

Los «síntomas españoles» y la política religiosa de Carlomagno

Los «síntomas españoles».—La liturgia y las colecciones canónicas.—La procedencia del Espíritu Santo.—La unción regia y la sacralización de la realeza.—La política religiosa de Carlomagno.—El adopcionismo hispánico y la doctrina de las «tres substancias».—La aceptación y rechazo de los «síntomas españoles» por los Francos.

La expresión de «síntomas españoles» se debe a la llamada de atención realizada en 1907 por el liturgista inglés E. Bishop, sobre la presencia de fórmulas de la literatura litúrgica hispánica, es decir, de la época visigoda, en libros litúrgicos de las Islas Británicas y del Continente en los primeros siglos medievales. Los ejemplos más destacados señalados por Bishop se referían al Libro de Cerne, una obra formada a partir de la liturgia céltica o irlandesa y conservada en una abadía del sur de Inglaterra, en Dorset, de la que tomó el nombre. Entre los ejemplos continentales, citados por el mismo autor, estarían los préstamos de fórmulas de diversos sacramentarios francos del siglo VIII de obras hispánicas, en relación a los servicios de enterramiento de los fieles muertos¹. Bishop sostuvo que existió una relación directa y sin intermediarios entre las iglesias hispánicas y la irlandesa, y apoyaba su teoría en el análisis de los textos por su contenido interno y en hechos históricos como la presencia de grupos célticos cristianos en la *Galecia* de los siglos VI y VII. Esta última circunstancia había sido señalada ya por Warren que se había dado cuenta de la inclusión de una sede britónica o britonense de *Galecia* en diversos concilios de Braga y de Toledo, así como de la suscripción de obispos de nombre céltico relacionados con esta sede. Había pensado igualmente que la presencia de los grupos célticos cristianos en la *Hispania* sueva y visigoda quedaba probada por la referencia de Gregorio de Tours a la existencia en *Hispania* del sistema céltico de calcular la Pascua, en 590, y por la abolición hecha en el Canon IV

¹ *Liturgia histórica*, Spanish Symptoms, c. VIII, pp. 165-202, publicados con anterioridad en *Journal of Theological Studies*, January, 1907, pp. 278-294. «More Spanish Symptoms», *Journal of Theological Studies*, April 1907, pp. 423-429.

del IV Concilio de Toledo de 633, de una forma particular de tonsura, la céltica, que había prevalecido en *Galecia*².

Desde la época en que Bishop publicó sus primeros escritos sobre los «síntomas españoles» hasta la actualidad, el tema de la presencia de los textos hispánicos en obras litúrgicas irlandesas, anglosajonas, francas o italianas, ha sido ampliamente aceptado y discutido. No es este el lugar adecuado para hacer una exposición detallada de todos los síntomas hispánicos que se han difundido en las diversas liturgias occidentales, pero merece la pena recordar algunos de los ejemplos más destacados. En 1952 Eizenhöfer indicaba que el llamado *Sacramentarium Leonianum* estaba formado en parte, en alguna de sus oraciones, por fórmulas procedentes de un sermón falsamente atribuido a San Agustín y que sin duda tenía un origen hispánico. Al mismo tiempo llamaba la atención sobre las expresiones procedentes de la liturgia visigoda que aparecían en el suplemento del Sacramentario Gregoriano que se atribuía a Alcuino de York³. En ese mismo año, Huglo estudiaba las preces de los libros litúrgicos aquitanos que habían sido tomadas de la liturgia hispánica. Consideraba el hecho de que esta liturgia era muy rica en preces, que en su mayor parte se remontaban al siglo VII, y que aparecían reproducidas en textos muy antiguos como el Misal de Bobbio y en una serie de manuscritos aquitanos, algunos del siglo XI. La influencia de la liturgia hispánica en toda la región francesa cercana a los Pirineos se ha perpetuado en la designación de los domingos de cuaresma por el nombre que llevaban en la liturgia hispánica, como domingo de Coeco, o de Lázaro⁴. El liturgista Brou en 1954 publicaba un relevante artículo de recopilación y puesta al día sobre los «síntomas españoles», que no pretendía ser exhaustivo, pero que presentaba un importante número de piezas que eran consideradas por su origen hispánico antiguo como verdaderos «síntomas» y asimismo añadía una contrapartida de piezas tomadas por la antigua liturgia de la Península Ibérica a otras liturgias latinas⁵. A pesar del carácter no exhaustivo del trabajo de Brou, los ejemplos citados por él eran numerosos y significativos. Se pueden destacar entre ellos los textos tomados del *Liber Sacramentorum* mozárabe o visigodo para la misa de Santa Eulalia en la compilación franca del *Missale Gothicum*; los préstamos de la antigua liturgia hispánica del Sacramentario Gela-

² F. E. WARREN: *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881, pp. 62 y ss.

³ L. EIZENHÖFER: «Nochmals "Spanish Symptoms"», *Sacris Erudiri*, 4, 1952, pp. 27-45.

⁴ M. HUGLO: «Les Preces des graduels aquitains empruntées à la liturgie hispanique», *Hispania Sacra*, pp. 361-383, especialmente p. 381, nota 31.

⁵ L. BROU: «Encore les "Spanish Symptoms" et leur contre-partie», *Hispania Sacra*, 1954, pp. 467-485.

siano antiguo, obra compuesta hacia 750 en el norte de Francia; las bendiciones episcopales del Oracional Visigótico de los primeros años del siglo VIII, que aparecen en los sacramentarios de Gelona y Angulema; la oración *Non intres in iudicium* del suplemento de Alcuino al Sacramentario Gregoriano, que figura en el Oracional Visigótico y otros documentos; la serie de bendiciones episcopales tomadas del *Liber Sacramentorum visigodo* que aparecen en el Misal de San Eloy, de origen franco, y en diversos sacramentarios francos y benedictionales ingleses; el Sermón de los Catecúmenos del Sacramentario Fuldense, manuscrito del siglo X, que reproduce una pieza hispánica que se encuentra en el Homiliario de Silos del Museo Británico y en el Antifonario de León; el *Ordo ad visitandum vel perungendum infirmum* del *Liber Ordinum*, publicado por Férotin y reproducido en numerosos manuscritos medievales, y la serie hispánica de las colectas del Salterio, en manuscritos franceses e ingleses. Por último, el descubrimiento más interesante procede de un manuscrito palimpsesto de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, cuyo hallazgo y publicación se debió a Dom Alban Dold⁶. Este documento contiene los restos de un Sacramentario compuesto en las Galias a comienzos del siglo VIII y que reproduce un gran número de piezas, galicanas y visigodas, acompañadas de otras oraciones cuyo origen hispánico se puede presumir, aunque no esté plenamente comprobado. Se ha supuesto que su origen podía relacionarse o bien con la presencia de clérigos fugitivos después del 711, o lo que es más probable, con la supervivencia de la liturgia visigoda en la Septimania. Después de estudiar estos ejemplos de «síntomas españoles», Brou añade otros en sentido contrario, esto es, préstamos tomados por la liturgia hispánica a liturgias extrañas antes de la unificación del rito por Gregorio VII. Los «síntomas» no serían por consiguiente un fenómeno extraordinario y en sentido único, sino que todas las liturgias latinas, por no hablar de las orientales, se habrían comunicado intercambiándose elementos y fórmulas propias. Concluye acertadamente que las liturgias, antes de convertirse en fósiles, eran cosas vivas y movibles, que estaban sometidas a fenómenos naturales.

La importancia de las bendiciones episcopales en la liturgia visigótica y la aparición de elementos relacionados con ellas en el antiguo benedictional de Freysing han sido estudiadas por Dürig. Realizó un análisis comparativo entre bendiciones tomadas de obras de la li-

⁶ Se trata del «Schabcodex» de Milán, publicado por Dold con el título «Das Sakramentar im Schabcodex M 12 Sup. der Bibliotheca Ambrosiana mit hauptsächlich altspanischen Formelgut in gallischen Rahmenwerk», en *Texte und Arbeiten*, 1952. Las referencias a los manuscritos de las obras citadas por Brou, así como su cronología se encuentran detalladas en el trabajo de este autor que se resume aquí.

turgia mozárabe a partir del *Liber Ordinum*, clasificando sus diversas procedencias y confrontándolas con las fórmulas correspondientes del *Benedictionale Frisingense vetus*. Posteriormente extendió la comparación a otros monumentos litúrgicos galicanos. Su conclusión era también que había que aceptar la presencia de los «síntomas españoles» en las series de bendiciones que se encontraban en la liturgia galicana franca⁷. La importancia de las bendiciones episcopales en la liturgia visigótica es bien conocida, lo que contribuye a explicar su difusión. Morin, al llamar la atención precisamente sobre el *Benedictionale de Freysing*, ya en 1912, hacía la observación de que en el norte de Africa, desde los tiempos de San Agustín, el obispo celebrante pronunciaba sobre el pueblo una fórmula de bendición solemne acompañada de la imposición de las manos. En la España visigoda encontramos igualmente este uso descrito por San Agustín, según atestigua el Canon XVIII del IV Concilio de Toledo de 633, uso que llegaría a formar parte de cada una de las misas mozárabes⁸. Recientemente en 1980, Nelson ha hecho nuevas aportaciones sobre los «síntomas españoles» al estudiar el más antiguo *Ordo* de la coronación regia entre los anglosajones. Nelson ha revisado la metodología y las conclusiones aceptadas por Schramm para las más antiguas ordenaciones regias anglosajonas. Los tres manuscritos que contienen este antiguo *Ordo* son los llamados Misal de Leofric, el Pontifical de Egbert y el Pontifical Lanalet. Tradicionalmente se había dado una mayor antigüedad al Pontifical de Egbert sobre el Misal de Leofric, siguiendo sobre todo la autoridad de Schramm⁹, pero estas dependencias y cronología han sido invertidas por Nelson que ha probado la mayor antigüedad de Leofric sobre Egbert y la utilización en este Misal de fórmulas procedentes del *Liber Ordinum* visigótico. Llama también la atención sobre la aliteración extendida y el curso rítmico existentes en diversas plegarias de Leofric, que son rasgos propios de las liturgias hispánicas e insulares¹⁰.

La presencia de estos «síntomas españoles» en las obras litúrgicas compuestas fuera de la Península no son naturalmente la única prueba de un contacto permanente que pone de relieve, tanto la difusión de manuscritos hispánicos en toda la cristiandad latina como la utilización desde fecha temprana de las obras de autores de la Penín-

⁷ F. DÜRIG: «Das Benedictionale Frisingense vetus», *Archiv für Liturgiewissenschaft*, IV, 2, 1956, pp. 223-244.

⁸ G. MORIN: «Un Recueil Gallican inédit», *Revue Benedictine*, 29, 1912, pp. 170 y ss. MORIN cita la carta 149 de San Agustín y confronta información con los usos romanos de los siglos IV y V en que la bendición era menos solemne y se completaba con una simple inclinación sin imposición de manos.

⁹ J. L. NELSON: «The earliest surviving royal *Ordo*: some liturgical and historical aspects», en *Authority and Power*, edited by Brian Tierney and Peter Lineham, Cambridge University Press, 1980, pp. 29-48.

¹⁰ NELSON: *Op. cit.*, pp. 33 y ss.

sula Ibérica o que habían sido difundidas desde la *Hispania* visigoda. Bischoff ha estudiado la expansión de la obra isidoriana fuera del reino visigodo, señalando que con anterioridad al 780 se pueden documentar diversos manuscritos con las obras de Isidoro y que citas de este autor eran recogidas en obras literarias del reino franco, Italia o las Islas Británicas. Esta amplia recepción sería consecuencia de la circulación pacífica de los escritos isidorianos por caminos cercanos y lejanos, pero también debió aumentar a partir de la desaparición del reino visigodo. La importancia de la recepción aumentaría en la época del Renacimiento Carolingio, como ha probado la crítica textual sobre la transmisión de las *Etymologiae*, obra reproducida en manuscritos tan importantes del siglo VIII como los de Bobbio y de Corbie, de origen hispánico. Algunos manuscritos más del siglo IX pueden ser añadidos y proceden de San Galo, Fulda y otros lugares¹¹. Hillgarth por su parte ha puesto de relieve que en Irlanda, durante los siglos VI y VII, llegaron manuscritos hispanos con obras de Juvenco, Baquiaro e Isidoro de Sevilla. De los establecimientos irlandeses en las islas pasarían al Continente, donde las dependencias irlandesas debieron de ser sin duda difusoras de la cultura norteafricana y visigoda con preferencia a la de la iglesia anglosajona, estrechamente unida a Roma¹². Pero los estudios más importantes sobre la circulación y difusión de manuscritos de obras literarias visigodas dentro y fuera de la Península Ibérica durante la época medieval, se deben a Díaz y Díaz, de sus trabajos se van a seleccionar aquí algunos ejemplos aceptando también sus conclusiones¹³. Entre los manuscritos citados por Díaz se puede mencionar uno con textos bíblicos, fragmentado entre dos bibliotecas, la de Munich y la de la Abadía de Göttweig, se trata de un códice uncial del siglo VI, posiblemente originario de Africa y al que se ha añadido una parte indudablemente hispánica en el siglo VII. Podría aceptarse un remoto origen africano y un inmediato origen bético, de modo que este códice sería una prueba más de la estrecha vinculación entre las iglesias africana y visigoda, así como de la transmisión de la cultura eclesiástica afri-

¹¹ B. BISCHOFF: «Die europäische Verbreitung der Werke Isidors», en *Isidoriana*, León, 1961, pp. 317-344, especialmente pp. 335 y ss. y 339. Para la transmisión de los textos de Isidoro se basa en Lyndsay y Porzig.

¹² J. N. HILLGARTH: «Visigothic Spain and Early Christian Ireland», *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 62, C. Dublín, 1962.

¹³ Los tres trabajos de Manuel C. Díaz y Díaz que se han utilizado aquí son: «Isidoro en la Edad Media hispana», publicado por primera vez en *Isidoriana*, León, 1961, pp. 345-387, luego en *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona, 1976, pp. 140-201. «La cultura en la España visigótica», *Anales Toledanos*, III, 1970, pp. 33-58, luego en *De Isidoro...*, pp. 59-86. «La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII à XI siècle», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XII, 1969, pp. 219-241 y 383-392. Los dos primeros artículos se van a citar por la edición de 1976.

cana a través de la Península Ibérica. Un manuscrito de la *Lex Romana Visigotorum*, ahora en Tubinga, debió de haber sido copiado en el siglo VI en Lyon «por alguien ya con ciertos aires visigóticos». Un códice del siglo VII conservado en Autun pudo haber sido escrito en la Narbonense a comienzos del siglo VIII y fue tal vez propiedad de un obispo muerto en 734¹⁴. Las antiguas regiones godas que se incorporaron al reino franco debieron de constituir centros de cultura eclesiástica, transmisores y difusores de la antigua tradición hispánica. Así consta en Urgel, cuyo obispo Félix sería célebre por su saber y sus opiniones religiosas en la época carolingia, en tanto que el testamento de otro obispo de Urgel de nombre Sisebuto, que testó en el año 839, pone de relieve una gran abundancia de libros¹⁵. De la región pirenaica procede igualmente un manuscrito de las Etimologías de Isidoro, que estuvo según Mundó en la iglesia de Magalona y que ahora se conserva en la Biblioteca de El Escorial¹⁶. Díaz ha sintetizado la circulación de manuscritos entre el mundo cristiano de la Península Ibérica y Europa, haciendo una distinción entre dos grandes direcciones de circulación separadas cronológicamente. Hasta el siglo IX predominaba la captación de obras hispánicas y la circulación se hacía de Sur a Norte, sobre todo en los siglos VII y VIII, pero a partir del siglo IX, y en especial del X, el movimiento cambia de dirección y son los manuscritos del norte de los Pirineos los que llegan a la Península Ibérica. Los manuscritos conteniendo reglas monásticas atravesaron los Pirineos en el siglo VIII, como ocurrió con la divulgación del *Codex Regularum* conocido y transmitido por Benito de Aniano. Los textos litúrgicos eran igualmente conocidos por las diversas cristiandades latinas, como lo prueba la existencia de los «síntomas españoles», y el autor del Martirologio de Lyon debió de estar familiarizado con algún ejemplar de los calendarios visigóticos que tuvo en cuenta al elaborar su obra. En el siglo VIII debió de pasar a la región del Ródano un manuscrito en el que se basa la llamada *Anthologia Hispana*, compilación poética conservada en su mayor parte en un códice de la Biblioteca Nacional de París y que se completa con otro códice de Leiden. Muchos de los textos de este manuscrito fueron recogidos en España como las obras poéticas de Martín de Braga, Julián de Toledo y otros autores. Su origen remoto es probablemente africano, la colección fue luego desarrollada en

¹⁴ Las referencias con los detalles sobre estos manuscritos en DÍAZ: *De Isidoro...*, pp. 60-69, donde puede encontrarse también la bibliografía correspondiente. Para el códice de Autun véase p. 65, sobre otro manuscrito visigótico conservado también en Autun, cfr. T. C. AKELEY: *Christian Initiation in Spain*, c. 300-1100, Londres, 1967, p. 175.

¹⁵ DÍAZ: *De Isidoro...*, p. 175.

¹⁶ Se trata de un manuscrito del siglo IX. Véase DÍAZ: *De Isidoro...* p. 75.

Toledo y ampliada más tarde en las cercanías de Lyon con elementos nuevos como varios poemas de Teodulfo de Orleans¹⁷.

Como se ha ido viendo, un gran número de «síntomas españoles» o influencias hispánicas, fueron recibidos en el reino franco a lo largo de los siglos VI, VII y VIII por caminos indirectos, es decir, por la acción de los intermediarios irlandeses y luego anglosajones, pero también por caminos directos que se reforzaron con la desaparición del reino visigodo y la conquista franca de parte de este reino. Uno de los centros particularmente sensibles a la recepción de los elementos hispánicos fue al parecer el valle del Ródano, en estrecha comunicación con la Septimania. Algunos de los manuscritos relacionados con la cultura visigótica fueron recibidos o reelaborados en Autun o en las proximidades de Lyon, según se ha visto más arriba y la ciudad de Autun iba a ser también el centro de una importante actividad transformadora de la liturgia y el derecho canónico visigodos. La fuente más importante para el conocimiento de la antigua liturgia galicana es la llamada *Expositio brevis Antiquae Liturgiae Gallicanae* y se conserva en un códice originario de la abadía de San Martín de Autun. La exposición consiste en dos cartas, la primera describe el rito de la misa galicana, mientras que la segunda trata de los *diversa ecclesiae carismata*, el rito del bautismo, vestiduras litúrgicas, antífonas y responsos. La epístola primera lleva el título siguiente: *Capitula patrum traditionum suscipimus. Quomodo solemnis ordo ecclesiae agitur quisbusve instruccionibus kanon ecclesiasticus decoratur, Germanus episcopus Parisius scripsit de missa*.

Estas cartas están pues atribuidas al obispo San Germán de París que nació en el año 496 cerca de Autun y fue ordenado en 530. En 540 era abad de San Sinfiriano de Autun y desde 555 hasta su muerte en mayo de 576, fue obispo de París. Desarrolló una importante actividad en la vida eclesiástica de la época, participando en el Concilio de Tours y en los concilios III y IV de París en los años 557 y 573. Su tumba está en la iglesia parisiense de Saint Germain des Prés y su vida fue escrita por el poeta Venancio Fortunato¹⁸. La atribución de las cartas a San Germán de París fue admitida en otro tiempo por Marténe, Lebrun, Duchesne, Franz y otros autores, pero actualmente no están de acuerdo con esta atribución la mayor parte de los liturgistas como Cabrol, Wilmart, Thibaut y Quasten¹⁹.

¹⁷ Las conclusiones de Díaz sobre la circulación de manuscritos en «La circulation des manuscrits...», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XII, 1969, pp. 383-392. Sobre la *Anthologia Hispana, De Isidoro...*, pp. 77 y ss.

¹⁸ Publicada en *MGH, Scr. r. Mer.*, VII, pp. 337-428, para las citas de la *Expositio* se utiliza la edición de J. Quasten, *Expositio antiquae liturgicae Gallicanae Germano Parisiensi ascripta*, Münster, 1934.

¹⁹ Cfr. J. QUASTEN: «Oriental Influence in the Gallican Liturgy», *Traditio*, I, 1943, pp. 55-78. Ver también A. WILMART: «Germain de Paris (lettres attribuées à Saint)», *Dictionnaire de Arch. Chr. et de Lit.*, s.v.

Efectivamente, la crítica moderna tiene razón al no atribuir estas dos cartas a San Germán de París. El autor desconocido de los pequeños tratados sobre la antigua liturgia galicana franca hizo uso de la obra de San Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis*. Esta obra de San Isidoro se redactó hacia el 620, por lo que, según Wilmart, el autor de las epístolas de Autun debió de componerlas en la segunda mitad del siglo VII o incluso a comienzos del VIII²⁰. Además, la liturgia descrita por el Pseudo-Germán pertenece a la iglesia de Autun y no a la de París. El autor, así pues, debió de ser un eclesiástico de Autun que hizo la falsa atribución conscientemente para dar mayor prestigio y antigüedad a la liturgia de que se ocupaba.

Otros ejemplos demuestran igualmente que, tanto las disposiciones canónicas visigodas como los servicios litúrgicos relacionados con ellas, encontraron eco en la liturgia franca del siglo VIII. Tellenbach, al estudiar el contexto del Imperio Romano y Cristiano en la liturgia de la Alta Edad Media, ha llamado la atención sobre un interesante documento. Procede del Sacramentario de Gelona, lleva el título de *Missa in profectionem hostium eontibus in proelium* y debió de ser escrito entre 770 y 780²¹. Contiene influencias litúrgicas romanas que se encuentran también en otros sacramentarios como el Gelasiano, pero otras fórmulas son en cambio de tipo galicano franco y tienen rasgos de gran antigüedad. Según Tellenbach, las oraciones características de la *Missa* que nos ocupa, no tienen precedentes inmediatos y aparecen solamente en documentos litúrgicos tardíos, siendo en general esta clase de misas muy escasas. Se ha señalado una misa de este tipo en un sacramentario procedente de Lorsch del siglo X y plegarias semejantes a las de la misa del sacramentario de Gelona se encuentran en otro sacramentario de la Biblioteca Capitular de Verona²².

La temática de la *Missa* del Sacramentario de Gelona permite suponer que su autor tenía un conocimiento amplio de la liturgia visigoda y de los preceptos canónicos hispánicos. Férotin, en el *Liber Ordinum* de la liturgia mozárabe, ha recogido los servicios religiosos que se refieren a ocasiones solemnes de la vida del monarca. Se trata del *Ordo quando rex cum exercitu ad proelium egreditur*; *Orationes de regressu Regis*; *Susceptio Regis quando de vicino regreditur*; *Ordo*

²⁰ Cfr. WILMART: *Op. cit.*, en nota anterior.

²¹ Este texto se encuentra en cod. Paris. lat. 12.048, fols. 229v-231v. Cfr. G. TELLENBACH: «Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters», *SB Heidelb. A. Philos. -hist. Klasse*, 1934-1935, pp. 68 y ss. Sobre la fecha del Sacramentario de Gelona véase: A. WILMART: «Le copiste du Sacramentaire de Gellone au service du chapitre de Cambrai», *RB*, XLII, 1930, pp. 210 y ss.

²² Verona, Bibl. Capit. cod. LXXXVII. Cfr. TELLENBACH: *Op. cit.*, pp. 68 y ss.

*Missae votivae de Rege*²³. El más interesante de estos apartados es el que se refiere al *Ordo* que ha de celebrarse cuando el rey ha partido con su ejército a la guerra, que es precisamente el tema central de la misa del Sacramentario de Gelona. Pero se puede relacionar también con el canon tercero del Concilio de Mérida del año 666, celebrado bajo Recesvinto, y en el que se ordena que se ofrezca todos los días el sacrificio a Dios por la seguridad del rey, la de sus súbditos y la de su ejército. En el caso de que el monarca tuviera que salir en campaña contra sus enemigos, esta obligación pesaba en todas las sedes hasta la vuelta del rey, y el obispo que no la cumpliera debería de ser excomulgado por su metropolitano²⁴. Se puede asegurar por consiguiente que la temática de la misa del Sacramentario de Gelona, celebrada por aquéllos que han ido a la guerra a combatir a los enemigos, era un tema antiguo en la liturgia visigoda y que esta antigüedad contrasta precisamente con la rareza y modernidad del mismo tema en los sacramentarios no hispánicos.

Es evidente que, con anterioridad a la desaparición del reino visigodo, existió ya en toda la cristiandad occidental un conocimiento bastante amplio de la liturgia, el derecho canónico y la literatura religiosa visigodos. Los préstamos litúrgicos o «síntomas españoles» tomados por los francos a los visigodos, no van a ser un caso de influencias aisladas sino que están dentro de una corriente cultural muy extensa, por ello no pueden ser entendidos en sentido estricto de copia de fórmulas litúrgicas, sino que hay que encuadrarlos dentro de esta amplia corriente cultural. Pero va a ser sobre todo a partir del siglo VIII, cuando no sólo la liturgia, sino diversos conceptos religiosos y formas institucionales sean recogidos y utilizados en el reino de los francos y más tarde en el Imperio Carolingio, a partir de su recepción de la cultura visigoda. Los ejemplos más destacados como veremos, van a ser la doctrina de la doble procedencia del Espíritu Santo, incorporada a los símbolos y presente por tanto en la liturgia, y la unción regia apoyada en una teoría y práctica política de carácter religioso.

En toda esta recepción de elementos hispánicos jugó un papel fundamental la introducción y divulgación del derecho canónico vi-

²³ FÉROTIN: *Liber Ordinum, IX Ritus pro Rege Observandus*, 149, 144 y 155. *Pars Secunda*, 293.

²⁴ J. VIVES: *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, p. 327, III. «Quid sit observandum quo rex in exercitu progreditur pro regis gentis aut patriae statu atque salute... Ob hoc ergo instituit sanctum concilium, ut quandoque eum causa progredi fecerit contra suos hostes, unusquisque nostrum in ecclesia sua hunc teneat ordinem, ita ut omnibus diebus per bonam dispositionem sacrificium omnipotenti Deo pro eius suorumque fidelium atque exercitus sui salute offeratur, et divinae virtutis auxilium impetretur, ut salus cunctis a Domino tribuatur, et victoria illi ab omnipotenti Deo concedatur.»

sigodo, y sobre todo de la colección conciliar formada en la *Hispania visigoda* que lleva el nombre de Colección Hispana. En 1870, el historiador de las fuentes y literatura del derecho canónico Maassen indicaba que en el siglo VII, en el reino visigodo, una colección que incluía los concilios españoles, lograría un predominio casi exclusivo, desbancando a otras colecciones más antiguas. Sólo se conservó el epítome o resumen de una de éstas, basado en una antigua colección general ordenada históricamente y cuya forma se podía reconstruir a partir de este resumen²⁵. A finales del siglo VII o comienzos del VIII los concilios hispánicos se hallaban bastante difundidos en otros países de Europa como las Islas Británicas, la Francia merovingia o el norte de Italia. La Colección Canónica Hispana jugó un papel fundamental en esta difusión, cuya cronología ha sido hecha a partir del estudio de las diversas recensiones que suelen admitirse para la Colección Hispana. G. Martínez, el más reciente e importante investigador de esta colección canónica, ha señalado que pueden distinguirse tres recensiones: la isidoriana que pudo haberse preparado con ocasión del IV Concilio de Toledo de 633; la recensión juliana, atribuida al obispo Julián de Toledo, elaborada a partir de un códice de la isidoriana y que incluye los concilios del siglo VII hasta el XII de Toledo del año 681; pero la mayor parte de los manuscritos españoles contiene la recensión llamada por Martínez *Vulgata*, a causa de su gran divulgación y que abarca una versión muy extensa de la Hispana hasta el XVII Concilio de Toledo²⁶.

Las primeras noticias de las influencias conciliares hispánicas en el reino franco se tienen a partir de la adición del final del Concilio III de Toledo a una colección contenida en el manuscrito de Saint Maur, formada algún tiempo antes del citado concilio²⁷. Algunos de

²⁵ F. MAASSEN: *Geschichte der Quellen und der Literatur des Canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters*, I, Graz, 1870, páginas 215 y ss.

²⁶ La cuestión de la paternidad isidoriana de la Hispana está debatida principalmente en G. MARTÍNEZ, *La Colección Canónica Hispana*, I, Madrid-Barcelona 1966, pp. 257 y ss. P. SEJOURNÉ: *Saint Isidore de Séville, son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris, 1929. G. LE BRAS: «Sur la part d'Isidore de Séville et des Espagnols dans l'histoire des collections canoniques», *Revue des Sciences Religieuses*, 10 (1930), pp. 218-257. M. DÍAZ Y DÍAZ: «Pequeñas aportaciones para el estudio de la Hispana», *Revista española de Derecho canónico*, 17, 1962, pp. 363-390. Díaz se inclina por atribuir el origen de la Hispana a San Leandro, en tanto que Martínez considera que el autor debió de ser San Isidoro.

²⁷ MAASSEN: *Op. cit.*, p. 322. La colección se encuentra en un manuscrito de La Haya del siglo VIII, del que dependen otros dos, uno de la Biblioteca Nacional de París y otro de la Biblioteca Vaticana. El conocimiento en fecha temprana del III Concilio de Toledo de 589 en la Francia merovingia parece confirmarse por el hecho, puesto de relieve por Orlandis, de que la ley de Recaredo confirmatoria del concilio toledano sirvió de modelo al edicto de Clotario II de 614, relacionado con el V Concilio de París del mismo año. Sobre esta cuestión véase J. ORLANDIS: *La iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona, 1976, pp. 202 y ss.

los manuscritos que contenían la Hispana en su recensión juliana pertenecen a la llamada forma gálica, por lo que es muy posible que ya antes de finales del siglo VII la colección canónica hispana fuera ya conocida y utilizada en el reino franco. Estos manuscritos que contienen la Hispana en la forma gálica son los de Viena y Estrasburgo de finales del siglo VIII y el Códice Vallicediano del siglo IX con variantes sobre los anteriores. La Hispana *Vulgata* se difundió también en el reino carolingio, del que proceden dos códices, el más antiguo de los cuales es del siglo IX y fue compuesto en un lugar desconocido, en tanto que el segundo es del siglo X y procede probablemente de Maguncia²⁸. En los primeros siglos medievales existió en el norte de Italia una importante actividad relacionada con la difusión y transcripción de las grandes series canónicas que se habían ido formando en los reinos bárbaros. El manuscrito más antiguo del «Epítome español» se conserva en Verona cuya región parece haber sido hasta mediados del siglo IX el centro de esta actividad. Seis manuscritos de la colección canónica, llamada de Novara, que contiene concilios galos e hispanos, se encuentran en diversas bibliotecas de Italia del norte, tres en Novara y los restantes en Módena, Brescia y Luca²⁹. Igualmente, en el norte de Italia se conserva la obra litúrgica española conocida como el Oracional Visigótico y que tradicionalmente se ha relacionado con la estancia en Italia del obispo huído de su sede, Próspero de Tarragona, a comienzos del siglo VIII³⁰.

Sin embargo, la difusión del derecho canónico español, atestigüada por la presencia de estos manuscritos, se ve superada en importancia por la de otras colecciones mixtas, de concilios galicanos francos e hispánicos, una de cuyas fuentes era la Colección Hispana. Es famosa entre estas colecciones mixtas una procedente del monasterio de Saint Amand, que utilizó una recensión no completa de la *Vulgata*. Martínez Díez cree que se trata de la obra de algún refugiado español en el reino franco que quiso reunir en un solo cuerpo canónico los concilios de su país de adopción con los de su país de origen. Ha señalado también que hay una coincidencia entre la fuente hispánica de la colección de Saint Amand y las formas catalana y común de la *Vulgata*, derivando todas del mismo prototipo. Por último propone como fecha para la formación de esta colección, el

²⁸ G. MARTÍNEZ DÍEZ: *Op. cit.*, pp. 103 y ss. y 338 y ss. Se han aceptado aquí y tenido en cuenta la mayor parte de los problemas críticos y conclusiones del estudio hecho por Martínez Díez.

²⁹ F. FOURNIER y G. LE BRAS: *Histoire des Collections canoniques en Occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratian*, París, 1931, I, p. 41.

³⁰ Está editado por J. VIVES: *Oracional visigótico*, Barcelona, 1946. Se trata de una edición crítica con estudio preliminar del autor.

período de tiempo entre 711 y 742, teniendo en cuenta que se omiten los concilios francos debidos a la influencia de San Bonifacio, posteriores al 742³¹. Durante el reinado de Calomagno se introdujo en su reino la colección canónica romana reunida por Dionisio el Exiguo a comienzos del siglo VI, y aumentada luego en la época del papa Adriano I, que al parecer hizo entrega de esta colección a Carlomagno con motivo de su estancia en Roma en 774³². Esta colección es conocida con el nombre de Adriana o Dionisio-Adriana y pronto tuvo lugar la unión de sus cánones con los de la Colección Hispana. Se ha conservado esta colección mixta en un solo manuscrito del siglo XI, copia auténtica de otro de comienzos del siglo IX de indudable origen galicano³³. Sin embargo, la más importante de las colecciones sistemáticas francas con material hispánico es la llamada Dacheriana, formada por la Adriana y la Hispana, con índices de origen hispánico conocidos como *Escerpta*, que ordenaban por temas el contenido de la Colección Hispana³⁴.

La colección Dacheriana iba a ser utilizada por la literatura penitencial franca que a través de ella incorporaría los cánones de los concilios españoles relacionados con la penitencia. Como es sabido, los penitenciales constituían pequeños catálogos de faltas o pecados con las correspondientes tarifas expiatorias y su uso se divulgó en el reino franco por influencia de los eclesiásticos irlandeses y anglosajones. La utilización de los penitenciales por los confesores para administrar la penitencia privada se hizo habitual a lo largo del siglo VIII, pero a comienzos del siglo IX habría una reacción a favor de la penitencia pública, que estaba más de acuerdo con las antiguas tradiciones de la iglesia. En este sentido, diversos concilios reformadores como el de Chalon en 813 y el de París de 829 ordenaron a los obispos la destrucción de los penitenciales. Estas normas, sin embargo, no tuvieron éxito y en su lugar se llegó a una solución reformista que consistía en aplicar el principio de: «A falta pública, penitencia pública; a falta privada o secreta, penitencia secreta.» Por otra parte se buscó en las colecciones canónicas las normas adecuadas para la elaboración de una nueva literatura penitencial³⁵. En este

³¹ G. MARTÍNEZ DÍEZ: *Op. cit.*, pp. 342 y ss, y MAASSEN: *Op. cit.*, p. 780.

³² E. AMANN: *L'Époque carolingienne*, en FLICHE Y MARTIN: *Histoire de l'Église*, VI, pp. 78 y ss.

³³ Este origen viene dado por una pieza intercalada, la *Notitia in provincia galiarum*. Véase MARTÍNEZ: *Op. cit.*, pp. 351 y ss., y FOURNIER-LE BRAS: *Op. cit.*, I, p. 103.

³⁴ El nombre de la colección viene dado por su primer editor, D'Achery y su importancia ha sido puesta de relieve por FOURNIER-LE BRAS: *Op. cit.*, p. 104. En la opinión de Fournier y Le Bras es el centro de todas las colecciones de la época carolingia, constituyendo la fuente principal de la literatura canónica en el siglo IX.

³⁵ E. AMANN: *Op. cit.*, pp. 346 y ss.

ambiente de reforma surgió el penitencial de Halitgar de Cambrai, que utilizó ampliamente cánones de la Colección Hispana que se encontraban en la Dacheriana. El penitencial de Halitgar hay que fecharlo antes de 831, fecha de la muerte del obispo que lo recopiló y tiene el interés de presentar un penitencial falsamente atribuido a la iglesia romana, precedente por tanto de toda la literatura canónica y religiosa de carácter apócrifo y cuyo ejemplo más célebre son las Falsas Decretales³⁶.

El prestigio de Isidoro de Sevilla, unido a la gran difusión de madores como el de Châlon en 813 y el de París de 829 ordenaron a las colecciones canónicas hispánicas en el reino franco, daría lugar a que en el siglo IX se añadieran a la Colección Hispana una serie de Falsas Decretales que terminarían siendo consideradas como auténticas³⁷. El autor de las Falsas Decretales se sirvió en parte de materiales auténticos procedentes de una versión aumentada de la Colección Hispana que lleva el nombre de Hispana de Autun, y que procede de un manuscrito original de esta ciudad³⁸. El código del Vaticano que contiene la Hispana de Autun es del siglo X, pero la colección se debió de componer en el siglo IX sobre la Hispana gálica, a la que se añadieron cuatro textos, uno de ellos auténtico referente a un concilio de Roma de 721 y otros tres falsos; la carta del obispo Esteban y otros obispos africanos al papa Dámaso, la respuesta de Dámaso sobre la cuestión de la deposición de los obispos y, finalmente, otro falso documento del papa Dámaso con el título *De vana superstitione chorepiscoporum vitanda*³⁹.

Las consecuencias de la incorporación de las colecciones canónicas españolas a la vida religiosa franca fueron por consiguiente de largo alcance, aunque su estudio en profundidad quede fuera del

³⁶ E. AMMANN: *Op. cit.*, pp. 51 y ss. G. MARTÍNEZ: *Op. cit.*, p. 373. El penitencial de Halitgar de Cambrai está publicado en Migne, P. L. 105, cs. 651-710. Se pueden citar además otros dos penitenciales del siglo IX que utilizaron cánones españoles, y que fueron debidos a Rabano Mauro. El más antiguo es de 841, y el más moderno de 953, y están dedicados a diversos personajes. MARTÍNEZ: *Op. cit.*, pp. 374-375.

³⁷ Sobre las Falsas Decretales y el Pseudo-Isidoro, véase P. HINSCHIUS: *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilrami...*, Leipzig, 1863. MAASSEN: *Pseudo-Isidor-Studien, I y II*, en *S. B. der Phil.-Hist. Klasse*, Viena, 1884, 108, pp. 1061-1104 y 109, 1885, 801-860. FOURNIER-LE BRAS: *Op. cit.*, pp. 138-143. P. SEJOURNÉ: *Op. cit.*, pp. 436 y ss. G. MARTÍNEZ: *Op. cit.*, pp. 355 y ss. E. AMMANN: *Op. cit.*, pp. 352-366.

³⁸ Se trata del manuscrito Vaticano lat. 1.341, y fue descubierto por los Ballerini, que llamaron la atención sobre el hecho de que coincidía con otros tres códices ya estudiados. Estos cuatro manuscritos contenían la Hispana gálica con algunas Falsas Decretales. Cfr. G. MARTÍNEZ: *Op. cit.*, pp. 66 y ss. y 355 y ss. FOURNIER-LE BRAS: *Op. cit.*, pp. 138 y ss.

³⁹ Cfr. MARTÍNEZ: *Op. cit.*, pp. 356-357, que relaciona al autor de estas primeras Falsas Decretales con el que luego elaboraría el resto de las mismas. Sin embargo, la cuestión de la autoría de las Falsas Decretales y de su lugar de origen sigue sin estar aclarada. Sobre esto véase E. AMMANN: *Op. cit.*, pp. 359 y ss.

marco de este trabajo. Pero es preciso señalar una vez más que la recepción del derecho canónico visigodo en el reino franco no se puede separar de las influencias litúrgicas o «síntomas españoles» en sentido estricto, y que en relación con la literatura conciliar y la liturgia hay que poner igualmente la difusión de diversos conceptos y doctrinas como los que se divulgaron a través de los concilios españoles sobre la procedencia doble del Espíritu Santo. En efecto, en la cristiandad hispano romana y visigoda se desarrolló una doctrina sobre la procedencia del Espíritu Santo destinada a tener un gran éxito en toda la cristiandad latina y occidental. El nacimiento de esa doctrina, su consolidación definitiva y su admisión por parte de los papas de Roma, tuvo una resonancia histórica de efectos imprevisibles. Con el tiempo, la procedencia del Padre y del Hijo, *Filioque*, serviría como causa fundamental de desacuerdo teológico entre las dos cristiandades, la oriental o griega, fiel al símbolo de Nicea en su redacción más pura, y la occidental o latina, que añadió al primitivo símbolo de Nicea una concepción nueva que se consideraba no antagónica de la antigua.

La doctrina de la doble procesión del Espíritu Santo, tanto del Padre como del Hijo, tiene su fundamento teológico en la obra del más ilustre pensador de la Iglesia latina occidental durante el período que venimos estudiando, el obispo Agustín de Hipona o San Agustín⁴⁰. La obra teológica más importante para explicar la doctrina trinitaria de San Agustín es su tratado *De Trinitate*. Sin embargo, el Espíritu Santo ocupa en esta exposición un lugar relativamente secundario, por lo que es preciso completarlo con pasajes de otras obras del mismo autor. Según la concepción agustiniana, el Espíritu Santo está en relaciones estrechas con el Padre y el Hijo, es el espíritu del Padre y el espíritu del Hijo, distinto del Uno y del Otro, pero perteneciendo a Uno y a Otro. De esta forma se debe decir que procede del Padre, según afirma formalmente el Evangelio, pero es preciso afirmar que procede igualmente del Hijo. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, en tanto que el Padre da al Hijo todo lo que tiene, es la comunión sustancial del Padre y del Hijo, su cúmulo de unión, su sociedad, su caridad y su dirección⁴¹.

⁴⁰ Sobre la procedencia del Espíritu Santo, véase J. TIXERONT: *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, III, *La fin de l'âge patristique*, París, 1922, pp. 335 y ss. F. CAVALLERA: «La doctrine de St. Agustin sur l'Esprit Saint à propos du "De Trinitate"», *Recherches de Theologie ancienne et médiévale*, II, 1930, pp. 365-387. J. MADDOZ: «La Teología de la Trinidad en los símbolos toledanos», *Revista Española de Teología*, 1944, pp. 457-477. PALMIERI: «Filioque», *D. Th. C. s.v.* Las conclusiones que se resumen en el texto a continuación proceden de la bibliografía aquí citada de la cual provienen también la mayor parte de los textos referentes al tema que se está tratando.

⁴¹ CAVALLERA: *Op. cit.*, pp. 380, 385 y ss., donde están anotados los pasajes más importantes de San Agustín sobre el Espíritu Santo. Cfr. especialmente

La doctrina de San Agustín fue seguida en Africa por Fulgencio de Ruspe, que se pronunció expresamente a favor de la doble procesión⁴². Fulgencio de Ruspe vivió entre 457 y 533 y gran número de escritores eclesiásticos contemporáneos suyos conocieron o aceptaron las concepciones trinitarias agustinianas. En 484 los obispos africanos presentaban al rey vándalo Hunerico una profesión de Fe que contenía igualmente la doctrina de la doble procedencia del Espíritu Santo y la igualdad de la esencia o sustancia de las tres Personas. El texto lo recogió *Victor Vitensis* en su obra *De Persecutione Vandálica*, aunque en los capítulos que siguen a la profesión de Fe y que están dedicados a probar las afirmaciones hechas, no se alude a la procedencia del Espíritu Santo⁴³. Se pueden citar también en los siglos v y vi en Roma a los papas Hormisdas y Gregorio Magno, en las Galias a San Próspero, San Eugenio, Fausto de Riez, Gerardo de Marsella, Julián Pomerio, Cesareo de Arlés y Avito de Viena, y en *Hispania* a Pastor de Galicia, Martín de Dumio, San Isidoro y a los concilios, que introducirían oficialmente esta doctrina en la liturgia. Otro texto que expresó la doctrina trinitaria de la doble procedencia del Espíritu Santo fue el símbolo *Quicumque vult*, escrito de origen exclusivamente latino, de autor desconocido y redactado entre los años 430-540. Como lugar de origen de este símbolo se ha pensado en Tréveris y Lerins, en las Galias, en Roma y en España y ha sido fechado en los siglos iv, v, vi e incluso viii, siendo considerados como posibles autores del mismo el papa Anastasio II, Venancio Fortunato, Cesareo de Arlés, Vicente de Lerins, Hilario de Arlés, Ambrosio de Milán e Hilario de Poitiers⁴⁴.

Pero donde alcanzó una mayor difusión la doctrina de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo fue, como queda dicho, en la *Hispania* romana y visigoda. Aquí se incorporaría primeramente a las profesiones de Fe y a los símbolos privados y, con posterioridad, a la literatura conciliar y a la liturgia. El primer documento en que aparece la referencia a la doble procedencia del Espíritu San-

De Trinitate, XV, 10: «Patrem et Filium atque inde procedentem caritatem utriusque communem scilicet Spiritum Sanctum... Ecce ergo Trinitas sapientia scilicet, et notitia sui et dilectio sui.» La procesión del Espíritu Santo se expone fundamentalmente en *De Trinitate*, I, 8, y II, 5, y es discutida en XV, 45-50. Otros muchos pasajes están señalados por CAVALLERA: *Op. cit.*, p. 387.

⁴² Fulgencio DE RUSPE: *Contra Fabianum*, Migne, PL, 65, c. 797: «Similiter etiam Spiritum Sanctum a Patre et Filioque ligitur missus quia a Patre Filioque procedit.»

⁴³ Victor VITENSIS: *De Persecutione Vandálica, Proffessio Fidei Catholicorum episcoporum Humerico Regi oblata*, Migne, PL, 58, c. 219. «et de Patre et Filio procedentem Spiritum Sanctum, unius credimus esse substantiae vel essentiae: quia ingeniti Patris et geniti Filii et procedentis Spiritus sancti una est deitas, tres vero personarum proprietates.»

⁴⁴ Cfr. TIXERONT: *Op. cit.*, pp. 335 y ss. E. BURN: *The Athanasian Creed and its Early Commentaries*, Cambridge, 1896.

to es la pieza que contiene una regla de Fe y anatemas, que ha sido transmitida con las actas del primer concilio de Toledo del año 400⁴⁵. Aldama ha sido el investigador al que se debe el esfuerzo más importante para establecer una clasificación correcta del documento, partió de la distinción hecha por Quesnel entre las dos redacciones diferentes del símbolo y los anatemas⁴⁶, y al examinar los textos de las dos redacciones supuso que la redacción breve es de mayor antigüedad que la larga. Llamó la atención sobre el hecho de que todos los manuscritos de la redacción larga contienen la partícula *Filioque*, en tanto que todos los de la redacción breve la omiten. Así es preciso admitir que el *Filioque* se hallaba auténticamente en la redacción larga originaria, mientras que faltaba en la breve⁴⁷. Por otra parte, no hay razón para suponer que la partícula *Filioque*, cuyo uso iría cada vez en aumento, hasta incorporarse de forma oficial a la liturgia visigoda y luego a la carolingia, fuera suprimida en la redacción breve, si ésta resumía la larga. La mayor antigüedad de la redacción breve sobre la larga se confirma por el estudio del contenido interno de las dos versiones. El redactor de la versión breve se preocupó fundamentalmente de los problemas trinitarios en torno a los cuales se desenvuelve la teología cristiana del siglo iv. El autor de la redacción larga de los anatemas añade en el apartado número trece una condenación estrechamente relacionada con los problemas cristológicos que ocuparon a los teólogos del siglo v: «*Si quis dixerit vel crediderit, Deitatis et carnis unam esse in Christo natura anathema sit*». La doctrina de las dos naturalezas en la persona de Cristo se repite en el apartado número trece de la versión larga del símbolo: «*Duabus dumtaxat naturis, id est Deitatis et carnis in unam convenientibus omnino personam, id est Dominum nostrum Jesum Christum*». Como la condena de los monofisitas que defendían la existencia de una sola naturaleza en Cristo, fue hecha en el concilio de Calcedonia de 451, este dato nos proporciona la fecha *postquem* fue redactada la versión larga de la regla de Fe y los anatemas⁴⁸. El autor fue identificado, con toda probabilidad por G. Morin, como el obispo Pastor de Lugo, que alcanzó el episcopado en el año 443 y murió en Orleans, donde había sido llevado prisionero por los godos en el

⁴⁵ FLÓREZ: *ES*, VI, 77-129. GAMS: *Kirchengeschichte von Spanien*, II, pp. 391 y ss., 457 y ss., 478 y ss. MERKLE: «Das Filioque auf dem Toledanum 447», *Theologische Quartalschrift*, 75, 1893, pp. 408-429. ALDAMA: «El Símbolo Toledano I, su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos», *Analecta Gregoriana*, 1934. A. BARBERO DE AGUILERA: *Las Reglas de Fe y los Anatemas incluidos en el Primer Concilio de Toledo*, en «El Priscilianismo ¿Herejía o Movimiento Social?», *Cuadernos de Historia de España*, 1963, 25-41.

⁴⁶ El texto de estas dos redacciones de ALDAMA: *Op. cit.*, pp. 29 y ss., y en BARBERO: *Op. cit.*, pp. 27 y ss.

⁴⁷ ALDAMA: *Op. cit.*, p. 40.

⁴⁸ A. BARBERO: *El Priscilianismo...*, pp. 27 y ss.

año 457. De él sabemos por Genadio de Marsella que fue el autor de un librito en forma de símbolo en el que se resumían los puntos principales del dogma cristiano de su tiempo y en el que condenó las diversas herejías sin nombrar a los autores, a excepción de Prisciliano y los priscilianistas ⁴⁹.

Aparentemente contemporánea de este tratado es una carta larga en la que el Papa León I respondía al obispo Toribio de Astorga y que está dirigida contra los priscilianistas. El documento se fecha en 447 y está dividido en seis capítulos, conteniendo la particularidad de afirmar la doble procedencia del Espíritu Santo: *Alius qui de utroque procedit* ⁵⁰. El documento plantea problemas sobre su autenticidad, porque entre otras razones es extraño que en un escrito papal se incluyese oficialmente la doctrina de la doble procedencia en fecha tan temprana. Habría que pensar que el notario papal que redactó la contestación a Toribio de Astorga no hizo sino repetir el texto del escrito enviado por éste, sancionando sus opiniones con la autoridad de la Sede Romana. Por consiguiente, estos dos documentos, ambos de mediados del siglo v, son obra directa o indirecta de obispos españoles y se incorporaron a las colecciones canónicas hispánicas. La regla de Fe y los anatemas incluidos en el primer concilio de Toledo, fueron una reelaboración de Pastor de Lugo sobre material más antiguo y la carta de León I de 447 está hecha sobre un original de Toribio de Astorga, lo que prueba la gran divulgación de la doctrina agustiniana sobre el Espíritu Santo en la iglesia española de la época. Los dos escritos son, probablemente, los más antiguos de su tipo que contienen el *Filioque*.

Cien años más tarde, la doctrina de que el Espíritu Santo procedía del Padre y del Hijo se incorporaba definitivamente a la literatura conciliar del reino visigodo. En el tercer concilio de Toledo de 589 en el que se condenó el arrianismo por parte del rey Recaredo, su mujer Bado y la nobleza goda, se hizo una profesión de Fe con la afirmación de que el Espíritu Santo procedía del Padre y del Hijo: «Del mismo modo, debemos confesar y predicar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo y con el Padre y el Hijo es una misma sustancia» ⁵¹. A partir de entonces los concilios toledanos profesarán la doctrina de la doble procesión y en general sus concepciones teo-

⁴⁹ G. MORIN: «Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du Vème siècle», *RB*, 1893, pp. 385 y ss.

⁵⁰ La carta se ha transmitido entre las obras del Papa León I y añadido a las colecciones canónicas españolas y a la Quesnelliana. Se halla editada en Migne, *PL*, 54, c. 677 y ss. Asimismo, en MENÉNDEZ Y PELAYO: *Historia de los Heterodoxos Españoles*, II, Apéndices CXIX-CXXX, ed. Bonilla y San Martín, Madrid, 1917.

⁵¹ VIVES: *Op. cit.*, p. 109: «Spiritus aequae Sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae.»

lógicas dependerán de las ideas de San Agustín y de los escritores eclesiásticos africanos, a veces matizadas por los autores españoles, en especial por Isidoro de Sevilla. Madoz ha estudiado la Teología de la Trinidad de los Símbolos Toledanos y hace una distinción de dos tendencias en la formulación de esta doctrina Trinitaria⁵². La primera, propia de los padres griegos, considera las personas para desembocar luego en la naturaleza divina y la segunda afirma la unidad de la naturaleza divina y luego individualiza la sustancia de esta naturaleza en cada una de las Tres Personas. Los padres visigodos, como la mayor parte de la teología latina, influida por San Agustín, siguieron este último camino. Para Isidoro de Sevilla la procesión del Espíritu Santo es la prueba de la unidad de sustancia entre el Padre y el Hijo que ocurre simultáneamente en ambos⁵³.

Pero la pieza más brillante de la teología trinitaria visigoda es probablemente el símbolo del undécimo concilio de Toledo de 675. Este símbolo sancionaba la fórmula agustiniana de que el Espíritu Santo es el vínculo entre el Padre y el Hijo al mismo tiempo que el amor entre ambos⁵⁴. En el mismo símbolo de 675 existe la primera referencia a la que va a ser doctrina defendida por Julián de Toledo sobre las tres sustancias en Cristo. El metropolitano de Toledo era todavía el obispo Quirico, pero entre los firmantes figura un abad de nombre Julián, sin duda el futuro sucesor del obispo en la diócesis toledana, historiador del rey Wamba, y conocido escritor eclesiástico⁵⁵. Al referirse a la segunda persona de la Trinidad dice el símbolo del XI concilio de Toledo: «Además este mismo Cristo, en estas dos naturalezas, existe con tres sustancias; la del Verbo, en la que hace referencia a un solo Dios, de cuerpo y de alma, a lo que toca al verdadero hombre⁵⁶». Julián de Toledo desarrollaría más ampliamente esta doctrina de las tres sustancias con motivo del incidente surgido con la Sede Romana, al ser aceptadas por la iglesia del reino visigodo las actas del sexto Concilio Ecuménico, tercero de Constantinopla de 681. El obispo de Toledo al suscribir las cartas recibidas de Roma,

⁵² J. MADÓZ: «La Teología de la Trinidad en los símbolos toledanos», *Revista española de Teología*, 1944, pp. 457-477.

⁵³ *Sententiarum*, I, 15, 2. «Spiritus Sanctus Patris et Filii est; et inde Pater et Filius; quia nihil habet Pater quod non habeat Filius.»

⁵⁴ VIVES: *Op. cit.*, p. 348. «Sed simul ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur.» Este pasaje y otros del símbolo toledano derivan de textos análogos debidos a San Agustín cuyos conceptos repiten. Se pueden comparar en MADÓZ: *La Teología de la Trinidad...*, p. 467.

⁵⁵ VIVES: *Op. cit.*, pp. 367 y ss. «Ego Quiricus urbis regiae metropolitanus episcopus haec gesta synodica a nobis definita... Item abates. Julianus abba haec gesta synodica a nobis definita.»

⁵⁶ VIVES: *Op. cit.*, p. 352: «Item idem Christus in his duabus naturis tribus extat substantiis, verbi quid ad solius Dei essentiam referendum est, corporis et animae, quod ad verum hominem pertinet.»

había redactado un pequeño tratado teológico con el título de *Liber responsionis fidei nostrae* donde hacía diversas especulaciones en relación al tema de la Trinidad. Los escritos llegaron al Papa Benedicto II que se mostró en desacuerdo con ellos y lo comunicó así a Julián de Toledo. Este hizo una nueva réplica en un *Apologético* que se resume en las actas del XV concilio de Toledo. Después de hacer la correspondiente confesión de Fe, los eclesiásticos reunidos en este concilio se expresaron para contestar al Papa con las siguientes palabras: «dirigimos inmediatamente nuestra atención a examinar aquellos capítulos cuya confirmación nos había encargado dos años atrás por medio de sus cartas, el Pontífice Romano, de santa memoria. Su contenido no pudo dárnoslo por escrito, sino que se lo manifestó de palabra a nuestro representante, para que nos lo transmitiera y a propósito de lo cual ya se le respondió suficiente y convenientemente aquel mismo año... Pareció al referido Papa que nosotros habíamos puesto imprudentemente el primer capítulo, donde decíamos a propósito de la divina esencia: la voluntad engendró la divina voluntad, como la sabiduría a la sabiduría. Lo cual pasándolo por alto aquel varón en una lectura rápida y descuidada, creyó que estos mismos nombres, esto es, voluntad y sabiduría, habían sido puestos por nosotros, no según la esencia, sino según la comparación de la mente humana»⁵⁷. Más adelante, dentro de las actas del mismo concilio, se insertó una alocución del obispo Julián de Toledo acerca de la existencia de tres sustancias en Cristo⁵⁸. Julián se defendió de la segunda acusación hecha por el Papa de que imprudentemente había afirmado la existencia de tres sustancias en Cristo, Hijo de Dios. Lejos de retractarse, ante las objeciones de Benedicto II, reforzó sus puntos de vista con diversos argumentos. La base de esto era que cualquier hombre consta de dos sustancias, el alma y el cuerpo y la conclusión, que la naturaleza divina «sustancia por sí misma», asociada a la humana podía llamarse tercera sustancia, propiamente hablando y segunda, hablando en metáfora⁵⁹.

⁵⁷ VIVES: p. 453: «Post huius igitur piae confessionis prolatam devotis vobis regulam ad illa nos illico convertimus contuenda capitula, prociubus muniendis ante hoc biennium beatae memoriae Romanus papa Benedictus nos litterarum suarum significatione monuerat, quae tamen non in scriptis suis adnotare curavit sed homini nostro verbo renotanda iniunxit... id est primum capitulum iam dicto Papae in caute visum fuisset a nobis positum, ubi nos secundum divinam essentiam diximus: voluntas genuit voluntatem sicut sapientia sapientiam. Quod vir ille incuriosa lectionis transcurione praeteriens existimavit ipsa nomina id est voluntatem et sapientiam non secundum essentiam sed aut secundum relativum aut secundum comparationem humanae mentis nos posuisse.»

⁵⁸ Este escrito de Julián de Toledo lleva el título de *Incipit de tribus substantiis in Christo manentibus Domini Iuliani assertio manifesta*, cfr. VIVES: p. 456.

⁵⁹ VIVES: p. 456: «Ad secundum quoque retractandum capitulum transientes, quod idem papa incaute nos dixisse putavit, tres substantias in Christi Dei

Julián de Toledo citó a su favor diversos textos de las Escrituras y entre los Padres de la Iglesia varios pasajes de San Agustín. El primero de éstos está sacado del libro del obispo de Hipona contra los apolinaristas, que dice: «En cualquier parte donde se diga expresamente carne y se silencie el alma, hay que entenderlo de manera que no se piense que no había allí alma, ni que carecían de alma aquellos de los cuales se dice». Del libro del mismo autor, *Enchiridion*, cita el siguiente párrafo: «El Verbo se hizo carne siendo asumida la carne por la divinidad y no cambiada la divinidad en carne». Julián de Toledo explicó a continuación que por carne se debe entender aquí al hombre: «Nadie diga ya, pues, habiendo oído que puede entenderse todo el hombre por la parte, que no se debe confesar tres sustancias en Cristo, puesto que según este modo de hablar se comprende lo uno por lo otro⁶⁰». La última cita de San Agustín procede del libro *De Trinitate*: «Pudo unirse a Dios la naturaleza humana de modo que de las dos sustancias resultara una persona, y por esto consta ya de tres: Dios, alma y carne»⁶¹. Invocó a San Agustín como juez, al que puso a su lado como autoridad, al mismo tiempo que atacaba duramente a sus contradictores a los que hacía semejantes a los herejes: «Apelamos, pues, como juez a Agustín, si así place, y oigamos en el Tratado del Símbolo: Los herejes ponen dificultades de muchas maneras a la encarnación temporal del Señor, pero cualquiera que tuviera la fe católica está bastante bien pertrechado contra ellos para creer que todo el hombre fue tomado por el Verbo de Dios, el cuerpo, el alma y el espíritu»⁶².

Queda fuera de duda la enorme influencia de San Agustín y de los escritores africanos en la literatura teológica visigoda. El primero de los dos aspectos estudiados de la influencia de los escritores re-

Filio profiteri, sicut nos non pudebit quae sunt vera defendere, hinc forsan quosdam pudevit quae vera sunt ignorare. Quis enim nesciat unumquemque hominem duabus constare substantiis, animae scilicet et corporis?... Quapropter natura divina humanae sociata naturae possunt et tres propriae et duae tropice appellari substantiae.»

⁶⁰ VIVES: *Op. cit.*, pp. 458 y ss. «II. Item sanctus Augustinus in libro Quaestionum contra Apollinaristas sic dicit: Si ubiqueque caro fuerit nominata et anima tacita, sic intelligendum est ut anima ibi non esse credatur... III. Item ipse in libro Enchiridion dicit: Verbum caro factum est ad divinitate carne suscepta, non in carnem divinitate mutata... Nemo ergo iam dicat, quum audit totum hominem aparte posse intelligi non debere tres in Christo substantias profiteri quum isto genere loquutionis aliud ex altero cogatur intelligi.»

⁶¹ VIVES: *Op. cit.*, p. 460. «V Sanctus Augustinus in libro Trinitatis Dei id ipsud exprimens dicit: Sic Deo coniungi potuit humana natura ut ex duabus substantiis fieret una persona, ac per hoc iam ex tribus, Deo, anima et carne.»

⁶² VIVES: *Op. cit.*, p. 461. «...iudicem iam ergo Augustinus, si conplacet ad vocemus et quam partem contra haereticos munitiorem esse pronuntiet audiamus. Sic enim in tractatus Symboli dicit: Temporalis dispensationi dominicae multis modis insidiantur haeretici: sed quisquis tenuerit catholicam fidem, ut totum hominem credat a Verbo Dei esse susceptum, id est corpus, animam et spiritum, satis contra illos munitus est.»

ligiosos del norte de Africa en las concepciones teológicas hispánicas de los siglos V, VI y VII, el de la doble procedencia del Espíritu Santo, tendría un brillante porvenir al incorporarse desde los concilios visigodos a los carolingios. En cambio, la doctrina de las tres sustancias de Julián de Toledo, que fue aparentemente la creación más original de los padres visigodos, fue atacada en su tiempo por el Papado Romano y más tarde, como veremos, por los concilios y los escritores religiosos de la época de Carlomagno y su conocimiento y aceptación se conservarían únicamente en la iglesia mozárabe.

Desde el punto de vista de la historia de las instituciones políticas medievales, el más importante de los «síntomas españoles» aceptado por la monarquía franca y que tuvo su origen en el reino visigodo de España fue la unción regia. La unción regia, unida a la historia de la realeza medieval, subrayó en principio el carácter electivo de la monarquía por una elección divina y sacerdotal, aunque más tarde, cuando prevaleció la sucesión dinástica, esta elección recaería sobre todo un linaje. Su fundamento se encuentra en la sacralización de la realeza, pero si la calidad regia equivalía a la del elegido de Dios, esta elección sólo podía ser hecha por los representantes de Cristo en la tierra y a través de un acto ritual que sancionaba en la práctica la teoría político-religiosa. La unción unida a la elección en la época medieval tenía como modelo último la ceremonia del ungimiento del Antiguo Testamento en el que los reyes de Israel son ungidos y elegidos de Dios.

Las unciones regias más antiguas en la Europa medieval se realizaron en la España visigoda, su existencia a finales del siglo VII es absolutamente segura. Dan testimonio de la unción regia diversas fuentes, la primera de las cuales es la *Historia Wambae* de Julián de Toledo, al referirse a la unción y ungimiento de Wamba en 672. Se encuentran también alusiones a la unción real en los últimos concilios visigodos y en la crónica abreviada conocida como *Laterculus Regum Visigothorum*. La unción que expresaba la elección divina pasó a un primer plano para resaltar que el poder regio procedía directamente de Dios, eliminando la acción previa intermediaria, constituida por la elección del pueblo, es decir, el conjunto de obispos y nobles. Vitiza que fue asociado al trono de su padre, Egica, recibió la unción en vida de éste, lo que hizo que su asociación al trono fuera algo más que una corregencia o simple intento para que reinara a continuación, puesto que le convertía en un nuevo elegido de Dios para el reino, en una personalidad sacralizada. De esta forma, al final del reino visigodo la unción había tomado ya un significado autónomo como fuente de la *gratia Dei* en el acceso al poder regio, poniéndose de manifiesto que la dignidad real derivaba del hecho de recibir la

unción⁶³. La unción regia entre los francos tuvo lugar por primera vez en el año 751, con motivo de la deposición del último monarca merovingio y su sustitución por Pipino el Breve. Entre los merovingios la sucesión se había realizado directamente de padres a hijos o entre parientes muy próximos, sin que se encuentre en los documentos de la época o en las crónicas la menor alusión al procedimiento electivo o a la existencia de la unción regia unida a él. La confirmación de la actitud favorable del Papado respecto al nuevo rey franco, no se hizo esperar, y en 754, tres años más tarde de que Bonifacio ungiera a Pipino el Breve, el Papa Esteban II, sucesor de Zacarías, repitió la ceremonia en la persona de Pipino y de sus hijos Carlos y Carlomán, legitimando la introducción de la nueva dinastía y prohibiendo bajo pena de excomunión, que los futuros reyes fueran elegidos en otros linajes⁶⁴. Se había introducido así, definitivamente, entre los francos el concepto de una realeza de origen divino, que armonizaba la sucesión dinástica con la elección, de forma que en un acta de 760, se podía leer ya: «puesto que es manifiesto que la Divina Providencia nos había ungido en el trono del reino». En los documentos reales del próximo reinado se incluiría ya de manera definitiva la fórmula que sintetiza este ideario, *Dei gratia Francorum Rex*, fórmula ya enunciada por Isidoro de Sevilla en su elogio a Suintila⁶⁵.

El rito de la unción regia está vinculado a una concepción determinada de la realeza, por lo que no se puede pensar que se trate de una forma sacramental tomada del Antiguo Testamento y trasplantada casi por azar de un reino a otro. Se trataba más bien de expresar por medio de un acto religioso la manera de realizarse la sucesión en las monarquías de los primeros siglos medievales y, asimismo, el fundamento último del poder político que se consideraba de origen divino. Sin duda, fue la ordenación regia mediante la unción prac-

⁶³ Sobre estas cuestiones, véase A. BARBERO DE AGUILERA: «El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval», *Hispania*, XXX, pp. 245-326, con la bibliografía allí citada. A. BARBERO y M. VÍGIL: *La formación del feudalismo en la península Ibérica*, pp. 173-200, en especial 195 y ss.

⁶⁴ *Clausula de unctione Pippini*, *MGH Script. rerum merovingicarum*, I, pp. 465 y ss. «Postea per manus eiusdemque Stephani pontificus die uno... vir Folradus archipresbiter et abba esse cognoscitur, in regem et patricium una cum predictis filiis Carolo et Carlomanno in nomine Sanctae Trinitatis unctus et benedictus est... *Ibid.*: simulque Francorum principes benedictione sancti Spiritus gratia confirmavit et tali omnes interdictu et excommunicationis lege constrinxit, ut nunquam de alterius lumbis regem in aevo presumant eligere.»

⁶⁵ La cita y las referencias en L. HALPHEN: *Charlemagne et l'Empire Carolingien*, París, 1949, pp. 35 y ss. La referencia a Isidoro de SEVILLA en *Historia Gothorum: Aera DCLVIII, anno imperii Heraclii X gloriosissimus Suintilla gratia divina regni suscepit sceptrum*.

ticada por los visigodos, la que dio origen a un rito semejante entre los francos con las unciones de Pipino de 751 y 754. Aunque este hecho no ha sido admitido por algunos de los historiadores de las instituciones medievales, Brunner califica de poco verosímil la influencia de la unción visigoda entre los francos y más recientemente el liturgista holandés Bouman mantiene una opinión análoga, sin embargo, los investigadores más destacados de los orígenes de la unción regia, como Müller y Bloch, consideran muy posible su origen visigodo⁶⁶.

Desde otro punto de vista, Kantorovicz, al estudiar los *Laudes Regiae* en la época medieval, ha hecho importantes consideraciones sobre la concepción sacralizada de la realeza reflejada en las aclamaciones a los reyes y emperadores, especialmente en el acto de su coronación, y sobre la incorporación de estos *Laudes* a los textos litúrgicos. Acerca de las aclamaciones hechas a los emperadores en los concilios, dice lo siguiente: «Las aclamaciones conciliares dirigidas al emperador eran ciertamente de naturaleza eclesiástica y gradualmente casi toda aparición oficial del monarca, tanto en Oriente como Occidente, llegó a expresarse en la liturgia de una manera o de otra». Relaciona correctamente el canto de los *Laudes* y, en general, las aclamaciones religiosas a las personas regias, con el hecho de que el rey se presentaba como ungido de Dios, con carácter sacerdotal e incluso con personalidad paralela a la de Cristo, añadiendo que la unción regia, lo mismo que los *Laudes*, introduciría en el ámbito litúrgico toda esta personalidad sacralizada de los monarcas. Kantorovicz considera que la unción había existido en el reino visigodo en la segunda mitad del siglo VII, pero que la desaparición de este reino en 711 había dado lugar a que la existencia de la unción regia visigoda no tuviera una difusión general. En consecuencia, pensaba que era la unción de Pipino la que renovaba, con todas sus proyecciones medievales, la antigua tradición bíblica⁶⁷. El penetrante investigador de los *Laudes Regiae* tiene, sin duda, razón cuando relaciona las letanías y aclamaciones dirigidas a los reyes, con su calidad de elegidos de Dios y vicarios de Cristo, cuyas personas y actividades merecían un tratamiento sacramental con un lugar de honor en la liturgia. Sin embargo, sorprende la poca atención que ha prestado este autor a los textos litúrgicos y conciliares visigodos, para encontrar los precedentes in-

⁶⁶ La discusión de las diversas opiniones en A. BARBERO DE AGUILERA: *El pensamiento político visigodo...*, pp. 62 y ss., de tirada aparte.

⁶⁷ E. H. KANTOROVICZ: *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley-Los Angeles, 1946. Sobre las aclamaciones litúrgicas entre los francos, véase especialmente el capítulo III, pp. 65 y ss.; la cita en p. 71.

⁶⁸ KANTOROVICZ: *Op. cit.*, p. 78.

mediatos de una concepción de la realeza que se desarrolla entre los reyes francos a partir de Pipino el Breve.

Efectivamente, en 589, y con ocasión del III concilio de Toledo, convocado por Recaredo y celebrado durante su reinado, después que el rey hubiera dirigido su mensaje a la asamblea y que se hubiera leído la profesión de Fe en la que se rechazaba el arrianismo, el concilio prorrumpió en aclamaciones con vítores a Dios y al rey. En estos *Laudes* los obispos glorificaron a Cristo por unir a tan ilustre gente en una sola Fe y poner a esta grey bajo un solo pastor. A continuación, aclamaron al rey Recaredo, al que Dios había concedido un mérito eterno y una eterna corona, y que por su amor a Dios merecía la gloria terrenal y la eterna, porque había cumplido con su oficio de apóstol. Según los obispos había realizado su misión espiritual de conquistador de nuevos pueblos para la iglesia católica. Como se ve por las aclamaciones, Recaredo había sido instituido como pastor de la grey de los fieles por Cristo, tenía por ello una eterna corona y su misión regia era semejante al oficio apostólico, deduciéndose claramente del contenido de los *Laudes* el carácter sagrado de la persona del rey y del oficio regio⁶⁹. En el mismo sentido, el IV concilio de Toledo de 633 estableció que el monarca tenía un carácter sagrado como elegido de Dios, el rey se convertía en el ungido del Señor, *Christus Domini*, y poco antes de la celebración de este sínodo, Isidoro de Sevilla, que fue su inspirador, escribía que el rey Suintila debía el reino a la gracia divina⁷⁰. La sacralización de la persona del monarca queda igualmente recogida en los textos litúrgicos visigodos; el Antifonario de León recoge el *Officium in ordinatione sive natalicio regis* y conserva sus oraciones, y el *Liber Ordinum* de la liturgia mozárabe reúne diversos servicios religiosos relacionados con el monarca, entre los que puede citarse el *Ordo*, que ha de celebrarse cuando el rey ha partido con su ejército a la guerra, y las *Orationes de Regresu Regis*. Se vio también la relación entre algunos de estos servicios y una disposición del concilio de Mérida de 666 ordenando que, mientras el rey esté en campaña, se ofrezca diariamente misa por su

⁶⁹ El texto de estos *Laudes* en VIVES: *Op. cit.*, pp. 116 y ss. «Tunc adclatum est in laudibus Dei et in favore principis ab universo concilio: ...III. Gloria domino nostro Iesu Christo, qui tam inlustrem gentem unitati verae fidei copulavit, et unum gregem et unum pastorem instituit: III. Cui a Deo aeternum meritum nisi vero catholico Recaredo regi? V. Cui a Deo aeterna corona nisi vero orthodoxo Recaredo regi? VI. Cui praesens gloria et aeterna nisi vero amatori Dei Recaredo regi? VII. Ipse novarum plebium in ecclesia catholica conquisitor. VIII. Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum qui apostolicum implevit officium: ...»

⁷⁰ Texto y comentario en A. BARBERO DE AGUILERA: *El pensamiento político...*, p. 29, de tirada aparte; para la identificación entre Dios y el rey en la monarquía visigoda: A. BARBERO-M. VIGIL: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, pp. 179 y ss.

seguridad⁷¹. Kantorovicz ha recordado el origen precristiano de la celebración de los acontecimientos más solemnes de la vida del Emperador en el Imperio Romano, fastos que estaban íntimamente relacionados con el culto imperial. Corrían a cargo de los *Fratres Arvales*, un grupo sacerdotal que celebraba con cantos, aclamaciones y felicitaciones el aniversario del nacimiento del Emperador, el día de su ascensión al Imperio y sus vueltas triunfales de una campaña victoriosa⁷². Estos tres temas festejados desde la antigüedad romana, aniversario del monarca, entronización o coronación y regreso de la guerra, reaparecen cristianizados en la liturgia visigoda, donde existían oficios especiales para tan destacadas solemnidades. No es preciso por consiguiente buscar el antecedente de la sacralización de la guerra y de la persona del rey entre los francos en el lejano precedente de las aclamaciones hechas por los *Arvales* a los emperadores romanos; nos encontramos sin duda ante la cristianización de un antiguo ritual, pero el modelo cercano en el que debieron de inspirarse los clérigos de la época carolingia procedía de la liturgia y de la literatura conciliar visigodas, como uno más de los «síntomas españoles».

Puede aceptarse como una evidencia, que la liturgia, el derecho canónico y el pensamiento político visigodos estaban estrechamente relacionados con el significado del ritual de la unción del rey. Ha quedado plenamente demostrado el conocimiento existente en la monarquía franca de los textos litúrgicos y de los concilios hispánicos, y como veremos, lo mismo se puede afirmar de la teoría político-religiosa visigoda cuya recepción entre los carolingios nos es bien conocida tanto por las obras de los escritores políticos como por su aplicación práctica en los diversos concilios. Las ideas políticas de la época carolingia se expresan fundamentalmente, según Laistner, en las obras de cinco autores: el epistolario de Catulfo a Carlomagno; el tratado *De Via Regia* de Smaragdo de Saint Mihiel, escrito entre el 812-15, para Ludovico Pío; el escrito *De Institutione Regia* de Jonás de Orleans, redactado en 834; la obra *De rectoribus christianis* de Sedulio Scoto, escrita unos veinte años más tarde que la de Jonás de Orleans; y por último el libro *De regis persona et regio ministerio*, cuyo autor es el obispo Hincmaro de Reims. Todos estos escritores recogen los viejos temas tratados desde el Bajo Imperio sobre

⁷¹ El texto del *Officium in ordinatione sive natalicio regis* se halla en BROU-VIVES: *El Antifonario visigótico-mozárabe de la Catedral de León, Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie Litúrgica, I, Madrid-Barcelona, 1959, pp. 450-452. Los servicios religiosos referidos al monarca del *Liber Ordinum*, en FEROTIN: *Liber Ordinum. IX. Ritus pro Rege observandus*, 149, 144 y 155, Pars Secunda, p. 293. El canon III del Concilio de Mérida del 666 en VIVES: *Op. cit.*, pp. 327 y ss.

⁷² KANTOROVICZ: *Op. cit.*, pp. 76 y ss.

el origen divino del poder, las limitaciones del poder real y las relaciones de la Iglesia y el Estado ⁷³.

No se va a hacer aquí un examen profundo y extenso de los escritores de la época carolingia que expresan un ideario político, pero vale la pena detenerse sobre alguno de ellos. Catulfo, contemporáneo de Carlomagno y cuyo pensamiento puede relacionarse fácilmente con la política religiosa del rey franco fue un escritor oscuro, cuyo origen no es muy conocido, por el nombre se ha supuesto que era anglosajón y por el tono de sus escritos debe tratarse sin duda de un clérigo. La carta que le ha dado fama está fechada por su editor Dümmler hacia el 775, basándose en razones de crítica interna como la alusión a acontecimientos contemporáneos que se contienen en el texto ⁷⁴. Catulfo, como el *Ambrosiaster*, escribe que el rey es el vicario de Dios, está en el puesto de Dios en tanto que el obispo ocupa un segundo lugar como vicario de Cristo. Por eso el rey debe siempre recordar a Dios con temor y amor, puesto que ocupa su lugar gobernando y rigiendo su reino sobre todos ⁷⁵. El pasaje en principio resulta un poco oscuro al colocar a Cristo después de Dios siguiendo a su modelo, probablemente se refiere a las personas de la Trinidad, concluyendo que, como Dios Padre y Cristo Hijo son personas de un mismo Dios, el rey y el obispo que son vicarios, son personajes sagrados. Pero en el caso del rey hay una supremacía sobre el obispo, hecho que parece decidir a favor del monarca la vieja controversia de poderes entre el reino y el sacerdocio. Para recalcar esta exaltación de la autoridad puesto que el rey está en lugar de Dios y su poder no puede ser discutido y se extiende sobre todos, Catulfo se inspiró en un tratadista del Bajo Imperio, como el *Ambrosiaster*. Tal concepto de la autoridad y el poder real se corresponde muy bien con la época en que la carta de Catulfo fue escrita, en el momento de un poder ascendente y centralizador que indicaba el camino del rey de los francos hacia el Imperio

⁷³ M. L. W. LAISTNER: *Thought and Letters in Western Europe, A. D. 500-900*, p. 261. El epistolario de Catulfo en *MGH*, IV, pp. 502 y ss. *Via Regia*, en Migne, *PL*, 102, cs. 93 y ss. y *Speculum*, III, 1928, pp. 392 y ss. *De rectoribus christianis*, ed. Hellmann, *Sedulius Scotius*, Munich, 1906, pp. 19-91. *De regis persona et regio ministerio*, Migne *PL*, 125, cs. 833 y ss. Otra obra de HINCMARO: *De ordine palatii*, en *Bibliothèque de l'École de Hautes Etudes*, 58, París, 1885, ed. M. Prou. Pueden añadirse algunos autores más como Alcuino de York y Agobardo de Lyon entre otros.

⁷⁴ Sobre Catulfo véase G. MUSCA: «Caratteri e compiti del potere nella lettera di Catulfo a Carlo Magno», *Critica Historica*, 6, 1963, pp. 621-637. A. J. CARLYLE: *A History of the Mediaeval Political Theory in the West I*, Edinburgo-Londres, 1950, 4.ª ed.

⁷⁵ *MGH*, ep. IV, 7. «Memor esto ergo semper, rex mi, Dei regis tui cum timore et amore, quod tu es in vice illius super omnia membra ejus custodire et regere, et rationem reddere in die judicii etiam per te. Et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est.

Catulfo, además de conocer al *Ambrosiaster*, se inspiró también en San Isidoro cuya conocida definición de rey repetiría⁷⁶. Por eso, para Catulfo, el rey debe ser justo y poseer ocho cualidades que son las ocho columnas propias del rey justo. La primera es la verdad en los asuntos reales; la segunda, la paciencia en todo negocio; la tercera, la largueza en los cargos; la cuarta, la persuasión en la palabra; la quinta, el castigo de los malos; la sexta, la exaltación de los buenos; la séptima, la levedad del tributo del pueblo; la octava, la equidad de juicio entre el rico y el pobre⁷⁷. Junto a estas obligaciones morales respecto a todos sus súbditos, el monarca tiene otras obligaciones espirituales más concretas que derivan de su situación de vicario de Dios. El rey, según Catulfo, debe en unión de sus obispos supervisar la vida de monjes y religiosas, pero debe hacerlo a través de los hombres de la Iglesia y no de los laicos⁷⁸.

Smaragdo es posterior a Catalufo, su obra famosa entre las del género, *Via Regia*, está hecha en los últimos años del reinado de Carlomagno y dedicada a Ludovico Pío. En general, repite las mismas opiniones de Catulfo que tantos puntos de contacto tiene con el pensamiento de Isidoro de Sevilla. En la *Via Regia* se encuentran frases que expresan el origen divino del poder político y que son las mismas por su contenido que las que se pueden encontrar en los documentos oficiales: *Carolus gratia Dei rex; Carolus a Deo coronatus; Lhudowicus, divina ordinante providentia imperator augustus; Lhudowicus divino nutu coronatus*⁷⁹. El rey o el emperador son nombrados directamente por Dios, como afirman los encabezamientos de las Capitulares o expresa Smaragdo cuando dice que el rey actúa en lugar de Cristo⁸⁰. Para Smaragdo el rey tiene también la obligación de gobernar justamente y ocuparse de la Iglesia, corrigiendo aquello que encuentre mal en la Iglesia de Cristo. Condena sobre todo a los que estando dentro de la Iglesia, es decir, a los eclesiásticos, son injuriosos y poco sobrios, así como soberbios y furiosos⁸¹. El rey, según la

⁷⁶ Es el viejo proverbio citado por ISIDORO en *Etym.* IX, 3: *Rex eris si recte facias, si non facias non eris.*

⁷⁷ *Catulfo, op. cit.*, 7. «*Sunt autem octo columnae regis justi propriae, ... prima est veritas in rebus regalibus; secunda patientia in omni negotio; tertia larguitas in muneribus; quarta persuadibilitas in verbis; quinta malorum correptio et constrictio; sexta bonorum elevatio et exaltatio; septima levitas tributi in populo; octava aequitas iudice inter divitem et pauperum.*»

⁷⁸ *Ibid.*, «*Monachorum vitam et canticorum cum episcopis tuis simul virginum monasteriorum regere. Non per laicos, quod scelus... sed per spiritaes pastores emendare, super omnia Deum timentes, sicut scriptum (est) in lege.*»

⁷⁹ CARLYLE, *op. cit.*, I, p. 214 y notas 2 y 3. *Smaragdus Abbas, Via Regia*, 18.

⁸⁰ *Smaragdus Abbas, Via Regia*, 18: «*Fac quidquid potes pro persona quam gestas, pro ministerio regali quod portas, pro nomine cristiani quod habes, pro vice Christi qua fungeris.*»

⁸¹ *Smaragdus Abbas, Via Regia*, 8: «*Si quid perversum in Ecclesia videris Christi, satage corrigere, et emendare non ceses. Si videris aliquem in domo*

Via Regia, debe seguir la justicia en juicio recto, como lo practicaron los reyes de los tiempos antiguos. Sobre todo si quiere que su trono sea reafirmado por Dios, deberá ser especialmente justo con los pobres y los huérfanos⁸².

Jonás fue obispo de Orleans a partir de 818, fecha en que sustituyó en la sede de esa ciudad al godo Teodulfo. Escribió el libro que lleva el título *De Institutione Regia* y es rigurosamente contemporáneo del emperador Ludovico Pío. Jonás de Orleans es seguramente el pensador carolingio más influido por la doctrina política de San Isidoro⁸³. Este hecho se deja traslucir, tanto en su obra literaria como en su actividad conciliar, especialmente en sus intervenciones en el concilio de París del año 829 del que sería el principal impulsor. Varias disposiciones reglamentadoras de la vida eclesiástica y conciliar procedentes del IV concilio de Toledo de 633, fueron tenidas en cuenta por los obispos de París de 829. Los mismos, al tomar sus decisiones, parecen haber tenido a la vista las actas del concilio toledano, y se ha pensado incluso que el tratado *De Institutione Regia* está relacionado con un envío a Pipino de Aquitania de los textos de este concilio⁸⁴.

Pero el concilio de París de 829 tiene más interés por toda la teoría política en él desarrollada, que por la acción reformadora de la vida eclesiástica que era el aparente objetivo del mismo. Los obispos evocaron la conocida doctrina del papa Gelasio acerca de las dos autoridades, el cuerpo sacerdotal, investido por Dios de un poder espiritual, y los príncipes, que no poseen más que una potestad temporal, y deducían de la comparación una superioridad de los sacerdotes sobre los reyes. Una vez más es citado San Isidoro para recordar los deberes de los príncipes y explicar que el monarca verdadero es aquel que gobierna según la ley de Dios, mientras que el tirano, contrario a los preceptos divinos, puede ser privado de su poder⁸⁵.

Dei, quae est Ecclesia, currere ad luxuriam ad ebrietatem, prohibe, veta, terre, si zelus domus Dei comedit te. Si videris superbia in flatum, aut iracundia saevum... reprime omnes, minare omnibus et refrena severissime omnes.»

⁸² *Via Regia*, 8 y 9: «Dilige ergo, rex justitiam et iudicium quae est via regia, et a prioribus regibus antiquitus trita... Sed tempera justitiam et crudelitatem sollicito cave sinistram... Si vis ergo, o rex, ut thronus tuus a Domino firmetur, non cesses justificare pauperem et pupillum.»

⁸³ Sobre Jonás de Orléans, cfr. J. REVIRON, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX siècle. Jonas de Orléans et son De Institutione Regia, Etude et texte critique*, París, 1930. Las citas del texto de Jonás de Orleans vienen dadas por esta edición; H. X. ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des Théories politiques du Moyen-Age*, París, 1934, pp. 98 y ss.

⁸⁴ SEJOURNÉ, *op. cit.*, pp. 395 y ss., especialmente 397. Este autor pone como prueba de la relación inmediata entre los dos concilios, las palabras *testes probabiles* del canon 22 del IV Concilio de Toledo.

⁸⁵ Las actas del concilio de París, en *MGH, Concilia Aevi Carolini*, 601-680, en especial ver pp. 656 y ss.

Jonás de Orleans expresa ideas análogas a las que se observan en las actas del concilio, afirmando que el conflicto entre el poder de la Iglesia y el del Príncipe se resuelve a favor de la primera. En el primer capítulo de su obra escribe que: «todos los fieles deben de saber que la Iglesia Universal es el cuerpo de Cristo, que su cabeza es Cristo y que en esta iglesia dos principales personajes existen: el que representa al sacerdocio y el que representa a la realeza»⁸⁶. En el capítulo cuarto expone lo que es propio del ministerio de un rey. El rey debe gobernar y regir el pueblo de Dios con equidad y justicia, de forma que se procuren la paz y la concordia. Debe ser, en primer lugar, el defensor de las iglesias y de los siervos de Dios, de las viudas, de los huérfanos, de los restantes pobres y de todos los indigentes, no debe hacer ninguna injusticia y es rey para actuar rectamente⁸⁷. Jonás de Orleans se ocupa del buen rey y del tirano como San Isidoro de Sevilla. Los antiguos, dice, llamaban tiranos a todos los reyes, pero después, el nombre de rey era alcanzado por los que regían pía, justa y misericordiosamente, en tanto que a los que gobernaban impía, injusta y cruelmente se les llamaba no reyes sino tiranos⁸⁸. Está claro que los conceptos e incluso las palabras de Jonás de Orleans están inspirados en un pasaje de las Etimologías de Isidoro de Sevilla: «entre los antiguos no existía diferencia entre rey y tirano... después se acostumbró a llamar tiranos a los reyes pésimos e impíos...»⁸⁹. Las teorías políticas de Jonás de Orleans habrían de tener una importancia práctica en cuanto que recogían las ideas de Gelasio acerca de la supremacía del poder eclesiástico sobre la autoridad civil. Jonás, que como queda dicho, fue la máxima figura del concilio de París de 829, inspiró el escrito dirigido por los obispos en este año al emperador Luis el Piadoso. El escrito glosaba la duodécima carta de Gelasio reproduciendo un pasaje que también se encuentra en su obra *De Institutione Regia*⁹⁰. La diferencia entre

⁸⁶ *De Institutione Regia I*: «Sciendum omnibus fidelibus est quia universalis Ecclesia corpus est Christi et eius caput idem est Christus et in ea duae principaliter extant eximie persona sacerdotalis videlicet et regalis.»

⁸⁷ *De Institutione Regia IV*: «Quid sit proprie ministerium regis regale ministerium especialiter est populum Dei gubernare et regere cum equitate iustitia et ut pacem et concordiam habeat studere. Ipse enim debet primo defensor esse ecclesiarum et servorum Dei, viudarum, orphanorum, ceterorumque pauperum necnon omnium indigentium... Qua propter in trono regiminis positus est ad iustitia recte peragenda.»

⁸⁸ *De Institutione Regia III*: «Antiqui autem omnes reges tyranos vocabant: sed postea pie, et iuste et misericorditer regentes regis nomen sunt adepti; impie vel iniuste, crudeliterque principantibus, non regis sed tyrannicum aptatum est nomen.»

⁸⁹ *Etym. IX, 8*: «Nam apud veteres inter regem et tyrannum nula discretio erat; ... Jam postea in usum accidit tyrannos vocari pessimos atque improbos reges...»

⁹⁰ *MGH, leg., sect. II, vol. II, n. 196, Episcoporum ad Hlud. Imp. Relatio, 3*: «Quod eiusdem ecclesiae corpus in duabus principaliter dividatur eximie per-

la doctrina de Gelasio tal como fue formulada por este Papa y tal como la recogen Jonás y los obispos de la época de Ludovico Pío para su aplicación, estriba en que mientras Gelasio opinaba que el rey debía obediencia a los sacerdotes en materia religiosa y el sacerdote al rey en los asuntos del siglo, Jonás creía que el sacerdote debía también supervisar las obligaciones temporales del rey⁹¹.

Es fácil observar que existió una relación entre la teoría político-religiosa de la época carolingia y su evolución en la práctica a lo largo de un período histórico determinado. Los antecedentes isidorianos y visigodos en materia política habían recorrido un largo camino hasta llegar a la época de Carlomagno y de sus descendientes. En el reino visigodo se habían defendido simultáneamente dos puntos de vista: que el monarca era el Cristo del Señor, el ungido de Dios, y por tanto una persona inviolable, y en segundo lugar se afirmaba que si el rey no obraba rectamente, dejaba de serlo y se convertía en tirano, pudiendo ser depuesto. La *fides* o *fidelitas* comprometía a los súbditos, laicos o eclesiásticos, con el rey y se expresaba por medio de un juramento religioso; los que habían prestado este juramento, *fideles*, estaban obligados en principio a no atentar contra la vida del rey y a prestarle servicios, que luego se fueron precisando, como ocurrió con los de tipo militar, e incorporándose a las obligaciones políticas generales propias de los *fideles*. La violación del juramento de fidelidad, *infidelitas* o *perfidia*, capacitaba al rey para realizar la confiscación de los bienes de los *infideles*, para castigarlos corporalmente y decidir sobre la degradación social que podía reducir la nobleza a la servidumbre, con la pérdida de la capacidad de prestar testimonio en los juicios. Existía también una identificación entre el rey y Dios, de forma que los que violaban la fidelidad o *fides* debida al rey, eran también infieles a Dios, y por eso recaían sobre ellos penas espirituales. En los últimos tiempos de la monarquía visigoda la obligación de prestar juramento de fidelidad al nuevo rey recaía sobre los miembros de la administración del reino u Oficio Palatino, que debían de hacerlo en la presencia regia, en tanto que los otros *fideles* de rango social inferior juraban ante funcionarios del monarca, *discussores iuramenti*, que recorrían con esta mi-

sonis. Principaliter itaque totius sanctae Dei Ecclesiae corpus in duas eximias personas in sacerdotalem videlicet et regalem sicut a sanctis patribus traditum accepimus, divisum esse novimus; de qua re Gelasius Romanae sedis venerabilis episcopus ad Anastasium Imperatorem ita scribit: Duae sunt quippe, inquit, Imperator Auguste quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas; in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem.»

⁹¹ CARLYLE: *Op. cit.*, p. 256.

sión el territorio del reino⁹². Entre los francos de la época de Carlomagno la importancia y el contenido del juramento de fidelidad era muy grande y sus semejanzas con el antiguo juramento visigodo llaman indudablemente la atención. Eran utilizados funcionarios, *missi*, encargados de reclamar la renovación del juramento a todos los hombres libres, la ruptura de fidelidad llevaba consigo la pérdida de la facultad de prestar testimonio en los juicios, penas corporales y espirituales y ser situado en la categoría de los *infideles* a los que se podía confiscar los bienes o privar de la vida. Dentro de las obligaciones de fidelidad había deberes o servicios de tipo fiscal, militar y religioso, y cuando en 802 Carlomagno prescribió un nuevo juramento de fidelidad, recordó que los *fideles* no podían poner en peligro la vida del soberano, ni introducir enemigos en el reino, ni complacerse por la infidelidad de los otros y abstenerse de denunciarla. Entre los visigodos existían fórmulas escritas, *conditiones*, descritas y citadas en las fuentes, y el juramento franco se hacía también mediante fórmulas cuyos textos escritos conocemos. En ambos casos, como se ha visto, se utilizaban para recoger los juramentos funcionarios itinerantes enviados por los reyes que eran llamados *discussores iuramenti* entre los visigodos y *missi* entre los francos. Por último hay que señalar que tanto entre los visigodos como entre los francos los *fideles* de más alto rango prestaban el juramento en presencia del rey, según conocemos por la ley de Egica que nos informa sobre los *discussores* y por una fórmula que nos lo dice expresamente de los *antrustiones francos*⁹³.

Pero a pesar de los juramentos y de la identificación de la Fe debida a los reyes con la que se debía a Dios, los príncipes seguían siendo depuestos y sus sucesores de nuevo legitimados como elegidos de Dios y ungidos por los sacerdotes. En el reino visigodo se puede recordar la deposición de un rey ungido como Wamba, y su sustitución por Ervigio que sería igualmente ungido, como elegido de Dios a través de sus representantes en la tierra. Entre los carolingios, una situación semejante se iba a producir con las penitencias y la pérdida de la dignidad regia de Luis el Piadoso en concordancia con las ideas expresadas por Jonás de Orleans y otros clérigos contemporáneos. En la época de Carlomagno un escritor religioso como Ca-

⁹² A. BARBERO y M. VIGIL: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, pp. 126-154. Sobre la relación entre la ideología político-religiosa de la fidelidad y el rito de la unción regia, ver pp. 173-186.

⁹³ La comparación entre los juramentos de fidelidad visigodo y carolingio, en A. BARBERO y M. VIGIL: *Op. cit.*, pp. 172-173. Sobre el juramento carolingio véase L. HALPHEN: *Charlemagne et l'empire carolingien*, París, 1968 (reedición, pp. 150 y ss.; F. GANSHOF: «Charlemagne et le serment», *Mélanges Halphen*, pp. 259-270; A. DUMAS: «Le serment de fidélité des I au IXème siècle», *Revue historique de droit français et étranger*, 1931, pp. 30-51.

tulfo advertía en cambio que el príncipe, como vicario de Dios, tenía a su cargo el cuidado de su pueblo y de su Iglesia, con la lógica subordinación de la Iglesia al que se consideraba como representante y elegido de Dios. En la práctica, la política religiosa de Carlomagno puede encajarse dentro de este marco teórico, y ya desde la época de su padre y antecesor Pipino, la Iglesia aparece subordinada al poder del rey que la dirige y la protege. Se pueden recordar algunos de los acontecimientos más importantes de la política religiosa de Carlomagno, como su alianza con el Papado romano, sus intentos de unificación litúrgica y canónica con la introducción del Sacramentario Gregoriano y de la colección canónica romana de Dionisio el Exiguo, todo ello propiciado por el papa Adriano I. Las Capitulares de Carlomagno se ocupan muy a menudo de asuntos referentes a la Iglesia y a su organización, y en ocasiones los decretos del príncipe recogen decisiones conciliares⁹⁴. La legislación de Carlomagno introdujo la obligación de pagar los diezmos a la Iglesia de forma general a partir de la Capitular de Herstal de 779 y en los años siguientes se iba a repetir de nuevo esta prescripción; en 785 para Sajonia, en 789 para Aquitania, en 794 con ocasión del concilio de Francfort, e igualmente en la Capitular de *Villis*⁹⁵.

Toda esta relación protectora de los monarcas francos hacia la Iglesia daría lugar a la imposición de una política religiosa determinada y en general coincidente con los objetivos concretos de la nueva dinastía carolingia. Sin duda, el acontecimiento más importante en este sentido, excluyendo la coronación imperial de la Navidad del 800, fue el concilio celebrado en Francfort por iniciativa de Carlomagno en el año 794. El concilio se reunió en el verano de 794, y asistieron a él más de 300 obispos del reino franco, *Italia*, *Aquitania* e *Hispania*, registrándose también la presencia de dos legados enviados por el papa Adriano I. Los decretos o cánones del concilio se promulgaron en una Capitular, en cuyo preámbulo se dice que con el favor de Dios, por la autoridad apostólica y por mandato del piadoso señor rey Carlos, en el año vigesimosexto de su principado se reunieron en un concilio sinodal todos los obispos del reino de los francos, *Italia*, *Aquitania* y *Provenza*, entre los cuales estuvo presente el propio rey. Allí, en el primero de los capítulos se evocó la cuestión de la «herejía impía y nefasta de Elipando, obispo de la sede de Toledo, de Félix de Urgel y de sus seguidores que pensaban mal sobre la cuestión del Hijo de Dios, asegurando había sido adop-

⁹⁴ Sobre esta cuestión, véase F. GANSHOF: «The Church and the royal power in the Frankish monarchy under Pippin III and Charlemagne», en *The Carolingians and the Frankish Monarchy*, pp. 205-239.

⁹⁵ Las referencias pueden verse en GANSHOF: *Op. cit.*, pp. 137-238, notas 177 a 180.

tado, que los Santos Padres citados arriba han rechazado y refutado con voz unánime, y han decidido que esta herejía debía de ser extirpada radicalmente de la Santa Iglesia». Se intervino también sobre el nuevo sínodo de los griegos que había tenido lugar en Constantinopla sobre la adoración de las imágenes, añadiendo que un escrito del mismo decía que serían tachados con anatema los que no adorasen o dieran a las imágenes de los santos el mismo culto que a la Divina Trinidad: «Y nuestros Santos Padres citados arriba han rehusado y rechazado absolutamente esta adoración y este culto y han publicado la condenación con un consentimiento unánime»⁹⁶. Además del resumen de la Capitular, se ha conservado noticia de este concilio en las crónicas de la época. La crónica de Moissac nos dice que el rey Carlos celebró la Pascua en Francfort en el año 794. Luego, en el verano del año vigesimosexto de su principado, congregó un concilio universal con legados del papa Adriano, en el que participaron Paulino de Aquileia, Pedro de Milán y otros obispos, presbíteros y diáconos, así como el pueblo devoto. A todos ellos llegó lo que decían Elipando y Félix acerca de Nuestro Señor Jesucristo, «que era verdaderamente Hijo de Dios en cuanto que estaba engendrado por el Padre desde la eternidad, pero no era sino Hijo adoptivo de Dios, en cuanto había asumido la carne de la siempre Virgen María». Se llevó a este mismo concilio la cuestión del nuevo sínodo de los griegos expresándose en los mismos términos que el texto de la Capitular⁹⁷.

⁹⁶ MGH. *Capitularia I*, p. 73: «Coniungentibus, Deo favente, apostolica auctoritate atque piissimi domni nostri Karoli regis iussione anno XXVI. principatus sui cunctis regni Francorum seu Italiae, Aquitaniae, Proventiae episcopis ac sacerdotibus synodali concilio, inter quos ipse mitissimus sancto interfuit conventui. Ubi in primordio capitulorum exortum est de impia ac nefanda eresse Elipandi Toletane sedis episcopi et Felicis Orgellitanae eorumque seguacibus qui male sentientes in Dei filio adserebant adoptionem: quam omnes qui supra sanctissimi patres et respuentes una voce contradixerunt atque hanc heresim funditus a sancta ecclesia eradicandam statuerunt. 2. Allata est in medio questio de nova Greorum synodo quam de adorandis imaginibus Constantinopolim fecerunt, in qua scriptum habebatur, ut qui imagines sanctorum ita ut deificam trinitatem servitio aut adorationem non impenderent, anathema iudicaverunt: qui supra sanctissimi patres nostri omnimodis adorationem et servitum renuentes contempserunt atque consentientes condemnauerunt.»

⁹⁷ MGH, *Scr. I*, 300: *Chronicon Moissiacense*, Rex Karolus apud Franconfurt celebrevit pascua. Sed in aestivo tempore, anno 26, sui principatus, congregavit universalem synodum cum missis domni apostolici Adriani papae, seu patriarcha Aquileiensi Paulino archeepiscopo, et petro Mediolanensi episcopo et coepiscopis, seu etiam presbyteris, diaconibus, cum devoto populo, quibus resedentibus apud christianissimum principem Karolum, pervenit ad aures eorum haeresis illa, quam Elipantus Toletanae sedis episcopus cum alio episcopo Felice nomine, sed infelix in dictis cum sociis eorum adserebant, dicentes quod dominus noster Iesus Christus in quantum ex Patre est inffabiliter ante secula genitus, vere sit filius Dei, et in quantum ex Maria semper virginem carnem assumere dignatus est non verus sed adoptivus filius... Allata est etiam in eadem synodo, questio de nova Graecorum synodo, quam de adorandis sanctorum imaginibus Constantinopolim fecerant, in qua scriptum habeba-

La crónica de Moissac repite casi literalmente los primeros cánones del concilio que están contenidos en el texto de la carta Capitular de Francfort; hay sin embargo algunas diferencias de matiz que conviene poner de relieve. En primer lugar, en la carta se nos dice que el concilio se reunió con el favor de Dios, por la autoridad apostólica y mandato del rey Carlos, alusión a un acuerdo previo real o supuesto entre el Papa y el rey de los francos para realizar la convocatoria del concilio y legitimarlo, a continuación se agrega que los eclesiásticos que acudieron procedían del reino de los francos, *Italia, Aquitania y Provenza* y que el rey estuvo presente. La crónica nos da una versión menos formal y más narrativa, informándonos de que en el verano de 794 se congregó un concilio universal con la asistencia de los obispos Paulino, patriarca de Aquileia, y de Pedro de Milán con otros obispos, presbíteros y diáconos, insistiéndose en el carácter universal del concilio al relatar la condena que hicieron los padres reunidos en Francfort del culto a las imágenes. La referencia a la doctrina de los adopcionistas españoles es más precisa en la crónica que en la Capitular porque se especifica que, según Elipando y Félix, Jesucristo era verdaderamente Hijo de Dios en cuanto que estaba engendrado por el Padre desde la eternidad, pero no era sino Hijo adoptivo de Dios, en cuanto había asumido la carne de la Virgen María. La Capitular se limita a reseñar que Elipando y Félix pensaban mal sobre la cuestión del Hijo de Dios, asegurando que había sido adoptado. Sin duda, el texto de la crónica de Moissac se identifica mejor con la intención política del concilio al calificarlo de universal, y según se verá, como una respuesta al concilio de Nicea de 787 celebrado por los griegos y donde se restauró el culto a las imágenes.

Como es sabido, este concilio celebrado en Nicea iba a servir para cerrar el primer período de la querrela iconoclasta. En los primeros años del reinado de Constantino VI el gobierno correspondió a su madre Irene, que nombró patriarca de Constantinopla a Tarasio, partidario de la restauración del culto a las imágenes. Para ello mandó representantes a Roma que notificaron al papa Adriano I de las intenciones de Constantinopla y el Papa se mostró de acuerdo enviando legados al concilio. El sínodo se reunió primero en Constantinopla, pero sus deliberaciones fueron interrumpidas por las tropas de la capital, que como la mayor parte del ejército eran contrarias al culto de las imágenes. Un año más tarde, en 787, el concilio se celebró nuevamente en la ciudad de Nicea, en Bitinia, Asia Menor,

tur: Ut qui imaginibus sanctorum ita ut deificae Trinitati servitia aut adoracionem non impederent, anathema indicarentur. Quae perlecta in praedicto concilio, omnes supradicti sanctissimi patres universali concilio et servitatem renuerunt et contrarserunt, atque consentientes condemnaverant.»

que fue en 325 la sede del primer concilio universal. El concilio de Nicea de 787 restauró el culto a las imágenes, alentó la vida monástica y trató de reorganizar la sociedad cristiana, en tanto que el emperador Constantino VI y su madre Irene fueron aclamados como un nuevo Constantino y una nueva Elena, excomulgándose a «quienes llamaban ídolos a las Santas imágenes y afirmaban que los cristianos se habían dirigido a los ídolos como si fueran dioses, o que la Iglesia había aceptado a los ídolos en alguna ocasión»⁹⁸.

No se puede decir que con anterioridad al concilio de Nicea de 787 los reyes francos fueran contrarios al culto de las imágenes. Durante todo el período en que se había mantenido la querrela iconoclasta, el Papado romano había tomado parte en la política religiosa del Imperio Oriental, y teólogos griegos partidarios del culto a las imágenes habían buscado ayuda para la defensa de sus puntos de vista en la autoridad romana. Pipino el Breve procuró defender los mismos puntos de vista religiosos que el Papado y en 767, según nos cuentan los Anales de Lorsch, tuvo lugar en Gentilly una asamblea conciliar de los francos, en la que se trató de la discusión de los romanos y los griegos acerca de la Santa Trinidad y de las santas imágenes⁹⁹. Pipino se mostró contrario a los iconoclastas y de acuerdo con el Papa, pero es extraña, en cambio, la referencia del analista de Lorsch sobre la Santa Trinidad. En el concilio romano del año 779, celebrado en la basílica de San Salvador del palacio Laterano, no se trató de ninguna cuestión trinitaria y, por consiguiente, no parece que existiera desacuerdo entre Roma y Constantinopla acerca de este tema¹⁰⁰. La doctrina de la Santa Trinidad, discutida en Gentilly, debía ser propia de la iglesia franca y, sin duda, se refería a la doble procesión del Espíritu Santo, que se habría divulgado a partir de la recepción de las colecciones canónicas españolas. En el reino visigodo el *Filioque* había servido para diferenciar los símbolos españoles de

⁹⁸ A. A. VASILIEV: *Historia de Imperio Bizantino*, Barcelona, 1946, pp. 314 y ss. De la exposición de Vasiliev se pueden deducir las implicaciones sociales de todo el movimiento iconoclasta. El texto citado por Vasiliev se puede encontrar en MANSI, XIII, pp. 739 y ss. Véase también Ch. J. HEFELE: *Councils of the Church*, V, Edimburgo, 1896, reimpresión de 1972, pp. 260-393, en especial pp. 359 y ss.

⁹⁹ Los Anales de Lorsch son conocidos también como *Annales Laurissenses maiores* o *Annales regni Francorum*. Con este último nombre están editados en *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*. Hannover, 1895, reimpresión en 1950. La mención del concilio de Gentilly o *Gentiliacum*, en p. 24, DCCLXVII. «Tunc habuit domnus Pippinus rex in supradicta villa synodum magnum inter Romanos et Grecos de sancta Trinitate vel de sanctorum imaginibus.» Sobre este concilio, véase también L. DUCHESNE: *Les premieres temps de l'Etat Pontifical*, París, 1904, p. 94; HEFELE: *Op. cit.*, V, pp. 315 y ss.

¹⁰⁰ La noticia de este concilio viene dada en la *Vita Stephani III*, MANSI, XII, pp. 683 y ss. Cfr. HEFELE: *Op. cit.*, V, pp. 333 y ss.

los profesados por Constantinopla, y éste parece ser el destino que iba a tener en el reino carolingio.

Este proceso de diferenciación religiosa y política entre Bizancio y el reino de los francos se desarrollaría plenamente en el reinado de Carlomagno que, como queda dicho, no iba a aceptar las decisiones del segundo concilio de Nicea de 787, séptimo concilio ecuménico. Al restaurarse el culto a las imágenes, conforme a los deseos de la emperatriz Irene y el Papa Adriano I, este último escribiría: «Y así hicieron este sínodo según nuestro mandato y volviendo a su primitivo estado erigieron imágenes sagradas para ser veneradas»¹⁰¹. No cabe duda, pues, que Adriano I era un decidido partidario del culto a las imágenes y, sin embargo, el rey de los francos y futuro Emperador de Occidente no aceptó las resoluciones del II concilio de Nicea. Contra él tomaría dos medidas, una de ellas es la ya estudiada de reunir en Francfort un gran concilio con la presencia de clérigos y monjes de todos sus reinos y que algunos cronistas califican de universal. Pero, con anterioridad al concilio, había mandado escribir un tratado en defensa de su postura religiosa contra el II concilio de Nicea, la emperatriz Irene y el patriarca de Constantinopla, Tarasio. Este tratado ha pasado a la historia como obra del propio Carlomagno y es conocido con el nombre de *Libri Carolini sive Caroli Magni capitulares de imaginibus*¹⁰². Los Libros Carolinos constan de cuatro partes o libros subdivididas en capítulos, con un total de ciento veinte. Parte de estos capítulos está dedicada a atacar al II concilio de Nicea por lo que se refiere al culto de las imágenes, así como a rechazar la intervención de la emperatriz Irene como mujer gobernante y convocadora del concilio. En los primeros capítulos del libro III se hace una defensa del *Filioque* y en el capítulo final del libro IV se niega la calificación de católico y universal al II concilio de Nicea. Además de la emperatriz Irene son objeto especial de sus ataques el hijo de Irene, Constantino VI, y el arzobispo de Constantinopla, Tarasio.

Los *Libri Carolini* han planteado diversos problemas por lo que se refiere a quien fue su autor o autores y al momento en que fueron redactados. Se puede aceptar que son anteriores al concilio de Francfort y posteriores al de Nicea, es decir, que su elaboración debió de hacerse entre 787 y 794. Han sido relacionados también con el envío de un escrito, dirigido por Carlomagno al Papa Adriano I, donde el rey de los francos exponía sus puntos de vista religiosos y su po-

¹⁰¹ «Et sic synodum istam secundum ordinationem nostram fecerunt, et in pristino statu sacras et venerandas imagines erexerunt.» Cfr. J. FORGET, en *Vacant et Mangenot*, art. *conciles*, c. 655.

¹⁰² Publicado en MGH. *Legum section III, Concilia Aevi Carolini, II Supplementum*, edición que se cita aquí. La cronología y otras cuestiones de los *Libri Carolini* se discuten por G. ARNALDI, «La Questione dei Libri Carolini», en *Culto cristiano politica imperiale carolingia*, Todi, 1979, pp. 63-86.

sición respecto al concilio mantenido por los griegos. La paternidad de los *Libri Carolini* ha sido disputada principalmente por dos escritores religiosos de la época carolingia: el anglosajón Alcuino de York y el godo Teodulfo de Orléans. Sus editores Bastgen y Von den Steinen atribuyeron la obra a Alcuino y a Teodulfo, respectivamente. Recientemente la autoría de Teodulfo de Orléans ha sido defendida de nuevo por Allgeier y Freeman, mientras que Wallach ha reivindicado el papel de Alcuino como autor de documentos carolinos, como la carta de Carlomagno a Elipando de Toledo, el documento sinódico de Francfort de 794 y la última revisión de los *Libri Carolini*¹⁰³. La cuestión es difícil de decidir y es posible que los *Libri Carolini* sean obra de varias personas entre los consejeros religiosos del rey de los francos. La importancia que tuvo Teodulfo de Orléans en la época de Carlomagno no puede ser olvidada y tampoco su origen hispánico o, al menos, de Septimania, la antigua provincia goda de las Galias. En su patria de origen debió de pasar los primeros años y luego se incorporó al círculo de eclesiásticos distinguidos que rodeaban a Carlomagno. En 781, el rey le nombró obispo de Orléans y abad de los principales monasterios en la región donde estaba la sede de su obispado. Cerca de Fleury hizo construir la famosa iglesia de Germiny de Prés en una villa de su propiedad. Era una de las principales figuras literarias de su época e intervino activamente en la vida política y religiosa del reino carolingio. Por una carta de Alcuino de York, de 798, sabemos que Teodulfo fue consultado sobre el adopcionismo español y las ideas de Félix de Urgel¹⁰⁴ y en ese mismo año fue enviado como *missus* de Carlomagno a Septimania y Provenza, juntamente con Leidrado, futuro obispo de Lyon. Teodulfo fue también un divulgador de la cultura religiosa visigoda en la Francia carolingia, a él se debe el conocimiento en Francia de la antigua Biblia latina de España¹⁰⁵. En 809 intervino en el concilio de Aquisgrán, donde junto con Smaragdo se encargó de preparar los trabajos sobre la cuestión del *Filioque*, así como de redactar unos escritos de difusión de la doctrina de la procedencia del Espíritu Santo, para que fueran conocidos en todo el Imperio, por lo que es muy probable que fuera igualmente el redactor o uno de los redactores de los Libros Carolinos. Su tratado teológico más importante se refiere precisamente al Espíritu Santo y a él se pueden añadir una serie de obras que abarcan diversas materias escriturarias, pastorales y poéticas¹⁰⁶.

¹⁰³ La discusión sobre quién es el autor de los *Libri Carolini* está detallada en L. WALLACH: *Studies in Carolingian History and Literature*, pp. 189 y ss.

¹⁰⁴ MGH. Ep. IV, 241.

¹⁰⁵ BERGER: «Les Bibles castillanes», *Romania*, 28, 1899, p. 360.

¹⁰⁶ Ver VACANT y MANGENOT: *Théodulfe s.v.*, con la bibliografía allí reseñada.

La doctrina visigoda sobre la procedencia del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo, se encuentra en diversos pasajes de los *Libri Carolini*. Aunque no se menciona al Hijo en la profesión de Fe que se encuentra en el libro III, gran parte del mismo libro está luego dedicado a demostrar la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo y no del Padre por el Hijo¹⁰⁷. Los puntos de vista de Carlomagno y sus clérigos sobre la procesión del Espíritu Santo se hallan igualmente recogidos en la carta que el emperador dirigió a Elipando y cuyos puntos de contacto con algunos pasajes de los *Libri Carolini* han sido puestos de relieve por Wallach¹⁰⁸.

La importancia litúrgica del símbolo se vio reforzada igualmente en el concilio de Francfort, en cuyo apartado 33, según la Carta Capitular que lo resume, se introduce la lectura o el canto del credo en la misa dominical. Esta disposición parece estar tomado de una semejanza del III concilio de Toledo de 589 y en el concilio de Aquisgrán de 809, en cuya preparación intervino Teodulfo de Orléans, se repite de nuevo la obligación de cantar el símbolo en la misa reproduciendo el canon segundo del III concilio de Toledo¹⁰⁹. El símbolo utilizado en los oficios de la Capilla Palatina de Aquisgrán incluía el *Filioque*, según consta por la referencia que se encuentra en la correspondencia del Papa León III y el Patriarca de Jerusalén. Este último se lamentó de que monjes francos en Palestina añadían el *Filioque* en el credo, pero los monjes escribieron a León III diciendo que ellos lo habían oído en el símbolo que se cantaba en la capilla de Carlomagno unos años antes¹¹⁰. La iglesia alemana sería luego la de-

¹⁰⁷ *Libri Carolini*, III, 1, p. 106. «Confessio fidei catholicae, quam a sanctis patribus accepimus, tenemus et puro corde credimus... et in Spiritum Sanctum, Deum verum ex Patre procedentem, aequalem per omnia Patri et Filio voluntate, potestate aeternitate, substantia.» Hay afirmaciones expresas como las hechas contra Tarasio en p. 110, «neque ex Patre et Filio, sicut omnis universaliter confitetur et credit ecclesia, eum procedere, sed "ex Patre per Filium" in suae fidei professione procedere confessus est...»

¹⁰⁸ Cfr. L. WALLACH: *Op. cit.*, p. 153: «Credimus et in Spiritum sanctum, Deum verum, vivificatorem omnium, a patre et filio procedentem, cum patre et filio coadorandum et glorificandum. Credimus eandem sanctam trinitatem... Spiritum sanctum procedentem ex patre et filio. Se pueden ver otras comparaciones entre los *Libri Carolini* y la Carta de Carlomagno en la p. 152. La profesión de Fe de Carlomagno que podemos encontrar en su carta a Elipando, está formada por un mosaico de citas procedentes de diversos símbolos, como el Niceo-Constantinopolitano, el *quicumque vult*, el llamado *libellus fidei* de Pelagio y el símbolo del XI Concilio de Toledo de 675. WALLACH: *Op. cit.*, p. 154, y la bibliografía allí citada, en especial J. MADDOZ: *Le symbole du XI Concile de Tolède* (*Spicilegium Sacrum Lovaniense* 19), Lovaina, 1938.

¹⁰⁹ Véase TEJADA y RAMIRO: *Colección de cánones de la Iglesia española*, II, pp. 229 y ss.

¹¹⁰ ST. RUNCIMAN: *The Eastern Schism*, pp. 29 y ss., n. 1, en p. 30; WALLACH: *Op. cit.*, p. 155. León III permitió el canto del símbolo en la misa, aunque al parecer sugirió que debía de omitirse el *Filioque*. La sugerencia papal no tuvo ningún éxito, y cuando en el año 868 se reunieron los obispos alemanes para

fensora más ardiente del *Filioque*, aunque en la época del cisma de Focio el Papado de Roma comenzó también a aceptar oficialmente esta doctrina. Posteriormente, el Papa Juan VIII, aunque no hizo ninguna objeción teológica a la existencia del *Filioque* en el credo, no consideró prudente para sus relaciones con la iglesia oriental el tratar de imponer esta doctrina. Fue a partir de la segunda mitad del siglo X, con la restauración del Imperio, cuando la influencia de los eclesiásticos alemanes en Roma, estableció de forma definitiva la partícula, y en 1014 el *Filioque* formaba parte de la liturgia oficial romana y fue cantado en el credo de la ceremonia de coronación del emperador Enrique II¹¹¹. Cuando en 1054 se consumó la separación de las iglesias griega y latina, el *Filioque* era admitido por toda la cristiandad occidental y constituía la mayor diferencia que separaba en el campo teológico a Constantinopla de Roma.

La difusión de prácticas litúrgicas o de doctrinas teológicas cuyos antecedentes se pueden encontrar en el reino visigodo debieron de verse reforzadas con la conquista de la antigua Galia gótica y su incorporación al reino franco, así como con la intervención progresiva de Carlomagno y Luis el Piadoso en las antiguas regiones del reino godo, situadas al sur de los Pirineos. Otro de los consejeros religiosos de Carlomagno y Luis el Piadoso fue el monje Benito de Aniano, restaurador de la Regla Benedictina, que era de origen godo e hijo de un alto funcionario carolingio de una ciudad de Septimania. Su nombre en el siglo había sido Vitiza y su padre fue Comes de Magalona en la época de Pipino el Breve. Unos anales carolingios conocidos como Anales de Aniano, nos informan también del concilio de Francfort en términos casi semejantes a los de la Crónica de Moissac. Añaden, sin embargo, algunos detalles, como que asistieron eclesiásticos y monjes de *Gallecia* y *Gocia* junto con los de Italia y Aquitania, entre los cuales estaba el abad Benito llamado Vitiza, del monasterio de Aniano en Gocia y sus monjes Beda, Ardo o Smaragdo y otros hermanos o discípulos de nombre Ingila, Aimo, Rabano y Jorge¹¹². La intervención de Benito de Aniano con sus monjes en el concilio se ve confirmada por los párrafos 13 y 14 de la Capitular de Francfort que se refieren a cómo debía el abad de dormir con sus monjes y procederse al nombramiento de determinados cargos en el monasterio, conforme a la Regla de San Benito¹¹³. Unos años más

deliberar sobre las acusaciones de los griegos contra la iglesia latina, utilizaron un símbolo que repite a la letra el del Concilio XI de Toledo que contiene el *Filioque*. J. MADRIZ: «La Teología de la Trinidad en los símbolos toledanos», *Revista Española de Teología*, 1944, pp. 457-477, en especial p. 473.

¹¹¹ St. RUNCIMAN: *The Eastern Schism*, pp. 29 y ss.

¹¹² *Histoire de Languedoc*, II Preuves, núm. 1 «...ubi universali sinodo congregata cum missis domni apostoloci Adriano pape seu patriarcha, Aquileiense

tarde, reinando en Aquitania Luis el Piadoso, Benito de Aniano llevó a cabo en este reino una importante reforma monástica, que había de unificar la vida de los monasterios bajo la Regla Benedictina. A la muerte de Carlomagno, Benito de Aniano ejerció una influencia considerable como consejero del nuevo emperador y fue el principal impulsor de las reformas eclesiásticas que tuvieron lugar después de las asambleas de Aquisgrán de los años 816 y 817. Se llegó a nombrar una comisión de abades y monjes presididos por Benito de Aniano que decidieron acerca de las medidas a tomar en relación a la vida monástica. Se unificó la Regla Benedictina con algunas modificaciones hechas por Benito y se mandó que fuera aplicada en todo el Imperio con preferencia a las otras reglas. Entre las innovaciones hechas por el antiguo Vitiza en la vida monástica del Imperio Carolíngeo se pueden señalar algunas de origen visigodo inspiradas en la *Regula Monachorum* de San Isidoro, como la que se refiere a la mesa del abad que debía de quedar con sus monjes y algunos préstamos litúrgicos del ritual monástico copiados de modelos hispánicos¹¹⁴. La importancia de la cultura goda y de los personajes de este origen en el reino de los francos se puede comprobar de forma significativa en las obras literarias de la época, como, por ejemplo, en el poema dedicado por Alcuino de York, *Ad gentem gothorum*, en el que considera a la *Gens bona gothorum* como un *Electus domino populus*¹¹⁵.

Pero la política religiosa de Carlomagno y sus intenciones unificadoras en toda la Cristiandad latina tropezarían con una iglesia nacional hispánica de fuerte personalidad y que era contraria a estas

Pauli archiepiscopo, seu Petro Mediolanensi archiepiscopo, seu etiam Italia, Gallie, Gocie, Aquitanie, Gallecie, sicut supradictum est, episcopis, abbatibus, monachis, presbiteris, diaconibus, subdiaconibus; inter quos etiam venerabilis ac sanctissimus abbas Benedictus, qui vocatur Vitiza, monasterii Anianensis a partibus Gocie, et religiosos suos monachos Bede, Ardo que et Zmaragdus, seu cunctis fratribus suis discipulis: hi sunt Ingila, Aimo, Rabanus, Georgius cum ceteris fratribus, cunctoque clero, devotoque populo pariter aggregato...». Sobre esta cuestión véase R. DE ABADAL y DE VINYALS: *La Batalla del Adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona, 1949, p. 95.

¹¹³ Véase MGH, *Capitularia regum francorum* I, p. 75. «Ut abbas cum suis dormiat monachis secundum regulam sancti Benedicti. Ut cellerarii in monasteriis avari non elegantur, sed tales electi sint quales regula sancti Benedicti docet.»

¹¹⁴ Sobre la obra de Benito de Aniano en la reforma religiosa de Ludovico Pío, véase L. HALPHEN: *Charlemagne et l'empire Carolingien*, París, 1949, pp. 228-233; Fray JUSTO PÉREZ DE URBEL: *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, 1933, I, pp. 527 y ss. La vida de Benito de Aniano y sus obras en MIGNE, *PL*, 103. Sobre las innovaciones tomadas de obras hispánicas por Benito de Aniano, véase SEJOURNÉ: *Op. cit.*, 84, con referencias a Martene, *De Antiquit. Monach. Ritibus*, 1738, 649; y FEROTIN: *Liber Ordinum.*, c. 83.

¹¹⁵ Alcuini *Carmina*, MGH, *Poetae Aevi Carolini*, I, p. 244: XXIV *Ad gentem gothorum*:

«Gens bona Gothorum semper sine fine valeto
Electus domino populus plebs inclyta salve.»

pretensiones uniformadoras. De ahí la importancia de la intervención carolingia en los asuntos de la Iglesia visigoda o mozárabe, que afectaban al reino franco por la vitalidad de las tradiciones religiosas visigodas en la Septimania y en las regiones de la Península Ibérica que habrían de formar la Marca Hispánica ¹¹⁶. De la cuestión del adopcionismo hispánico tratarán los teólogos y los concilios de Carlomagno con tanto interés y energía, como los demostrados en sus diferencias frente al Imperio Bizantino. El tema del adopcionismo es amplísimo, por eso sólo se va a tratar de la cuestión adopcionista en tanto que esté relacionada con otros puntos de vista religiosos heredados por el reino franco de la España visigoda ¹¹⁷.

La polémica adopcionista surgió con motivo de la profesión de Fe escrita por el arzobispo de Toledo Elipando, en contra de un tal Migecio y de su doctrina trinitaria. Migecio sostenía que las Tres Personas de la Trinidad habían encarnado el Padre en David, el Hijo en Jesucristo y el Espíritu Santo en San Pablo. Migecio fue refutado por Elipando en un concilio celebrado en Sevilla en 784, quien con este motivo utilizó para referirse a la encarnación expresiones ambiguas, como *adoptata caro*, propias según parece de la liturgia visigoda. Pronto se estableció una fuerte polémica entre Elipando de Toledo y Félix de Urgel, de una parte, y Beato de Liébana y el obispo Eterio de Osma, por otra. La polémica, a juzgar por los escritos que nos dan testimonio de ella, se desarrolló con una gran acritud y había de trascender más tarde fuera de la Península Ibérica, afectando al reino carolingio, en cuyo territorio estaba situada la antigua diócesis visigoda de Urgel, e incluso a Italia. Del adopcionismo se ocuparon varios concilios carolingios ¹¹⁸. El primero tuvo lugar en 792 en

¹¹⁶ Este punto de vista de estudiar el adopcionismo en el contexto de los intereses políticos de Carlomagno ha sido defendido por ABADAL en su obra citada *La batalla del Adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona, 1949.

¹¹⁷ Ver M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos Españoles*, II, Madrid, 1917, pp. 271 y ss., edición de A. BONILLA y SAN MARTÍN, con un apéndice documental, CXXIV-CL. El enfoque histórico y religioso de Menéndez Pelayo es muy discutible, lo mismo que el de J. F. RIVERA: *Elipando de Toledo: Nueva aportación a los estudios mozárabes*, Toledo, 1940; H. QUILLIET, en *Vacant y Mangenot*, I, 1.ª parte, c. 409; A. DE BRUYNE: «De l'origine de quelques textes liturgiques mozárabes», RB, X, pp. 421 y ss.; R. DE ABADAL, *La batalla del Adopcionismo y la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona, 1949; M. Rfú: «Revisión del problema adopcionista en la diócesis de Urgel», *Anuario de Estudios Medievales*, 1964, pp. 77-96. E. AMMANN: En *Histoire de l'Eglise*, dirigida por Fliche y Martín, tomo VI, *l'Epoque carolingienne*, páginas 139-152.

¹¹⁸ El de Narbona es de fecha incierta entre 778 y 791, pero probablemente se trata de una falsificación. L. Duchesne ha puesto en duda con razón la existencia del concilio de Narbona. Véase *Fastes épiscopaux de l'Ancienne France*, París, 1899, I, pp. 290 y ss.; MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos*, II, p. 296, duda igualmente de su autenticidad. La noticia del Concilio se refiere a Carlomagno como Emperador, *ac domno imperatore per missum suum*.

Ratisbona, Baviera, ciudad en la que se hallaba Carlomagno de regreso de una campaña. No se conservan las actas de este concilio que es conocido por los escritos de los contemporáneos, como Paulino de Aquileia, Alcuino de York y por la biografía de Benito de Aniano escrita por Ardo Smaragdo. Las sesiones fueron presididas por Carlomagno y se encontraron presentes los tres eclesiásticos citados y el propio Félix de Urgel que «fue conducido por esta razón al palacio real, donde residía el rey y estaba congregado el concilio de los obispos, fue escuchado y convicto de error»¹¹⁹. Félix se retractó de su doctrina y anatematizó a todo aquel que dijese «que nuestro Señor Jesucristo, según la carne, era Hijo adoptivo de Dios», luego fue llevado a Roma donde hizo una nueva retractación del adopcionismo, siendo el encargado de poner a Félix a disposición del Papa Adriano, el yerno de Carlomagno Angilberto¹²⁰. En 794 tuvo lugar el concilio más importante de todo el reinado de Carlomagno en la ciudad de Francfort, donde según se ha visto, se condenó por igual al concilio griego de Nicea de 787, que restauró el culto a las imágenes y a las doctrinas de Elipando y Félix sobre la filiación adoptiva del Hijo de Dios. Para entonces Félix había dejado Roma y continuado con sus escritos adopcionistas, y Elipando de Toledo había mandado un escrito a Carlomagno y a los obispos de las Galias, Aquitania y Austrasia en el que atacaba a Beato de Liébana. Elipando y Félix fueron condenados en Francfort y el propio rey de los francos se dirigiría a Elipando exponiendo su profesión de Fe, en tanto que los obispos que se habían reunido hacían lo mismo por medio de una epístola sinódica. Alcuino de York, el escritor más notable del círculo de los eclesiásticos carolingios, iba también a tomar parte activa en la disputa teológica; a él se han atribuido los dos textos citados¹²¹, pero es autor, sobre todo, de numerosos escritos en forma de tratados o cartas dirigidos a los protagonistas de la polémica como Elipando, Félix o Benito de Aniano. La cuestión adopcionista dio lugar también a diversas misiones encargadas a los representantes del rey o *missi dominici*, que actuaban con poderes especiales sobre las autoridades locales y regionales. Una de estas misiones fue encomendada en 798 a los obispos Teodulfo de Orleáns y Leidrado de Lyon en la región de Septimania, misión que ha sido relatada por Teodulfo en un poema en el que alude a su

¹¹⁹ ABADAL: *Op. cit.*, pp. 82-83. La cita procede de los *Anales Reales* para el año correspondiente.

¹²⁰ *Annales Regni Francorum*, MGH, *Separatim editi*, Hannover, 1895, reimpresión, 1950, p. 90, DCCXCII, «Natalem Domini et pascha in Reganesburg. Heresis Felicianiana primo ibi condemnata est; quem Angilbertus ad praesentiam Adriani apostolici adduxit, et confessione facta suam heresim iterum abdicavit.» En ABADAL: *Op. cit.*, pp. 82 y ss., se puede encontrar la confrontación entre los diversos textos.

¹²¹ L. WALLACH: *Alcuin and Charlemagne*, Ithaca, 1968, pp. 147 y ss.

origen godo o hispano¹²². Coincidiendo con este viaje de los dos *missi*, se reunió en Narbona una asamblea donde, sin duda, se trató del adopcionismo de Félix y Elipando¹²³.

El adopcionismo hispánico debía de ser condenado todavía en un concilio romano celebrado en octubre de 798, que es conocido por los fragmentos de un manuscrito del siglo x y, por otro, sínodo de Aquisgrán de 799 en el que se produciría la abjuración definitiva de Félix, su renuncia o deposición del episcopado de Urgel y la subordinación de los obispados francos de la antigua provincia eclesiástica tarraconesa a la metrópoli de Narbona en la Septimania¹²⁴. En el norte de Italia iba a tener lugar también en 796 un nuevo concilio contra los adopcionistas en la ciudad de Cividale inspirado por Paulino de Aquileia que había estado presente en Francfort y sería otro de los consejeros eclesiásticos de Carlomagno. Paulino había sido el autor de otro tratado que se ha conservado entre sus obras con el título de *Libelus sacrosylabus contra Elipandum concilii Francfordiensis anno 794 decreto missus ad provincias Hispanae*¹²⁵. Desde el punto de vista doctrinal, el *Libelus sacrosylabus* es uno de los documentos más útiles para aclarar el problema adopcionista. Está dividido en catorce capítulos y los ocho primeros están dedicados al adopcionismo, insistiéndose continuamente en la diferencia entre *sumpsit et adoptavit carnem*¹²⁶. Los capítulos IX, X y XI están dedicados a las doctrinas profesadas por Julián y Elipando de Toledo sobre las tres sustancias de Cristo, doctrina que es calificada despectivamente como disputa sofisticada e innecesaria¹²⁷.

El hecho de que se combatan dentro de un mismo tratado teológico las dos teorías, la de las tres sustancias de Cristo y la que confunde la asunción con la adopción de la carne, apunta hacia el origen doctrinal de toda la disputa adopcionista. El enfoque del problema adopcionista ha cambiado mucho desde la época en que Menéndez

¹²² El poema publicado en *MGH, Poetae latini aevi carolini*, I, pp. 497-498, tiene el título de *Paerenensis ad iudices*, y los versos aludidos dicen: «Mox sedes, Narbona, tuas urbemque decoram tangibus, ocuit mihi quo laeta cohors reliquae getici populi, simul hespera turba me consanguineo fit dure lacta sibi.»

¹²³ Hay una alusión a esta asamblea en el poema citado de Teodulfo, y sin duda este hecho debió de servir para inspirar el falso concilio de Narbona del que se ha hablado anteriormente. Véase *supra* nota 118.

¹²⁴ Estas cuestiones se encuentran completamente aclaradas en ABADAL: *Op. cit.*, pp. 136 y ss. y 144 y ss.

¹²⁵ Este documento está publicado en MIGNE, *PL*, 99, con las obras de Paulino de Aquileia.

¹²⁶ Cfr. cap. III, c. 155: «Haec igitur dicentes, aut in utero Virginis eum suspicantur, quod dici nefas est, quia de beata Virgine incunacribiliter sumpsit non adoptavit carnem.»

¹²⁷ Cap. IX, c. 160: «...Ex tribus substantiis unam mediatoris personam, Verbi, carnis, et animae, cum in causa fidei non videantur necessarium sofisticata disputatione saecularium litterarum syllogistica sparge manu.»

Pelayo publicó la primera edición de la *Historia de los Heterodoxos Españoles* en 1880, hasta el momento actual. Menéndez Pelayo creía, efectivamente, que Elipando y Félix eran dos heterodoxos y que sus puntos de vista teológicos estaban influidos por las doctrinas islámicas. Además se pensaba que eran apócrifas las citas que hacía Elipando de los padres y escritos visigodos en defensa de su doctrina, afirmación sugerida por primera vez por Alcuino de York. La publicación en 1904 del *Liber Ordinum* de la iglesia mozárabe por Férotin iba a cambiar completamente la orientación de la discusión. Nueve años después de la aparición del *Liber Ordinum*, en 1913, De Bruyne iba a realizar un estudio sobre los autores de algunos textos litúrgicos mozárabes a través de las cartas de los obispos adopcionistas hispánicos y probar definitivamente que el rito mozárabe representado en el *Liber Ordinum* era de una gran antigüedad. Puso de relieve que no se podía pensar que los manuscritos conocidos de la liturgia mozárabe podían derivar todos de ejemplares corrompidos por Elipando y que, en cambio, había en ellos correcciones destinadas a alejar toda sospecha de adopcionismo¹²⁸. La conclusión era que Elipando citaba correctamente cuando atribuía a textos auténticos anteriores, diferentes pasajes litúrgicos. Elipando dice claramente: «Así dijeron nuestros predecesores obispos de la sede de Toledo, Eugenio, Ildefonso y Julián en sus tratados dogmáticos»¹²⁹. Señaló también De Bruyne que las citas de Elipando planteaban un doble problema, el de su corrección o falsificación y el de la ortodoxia o heterodoxia de la liturgia mozárabe. Mientras las citas no se habían encontrado en los manuscritos, no se dudaba en darles un sentido herético, considerando que estaban falseadas por Elipando, pero apenas se hubieron encontrado en los textos antiguos, había que convertirlos en ortodoxos. Respecto a la antigüedad de la liturgia mozárabe, era preciso tener en cuenta que los tres obispos nombrados por Elipando eran de la segunda mitad del siglo VII, por lo que gran parte de la liturgia visigoda debía de ser su obra y proceder de esta misma época¹³⁰.

¹²⁸ DE BRUYNE: *Op. cit.*, p. 429, llama la atención sobre la comparación de un texto tomado de una cita de Elipando y otro del Sacramentario mozárabe. Elipando: «Qui per adoptavi hominis passionem, dum suo non indulgit corpori nostro demum id est iterum non pepercit.» Sacramentario: «Qui per adoptionem nativitatis sue dum suo non indulgit corpori, nostro demum non pepercit.» Añadía a continuación que era preferible la variante *per adoptivi hominis passionem* porque era la única que daba un sentido satisfactorio a la frase.

¹²⁹ Carta de Elipando reproducida parcialmente en las contestaciones de sus adversarios. El texto en *MGH, Concilia*, II, p. 145: «Sequitur in eodem libello vestro: Item praecessores nostri Eugenius, Ildefonsus, Iulianus, Toletane, Sedis antistites, in suis dogmatibus ita dixerunt.» Cfr. DE BRUYNE: *Op. cit.*, p. 423.

¹³⁰ DE BRUYNE: *Op. cit.* Sobre la integridad y ortodoxia de las misas mozárabes, p. 428; sobre la antigüedad, p. 495.

No es posible, por consiguiente, el aceptar la heterodoxia de los adopcionistas españoles y de la liturgia de la iglesia visigótica o mozárabe, que tan duros juicios merecieron a los obispos del reino franco en la época de Carlomagno, quienes incluso sugerirían que la litúrgica herética había llevado sobre el reino visigodo el castigo de la invasión musulmana¹³¹. El origen doctrinal del adopcionismo hispánico no es otro, como ha señalado Quilliet, que la unión de la filiación a la naturaleza de Cristo y no a la persona¹³². Este interés por las naturalezas de Cristo sería igualmente el origen último, desde el punto de vista doctrinal, de la teoría de las tres sustancias en Cristo y habría que buscarlo, en primer lugar, en el apego de los padres visigodos al concilio de Calcedonia, donde tanto se insistió en la existencia de las dos naturalezas de Cristo. En su crónica, Isidoro de Sevilla cuenta que Justiniano había abrazado la herejía de los acéfalos y forzado a los obispos, en contra de lo establecido en Calcedonia, a condenar los tres capítulos. En *De Viris illustribus* repite que el emperador Justiniano publicó ciertos libros sobre la encarnación del Señor, los extendió en las diversas provincias con un celo perverso, compuso un decreto contra el concilio de Iliria (Sárdica) y contra los africanos defensores del concilio de Calcedonia, condenando los tres capítulos, es decir, la persona y los escritos de Teodoro de Mopsuestia, los escritos de Teodoreto de Ciro y una carta de Ibas de Edesa. Además de esta defensa de los tres capítulos, hay que señalar que Isidoro tenía en gran consideración a Orígenes, que figuraba entre los Padres de la Iglesia, cuyas efigies decoraban su biblioteca, personaje cuya memoria había sido también condenada en el concilio de Constantinopla celebrado bajo Justiniano. Igualmente, en el año 619 se reunió en Sevilla un sínodo presidido por el metropolitano de la Bética, Isidoro, con asistencia de los obispos de otras ciudades. En el canon XII de este concilio se trata de un obispo sirio que practicaba la herejía de los acéfalos y que, según el acta conciliar, negaba la existencia de las dos naturalezas en Cristo y afirmaba que la Deidad podía padecer¹³³. A esta insistencia sobre el tema de las dos naturalezas habría que añadir la aplicación del método teológico agustiniano señalado por Madoz¹³⁴, que después de afirmar la unidad de la

¹³¹ MGH, *Concilia*, II, p. 145: «...et cetera quae ex parentem vestrorum dictis posuistis, ut manifestum sit omnibus, quales habeatis parentes et ut nostrum sit omnibus unde vos traditi sitis in manus infidelium.»

¹³² H. QUILLIET: En *Vacant et Mangenot*, *op. cit.*, I, 1.ª parte, c. 409.

¹³³ Cfr. J. FONTAINE: *Isidore de Seville et la Culture classique dans l'Espagne Visigothique*, París, 1959, II, 868; Cfr. también P. GOUBERT: «Byzance et l'Espagne visigothique, 554-711», *Etudes Byzantines*, II, 1944, pp. 1 y ss. El canon XII del concilio de Sevilla de 619 en VIVES: *Op. cit.*, pp. 171 y ss., al que sigue en el canon XIII una digresión sobre las dos naturalezas y la unidad de una persona en Cristo.

¹³⁴ J. MADDOZ: *La Teología de la Trinidad...*, p. 467.

Trinidad, se centraba en el estudio individualizado de las tres personas. De la aplicación de este método a los problemas trinitarios nacería la doctrina de la doble procesión del Espíritu Santo y de su aplicación a los problemas cristológicos individualizando las dos naturalezas de Cristo, surgieron las doctrinas de las tres sustancias y la confusión entre adopción y asunción de la carne.

La doctrina de las tres sustancias en Cristo que, como se ha señalado arriba, se debió al obispo Julián de Toledo, seguía siendo conocida en los medios mozárabes que continuaban la tradición religiosa visigoda, y con toda probabilidad y por las mismas razones, en las regiones del reino visigodo que se habían incorporado a los dominios de la monarquía franca. El cronista mozárabe de 754 que hacia esa fecha escribió una crónica que comienza con el reinado de Heraclio, donde da también noticia de los reyes visigodos desde esa época, se hace eco de la importancia de la polémica de Julián de Toledo con los papas de Roma por la cuestión de las tres sustancias: «En su tiempo, el virtuosísimo Julián, obispo metropolitano de la ciudad regia, había ya enviado a Roma el libro *Las Tres Sustancias en Cristo* que había escrito dos años antes, y el Papa de Roma, leyéndolo sin atención, había indicado que debía ser rechazado por aquello de que "la voluntad engendra la voluntad". Para gloria del mencionado príncipe, el obispo Julián acreditando ante este concilio con testimonio verídicos de los antepasados que eran ciertas las ideas contenidas en el libro enviado a Roma, escribe su *Apologético* y lo manda de nuevo, con unos versos panegíricos en alabanza del emperador,... Roma lo recibió con respeto y devotamente; advirtió a todos que debía ser leído y fue dado a conocer al nobilísimo emperador repitiéndose la aclamación: "Tu gloria, Señor, hasta los confines de la tierra." El papa con toda consideración y agradecimiento envió a Julián por medio de los mismos legados, un rescripto en el que manifestaba que todo cuanto había escrito era exacto y dentro de la Fe»¹³⁵.

¹³⁵ «Eius in tempore librum de tribus substantiis, quem dudum Rome sanctissimus Iulianus urbis regie metropolitano episcopus miserat et minus tractando papa Romanus arcendum indixerat, ob eo quod "uoluntas genuit uoluntatem" ante biennio tandem scripserat, ueridicis testimoniis in hunc concilium ad exaggerationem prefati principis Iulianus episcopus per oracula maiorum ea que Roma transmiserat vera esse confirmans, apologeticum facit et Rome per suos legatos ecclesiasticos uiros presbiterem, diaconem et subdiaconem, eruditissimos in omnia Dei seruos et per omnia de diuinis scripturis inbutos, iterum cum uersus adclamatorios, secundum quod et olim transmiserat, de laude imperatoris mittit. Quod Roma digne et pie recipit et cunctis legendum indicit atque summo imperatori satis adclamando: "Laus tua, Deus, in fines terre" cognitum facit. Qui et rescriptum domno Iuliano per supra fatos legatos satis cum gratiarum hactione honorifice remittit et omnia quecumque scripsit iusta et pia esse depromit.» Texto y traducción tomados de la edición de J. E. LÓPEZ PEREIRA: *Crónica Mozárabe de 754*, Edición crítica y traducción, Zaragoza, 1980, pp. 60 y ss.

Julián de Toledo fue un escritor conocido en su tiempo y algunas de sus obras, como el *Ars grammatica*, llegó a ser muy pronto apreciada fuera de las fronteras del reino visigodo, así, por ejemplo, el anglosajón Aldelmo de Malmesbury utilizó ampliamente esta obra al parecer poco tiempo después de su composición¹³⁶. Los escritos teológicos de Julián debieron también de ser conocidos pronto, su *Liber Apologeticus* sobre las tres sustancias es el segundo tratado que envió a Roma y debió de escribirse hacia el año 686, se conserva parcialmente en las actas del XV concilio de Toledo y en él se explica la doctrina de Julián y las expresiones que utilizaba en su primer escrito sobre la misma cuestión. El hecho de que la doctrina de las tres sustancias apareciera unida a las actas de los últimos concilios toledanos, daría lugar a la difusión del pensamiento teológico de Julián de Toledo dentro y fuera de las fronteras de lo que había sido el reino visigodo. Un pasaje de los *Libri Carolini* permite suponer que sus autores estaban familiarizados de alguna forma con las especulaciones de Julián, cuando se afirma que en la persona de Cristo había dos sustancias perfectas e íntegras y que la humanidad, una de las sustancias, contiene el alma y el cuerpo. En este pasaje se hacen equivalentes naturaleza y sustancia, aunque se insista que en Cristo hay dos sustancias y no tres¹³⁷. La utilización equívoca del concepto y término *Substantia* es frecuente en los *Libri Carolini*, porque en otro pasaje no equivale a naturaleza o naturalezas de Cristo, sino a la esencia y atributos de la Divinidad que es común e igual para el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo¹³⁸.

¹³⁶ M. RHODES JAMES: En *The Cambridge Medieval History*, III, Cambridge, 1968, pp. 493 y ss. La obra de Julián transmite otras de antiguos gramáticos como Victorio y Audax, de ahí su utilidad. Aldelmo utilizó también escritos de Eugenio de Toledo.

¹³⁷ *Libri Carolini*, III, 1, p. 107: «Sic autem confitemur in Christo unam Filii esse personam, ut dicamus duas perfectas atque integras esse substantias, id est deitatis et humanitatis, quae ex anima continentur ex corpore.»

¹³⁸ *Libri Carolini*, III, 1, p. 106: «...Credimus et in Spiritu Sanctum, Deum verum ex Patre procedentem, aequalem per omnia Patri et Filio voluntate, potestate, aeternitate, substantia.» Todavía en un tercer pasaje de la misma obra se condena a los que aseguran que las almas son sustancias divinas, aunque se reconozca que hayan sido dadas y hechas por Dios, parece deducirse también de este pasaje que la sustancia divina equivale a la esencia y no a la naturaleza. *Libri Carolini*, III, 1, p. 107. «Animas a Deo dari credimus, quas ab ipso factas dicimus, anathematizantes eos, qui animas, quasi partem Dei, divinae dicunt esse substantiae.» Este párrafo está inspirado en uno semejante procedente del quinto capítulo contra los priscilianistas y maniqueos, del concilio I de Braga de 561. Cfr. VIVES: *Op. cit.*, p. 68: «Si quis animas humanas vel angelos ex Dei substantia extitisse, sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.» Otros pasajes de la literatura teológica latina de los siglos IV y V ponen de relieve las equivalencias verbales entre naturaleza y sustancia y entre sustancia y esencia. Así SAN AGUSTÍN: En *Contra Maximum*, II, 28: «Haec Trinitas unus est Deus: Sed nos hoc etiam, quod vos non dicitis dicimus: propter unam eandemque naturam atque substantiam.» Citado por F. CAVALLERA: *Op. cit.*, p. 386; VÍCTOR VITENSIS: «De Persecutione vandalyca, Proffessio Fidei catholicorum epis-

Hubo, por consiguiente, en este ambiente poca claridad en el empleo de términos y conceptos teológicos, a lo que se unió el apasionamiento de la polémica, razones por las que era fácil hacer recaer acusaciones de errores heréticos sobre los adversarios. La insistencia en la diferenciación de las dos naturalezas, y la equivalencia entre naturaleza y sustancia de una parte y entre sustancia y esencia de otra, darían lugar a que muy pronto los adopcionistas de la época carolingia fueran sospechosos de nestorianismo. En 785 el papa Adriano I hacía ya esta acusación contra Elipando y Ascarico, comparándoles con Nestorio¹³⁹ y cuando en 799 Félix de Urgel se retractó públicamente en Aquisgrán, hizo una profesión de Fe en la que, de manera expresa, rechazó la doctrina de Nestorio, después de haberla expuesto, y refutado luego con textos de Cirilo, Atanasio y el papa León I¹⁴⁰. En contrapartida, Félix de Urgel tacharía de monofisismo a sus adversarios, es decir, de confundir las dos naturalezas de Cristo en una sola, según sabemos por la obra de Alcuino dirigida a Félix, donde escribe: «Lo que decís que Beato y su discípulo Eterio os han combatido, les alabamos por ello. No obstante, y como también decís, confunden las dos naturalezas de Cristo, por esto les reprendemos»¹⁴¹. Se ha pensado con muy poco fundamento que estas inclinaciones nestorianas de los adopcionistas del siglo VIII se debían a la influencia ejercida por los musulmanes en los medios mozárabes sometidos al Islam en las regiones que pertenecieron al reino visigodo. Pero es un hecho conocido, que el concilio de Calcedonia de 451 fue considerado por algunos nestorianos como una rehabilitación de las condenas que habían sufrido en Efeso veinte años antes. La identificación con el concilio de Calcedonia de la Iglesia africana y visigoda no se puede poner en duda, de ahí el interés que demostró parte de la cristiandad latina en la época de Justiniano, por el conocimiento de algunos tratados nestorianos. El ejemplo más notable de este interés nos lo da el hecho de que se tradujera al latín un pequeño libro de religión cristiana de origen nestoriano, a petición del obispo africano Primasio de Hadrumeto. Este libro se conocía ya en Constantinopla desde 527, en que Pablo el Persa, teólo-

coporum Hunerico Regi oblata: ...et de Patre et Filio procedentem spiritum Sanctum, unius credimus esse substantiae vel essentiae», en MIGNE, *PL*, 58, c. 219.

¹³⁹ MIGNE, *PL*, 98, *Epistolae Adriani Papae*, ep. 83, c. 376: «...Filius Dei Adoptivum confiteri non embescunt, quod nullus e qualibet haeresi ante talem blasphemiam ausus est oblatrare, nisi perfidus ille Nestorius, qui purum hominem Dei confessus est Filius.»

¹⁴⁰ ABADAL: *Op. cit.*, pp. 152 y ss.

¹⁴¹ El texto de ALCUINO, en MIGNE, *PL*, 101, c. 128 y ss., citado en ABADAL: *Op. cit.*, p. 154, n. 2. Véase también sobre estas cuestiones y las que se van a tratar a continuación J. SOLANO: «El Concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VIII en España» en GRILLMEIER-BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 1951, t. II, pp. 841-871.

go de la escuela de Nísibe y de tendencias nestorianas, participó en una discusión pública a instancia de Justino y Justiniano. De la versión original en arameo se hizo una traducción griega, y de ésta la latina, hacia 551, realizada por el cuestor Junilo Africano por sugerencia de Primasio. Como ha indicado el gran historiador de la Iglesia, Duchesne: «por este camino el manual nestoriano de la escuela de Nísibe encontró la vía de su difusión en Occidente»¹⁴².

En estas circunstancias históricas, Carlomagno, rey de los francos primero y luego emperador de Occidente, buscó a través de su política religiosa, al mismo tiempo la unidad y la diversidad. La unidad le era necesaria en toda la cristiandad occidental, tanto en los territorios incorporados a su reino, como en aquellos otros que podían depender de su influencia y por eso el concilio de Francfort es calificado por los cronistas francos como un concilio universal. La universalidad de la Iglesia, unida alrededor del monarca franco, prefiguraba ya la restauración del Imperio Romano occidental realizada seis años después. Por esta razón, en un momento en que trataba de unificarse de acuerdo con Roma, la liturgia, el derecho canónico y la vida monástica, no era posible admitir entre las cristiandades latinas una Iglesia de características tan acusadas como la visigoda. En 633, durante la celebración del IV concilio de Toledo, la Iglesia del reino visigodo había buscado también la unificación litúrgica en todos los territorios de este reino en Hispania y Galia: «No sea diferente en adelante la costumbre eclesiástica entre los que estemos dentro de una misma Fe y de un mismo reino»¹⁴³. La unidad religiosa y

¹⁴² L. DUCHESNE: *L'Eglise au VIème siècle*, París, 1925, pp. 314 y ss. Se podrían añadir otros ejemplos de obras de tendencia nestoriana que se divulgaron en la cristiandad latina, especialmente en la africana a la que tan estrechamente estaba unida la del reino visigodo. El conocimiento de Nestorio del «Latrocinio de Efeso» del 449 y quizá del concilio de Calcedonia de 451, está atestiguado por el «Libro de Heraclides», conocido en su versión aramea. Allí manifiesta también su acuerdo con la «Epístola Dogmática», de León I. Nestorio murió en 451 el mismo año del concilio de Calcedonia. Sobre esta cuestión, véase J. B. BURY: *History of the Later Roman Empire*, 1958, I, p. 354, n. 5 y p. 352, n. 3; sobre la oposición de la Iglesia Africana a la política religiosa de Justiniano y su identificación con el concilio de Calcedonia, véase Ch. DIEHL: *L'Afrique Bizantine*, I, pp. 429 y ss., y J. B. BURY: *Op. cit.*, II, pp. 383 y ss.; para la relación entre el concilio de Calcedonia y la Iglesia visigoda, véase J. MADDOZ: «El concilio de Calcedonia en San Isidoro de Sevilla», *Revista Española de Teología*, XII, 1952, pp. 189-204, y bibliografía citada arriba en nota 133. Sin embargo, Rivera ha defendido recientemente todavía que las afinidades nestorianas de los adopcionistas mozárabes del siglo VIII se debían a sus relaciones con el mundo islámico, y su origen era posterior a la desaparición del reino visigodo en el 711. Véase J. F. RIVERA: *Historia de la Iglesia en España*, II, 1.º, Madrid, en BAC, 1982, pp. 38 y ss. El Libro de Heraclides atribuido a Nestorio plantea problemas en la versión que conocemos, véase H. CHADWICK: «Nestorius' Book of Heraclides. A review of Luise Abramowski», en *History and Thought of the Early Church*, Londres, 1982.

¹⁴³ TEJADA y RAMIRO: *Op. cit.*, II, p. 264.

política eran difícilmente separables y por eso los jefes de la Iglesia mozárabe fueron condenados en los sínodos francos y romanos. Pero dentro del mismo marco ideológico de carácter religioso, Carlomagno deseó la diferenciaci3n general del mundo cristiano y latino respecto del griego, dependiente de los emperadores de Constantinopla. La existencia de un nuevo s3mbolo plenamente occidental y reconocido por la mayor parte de las cristiandades latinas, iba a ser un instrumento que le ayudaría a lograr esta diferenciaci3n. Así, pues, no se puede dudar de que Carlomagno trataba de realizar un programa político que se identificaba con sus concepciones religiosas. El reino franco que con anterioridad no habia estado conforme con los iconoclastas de Oriente, cambi3 de opini3n en el momento en que Constantinopla restaur3 el culto a las imágenes, y si la introducci3n del *Filioque* era tolerada pero no defendida por Roma, en cambio los Papas eran decididos partidarios de la orientaci3n no iconoclasta del II concilio de Nicea. La diferenciaci3n religiosa con Oriente era, por consiguiente, consecuencia directa de la voluntad de Carlomagno, que daba con ello un paso definitivo hacia otra diferenciaci3n de mayor alcance político, la restauraci3n del Imperio de Occidente en su propia persona.

A lo largo de esta exposici3n se han ido relacionando los diversos elementos procedentes de la cultura religiosa del reino visigodo que se difundieron en diversos pa3ses de la cristiandad occidental y jugaron un papel hist3rico en la 3poca carolingia. Se ha partido de los «s3ntomas espa3oles», es decir, de las fórmulas utilizadas por primera vez en la liturgia visig3tica e incorporadas luego por diversos caminos a los libros de oficios religiosos, en la mayor parte de la cristiandad latina y en especial en el reino franco. Se ha visto c3mo los caminos de la incorporaci3n de estos «s3ntomas» fueron muy diversos, en ocasiones la circulaci3n de libros y manuscritos daba un largo rodeo, como en el caso de la recepci3n de escritos procedentes del reino visigodo en las iglesias irlandesa y anglosajona, que luego serían las encargadas de difundirlos en el Continente¹⁴⁴, en el reino franco e incluso en el norte de Italia. Se ha visto tambi3n c3mo no se puede aislar la aparici3n de las fórmulas de la liturgia hispánica de

¹⁴⁴ Se puede citar, por ejemplo, como una influencia visigoda en la iglesia anglosajona, que en el concilio de Hertford de 672 se decret3 «de acuerdo con el primitivo derecho can3nico, que un s3nodo se celebraría cada a3o». El precepto se inspira en el canon tercero del IV Concilio de Toledo de 633 y se introdujo por influencia anglosajona en un concilio celebrado en Austrasia, en lugar desconocido, al a3o siguiente de la muerte de Carlos Martel. Este Concilio es conocido habitualmente como *Concilium Germanicum*, y el modo de fechar por el a3o de la encarnaci3n se usa por primera vez en un reino franco y denota la influencia anglosajona. Sobre estas cuestiones véase W. LEVISON: *England and the Continent in the Eight Century*, Oxford, 1946, pp. 83 y ss., y S. J. CRAWFORD: *Anglo-Saxon Influences in Western Christendom*, Oxford, 1933.

otras influencias visigodas y que es preciso entender estos «síntomas españoles» en un sentido más amplio. La organización de las liturgias en las diversas iglesias, e incluso su temática, dependían en muchas ocasiones de las disposiciones conciliares que regulaban toda la vida religiosa. De aquí que no se pueda separar la liturgia y su difusión del conocimiento de las diferentes series conciliares. Numerosos ejemplos demuestran que tanto las disposiciones canónicas visigodas como los servicios litúrgicos correspondientes, relacionados con estas disposiciones, serían conocidos y tenidos en cuenta por los eclesiásticos del reino franco en el siglo VIII. El más importante de los «síntomas españoles» aceptado por la monarquía franca fue el de la unción regia cuyo fundamento se encuentra en la sacralización de la realeza y del poder político. La unción era un acto ritual relacionado por una parte con la liturgia y por otra con la teoría político-religiosa del origen divino del poder. No se conoce el ritual empleado en la liturgia visigoda para realizar la unción de sus reyes, aunque diversos textos aludan al carácter sagrado del monarca, pero la existencia de la unción regia en la España visigoda a finales del siglo VII es absolutamente segura. Las primeras unciones de los reyes francos proceden de los años 751 y 754, y seguramente es del siglo VIII el ritual de unción más antiguo de la liturgia galicana franca, en que el rey como el obispo aparece ungido sobre las manos. Este documento litúrgico registra testimonios abundantes de fórmulas visigodas que fueron, sin duda, conocidas por sus autores. Igualmente en el caso de las aclamaciones al monarca cuya misión es considerada tanto terrenal como espiritual, existe un precedente en el III concilio de Toledo en el que el rey Recaredo fue alabado y glorificado junto con Cristo. Estos *Laudes Regiae* de los reyes y emperadores francos son bien conocidos, de entre ellos podrían recordarse las aclamaciones que recibió Carlomagno por parte de los eclesiásticos asistentes al concilio de Francfort¹⁴⁵.

La política religiosa de Carlomagno debe de comprenderse dentro de este contexto, pero el rey de los francos no se conformó con ser considerado como una persona elegida de Dios, sino que intentó llevar a cabo un programa religioso que debía de preparar su camino hacia el Imperio. Las prácticas litúrgicas y las doctrinas teológicas cuyos antecedentes se pueden encontrar en la Iglesia Visigoda desempeñaron un gran papel en este programa de Carlomagno, eran ya conocidas con anterioridad, pero su presencia en el reino franco se

¹⁴⁵ Las letanías o plegarias ofrecidas por los obispos a Carlomagno en KANTOROVICZ: *Op. cit.*, p. 70:

«*Sit dominus et pater,
sit rex et sacerdos,
sit omnium Christianorum moderantissimus gubernator...*»

vería reforzada, según se ha visto, por la asimilación de la antigua Galia gótica y la intervención de los reyes francos al sur de los Pirineos. Además los consejeros religiosos de los monarcas carolíngeos que tenían un origen hispano o goda de la Septimania, fueron muy numerosos. Los más célebres entre ellos serían, sin duda, Teodulfo de Orléans y Benito de Aniano, pero podrían añadirse otros como Agobardo de Lyon, Smaragdo de Saint Mihiel y algunos obispos y abades menos conocidos. La doctrina de la doble procedencia del Espíritu Santo formó parte de los tratados dogmáticos carolíngeos y muy pronto tuvo su papel en la liturgia, al ser introducido el *Filioque* en el credo de la misa de la Capilla Palatina de Aquisgrán. Con el tiempo este nuevo símbolo de origen visigodo iba a llegar a ser el propio de la Iglesia Romana, estableciendo diferencias definitivas entre la cristiandad latina y la griega, en cambio otras novedades o «síntomas españoles» serían condenados o rechazados por los carolíngeos. Estos serían los casos ocurridos con la doctrina que se refería a la adopción de la carne por Cristo, como sinónimo de asunción, y con la teoría de las tres sustancias de Cristo, considerada la especulación teológica más original surgida de la cultura y el reino visigodos, y que iba a ser calificada despectivamente de inútil y superflua.

ABILIO BARBERO DE AGUILERA
(*Universidad de Madrid*)