ed.). *4t Congrés Internacional d'Arqueologia...*, op. cit., p. 49-56.
- [144] A. MUÑOZ MELGAR. *Sant Fructuós de Tarragona...*, op. cit., p. 142-150.
- [145] Vegeu *supra*, notes 57-59.
- [146] J. LÓPEZ VILAR. *Les basíliques paleocristianes...*, op. cit.
- [147] Vegeu *supra*, notes 70-71.
- [148] A. MUÑOZ. «La basílica visigòtica del anfiteatre de Tarragona: definició, tècniques constructives y simbologia de un temple martirial». *Quaris*, núm. 12 (2016), p. 106-127.
- [149] N. M. AMICH. *Les terres del nord-est de Catalunya a les fonts escrites d'època tardoantiga (segles IV-VII): Les seus episcopals de Girona i Empúries i el culte de Sant Feliu a Girona a l'antiguitat tardana*. Institut d'Estudis Gironins, Girona 2006; J. M. NOLLA i L. PALAHÍ. *Els orígens de la basílica de Sant Feliu de Girona: Dades documentals i arqueològiques. Estat de la qüestió*. Universitat de Girona, Girona 2011.
- [150] N. M. AMICH. *Els sarcòfags romans i paleocristians de Sant Feliu de Girona*. Ajuntament de Girona, Girona 2000.
- [151] J. M. NOLLA i L. PALAHÍ. «El cementiri tardoantic del Mercadal de Girona i el culte al màrtir Feliu. Una nova interpretació». *Pyrenae*, núm. 45 (2014), p. 95-116.
- [152] *Passio Cugati*. A: A. FÀBREGA GRAU (ed.). *Pasionario...*, op. cit., p. 314.
- [153] M. SOTOMAYOR. «La Iglesia en la España...», op. cit., p. 72-74.
- [154] C. GODOY. *Arqueología y liturgia...*, op. cit., p. 207-212.
- [155] Vegeu *supra*, nota 34.
- [156] J. SALES CARBONELL. *Arqueologia de les seus...*, op. cit., p. 36-38.
- [157] *Passio Fruct.* 7. A: A. FÀBREGA GRAU (ed.). *Pasionario...*, op. cit., p. 185-186.
- [158] A. ANGENENDT. *Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. Múnic 1994, p. 152-154.
- [159] A. CHAVARRÍA. *El final de las villae en Hispania (siglos VI-VII)*. Turnholt 2007; E. ARIÑO. «El hábitat rural en la Península Ibérica entre finales del siglo IV y principios del VIII. Un ensayo interpretativo». *Antiquité Tardive*, núm. 21 (2013), p. 93-123.
- [160] F. J. GÓMEZ FERNÁNDEZ. «Paganismo y cristianismo en la Hispania del siglo V». *Hispania Antiqua*, núm. 24 (2000), p. 261-276.
- [161] Recordeu el que s'ha dit més amunt sobre la cristianització dels aristòcrates: vegeu *supra*, notes 89-90. Cf. P. DE PALOL SALELLAS. «La cristianización de la aristocracia romana hispánica». *Pyrenae*, núm. 13-14 (1977), p. 281-300.
- [162] J. VIVES (ed.). *Concilios visigóticos...*, op. cit., p. 5; G. MARTÍNEZ DÍEZ i F. RODRÍGUEZ. *La colección canónica...*, op. cit., p. 249.
- [163] J. VIVES (ed.). *Concilios visigóticos...*, op. cit., p. 16; G. MARTÍNEZ DÍEZ i F. RODRÍGUEZ. *La colección canónica...*, op. cit., p. 293-294.
- [164] J. VIVES (ed.). *Concilios visigóticos...*, op. cit., p. 17; G. MARTÍNEZ DÍEZ i F. RODRÍGUEZ. *La colección canónica...*, op. cit., p. 294-295.
- [165] A. CHAVARRÍA ARNAU. «Aristocracias tardoantiguas y cristianización del territorio». *Rivista di Archeologia Cristiana*, núm. 83 (2007), p. 201-230 (aquí, p. 204-205); R. VILLEGAS MARÍN. «Ciudad y territorio, ortodoxia y disidencia religiosa en el Imperio romano cristiano (siglos IV-V)». *Gerión*, núm. 30 (2012), p. 263-291.
- [166] J. VIVES (ed.). *Concilios visigóticos...*, op. cit., p. 21; G. MARTÍNEZ DÍEZ i F. RODRÍGUEZ. *La colección canónica...*, op. cit., p. 330.
- [167] M. SOTOMAYOR. «Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda». A: *XXVIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo: Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne dell'alto medioevo: Espansione e resistenze*. Fondazione CISAM, Spoleto 1982, p. 639-670; M. SOTOMAYOR. «Las relaciones iglesia urbana - iglesia rural en los concilios hispano-romanos y visigodos». *Sacralidad y Arqueología*, núm. 21 (2004), p. 525-539 (aquí, p. 527-528).
- [168] P. DE PALOL. «Poblat del Bovalar». A: P. DE PALOL i A. PLADEVALL (ed.). *Del Romà al Romànic...*, op. cit., p. 145-146.
- [169] C. GODOY. *Arqueología y liturgia...*, op. cit., p. 227-237.
- [170] L. PALAHÍ GRIMAL i J. M. NOLLA. *Felix Turissa: La villa romana dels Ametllers i el seu fundus (Tossa de Mar, la Selva)*. ICAC, Tarragona 2010.
- [171] Vegeu *supra*, notes 89-90 i 161.
- [172] La bibliografia sobre aquest tema és molt abundant: A. CHAVARRÍA. *El final de las villae en Hispania...*, op. cit.; L. PIETRI. «Les oratoria in agro proprio dans la Gaule de l'Antiquité Tardive: un aspect des rapports entre potentes et évêques». A: CH. DELAPLACE (ed.). *Aux origines*

de la paroisse rurale en Gaule méridionale (IV^e-IX^e siècles): Actes du colloque international (Toulouse, 21-23 mars 2003). Paris 2005, p. 235-242.

- [173] H. SCHLUNK. *Die Mosaikkuppel von Centcelles*. Madrid 1988; TH. HAUSSCHILD i A. ARBEITER. *La villa romana de Centcelles*. Barcelona 1993.
- [174] A. ARBEITER i D. KOROL (ed.). «El mosaico de la cúpula de Centcelles y el derrocamiento de Constante por Magnencio». *Butlletí Arqueològic*, núm. 10-11 (1990), p. 193-244.
- [175] R. WARLAND. «Die Kuppelmosaiken von Centcelles als Bildprogramm spätantiker Privatrepräsentation». A: J. ARCE (ed.). *Centcelles: El monumento tardorromano: Iconografía y arquitectura*. L'Erma, Roma 2002, p. 31-35; A. ARBEITER i D. KOROL (ed.). *Der Kuppelbau von Centcelles. Neue Forschungen zu einem enigmatischen Denkmal von Weltrang*. Madrid i Berlín 2015.
- [176] J. ARCE. «Los mosaicos de la cúpula de la villa romana de Centcelles: iconografía de la liturgia episcopal». *Anas*, núm. 11-12 (1999), p. 155-161; A. ISLA FREZ, «La epifanía episcopal en los mosaicos de la villa de Centcelles». A: J. ARCE (ed.). *Centcelles: El monumento...*, *op. cit.*, p. 37-50; J. GÓMEZ PALLARÉS, «Centumcellae, la cúpula y su iconografía musiva: indicios para su interpretación desde la filología wilamowitziano more». A: M. CALDELLI, G. L. GREGORI i S. ORLANDO (cur.). *Epigrafia 2006: Atti della XIV^e Rencontre sur l'épigraphie in onore di Silvio Panciera*. Roma 2008, p. 1449-1466.
- [177] J. A. REMOLÀ i M. PÉREZ. «Centcelles y el praetorium del comes Hispaniarum Asterio en Tarraco». *Archivo Español de Arqueología*, núm. 86 (2013), p. 161-186; M. PÉREZ MARTÍNEZ i J. A. REMOLÀ VALLVERDÚ. «Centcelles. Una relectura de la sala de la cúpula». A: LÓPEZ VILAR (ed.). *4^t Congrés Internacional d'Arqueologia...*, *op. cit.*, p. 117-127.
- [178] M. SOTOMAYOR. «La iconografía de Centcelles. Enigmas sin resolver». *Pyrenae*, núm. 37 (2006), p. 143-147.

NOTA BIOGRÀFICA

Albert Viciano i Vives és doctor en teologia per la Universitat de Navarra (1984) i doctor en filologia clàssica (1993) per la mateixa universitat. Ha treballat a les facultats de teologia de Bonn (de 1988 a 1989) i de Paderborn (de 1997 a 1999), on obtingué l'Habilitació per a la Docència en Patrologia i Cristianisme Antic. Des de 2014 és professor de la Facultat Antoni Gaudí d'Història, Arqueologia i Arts Cristianes i des de 2022 n'és el degà. S'ha especialitzat en la teologia dels Pares de l'Església i en la cristianització de l'Imperi romà.