

EL PAPADO Y LOS REINOS HISPÁNICOS EN LA EDAD MEDIA

Jorge Díaz Ibáñez, María José Cañizares Gómez y Mário Farelo (Coords.)



Monografías de la Sociedad
Española de Estudios Medievales

23

Jorge Díaz Ibáñez
María José Cañizares Gómez
Mário Farelo
(coords.)

*EL PAPADO Y LOS REINOS HISPÁNICOS
EN LA EDAD MEDIA*

MURCIA

2025



Sociedad
Española de
Estudios
Medievales



Título: *El papado y los reinos hispánicos en la Edad Media*

Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales, 23

Coordinadores:

Jorge Díaz Ibáñez, María José Cañizares Gómez, Mário Farelo

Reservados todos los derechos. De acuerdo con la legislación vigente, y bajo las sanciones en ella previstas, queda totalmente prohibida la reproducción y/o transmisión parcial o total de este libro, por procedimientos mecánicos o electrónicos, incluyendo fotocopia, grabación magnética, óptica o cualesquiera otros procedimientos que la técnica permita o pueda permitir en el futuro, sin la expresa autorización por escrito de los propietarios del copyright.

El estudio que compone esta monografía ha sido evaluado y seleccionado por expertos a través del sistema de pares ciegos.

© De los textos: los autores

© De la edición: Sociedad Española de Estudios Medievales



Sociedad
Española de
Estudios
Medievales



Este libro ha contado con la financiación del Proyecto I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación *Pacto, negociación y conflicto en la cultura política castellana (1230-1516)*, PACNECON (PID2020-113794GB-I00).

Este libro forma parte de los trabajos del Grupo de Investigación de la Universidad Complutense de Madrid nº 930369 *Sociedad, Poder y Cultura en la Corona de Castilla, siglos XIII al XVI*.



Imagen de portada: El papa Honorio III. Giotto. *Escenas de la vida de San Francisco. Honorio III escuchando la predicación de San Francisco*. Pintura al fresco en la basílica superior de San Francisco, Asís.

ISBN: 978-84-09-79512-3

Depósito Legal: MU 2127-2025

Diseño e impresión: Compobell, S.L. Murcia

Impreso en España

ÍNDICE

Introducción

Jorge Díaz Ibáñez, María José Cañizares Gómez, Mário Farelo (coords.)	11
---	----

LA IGLESIA HISPANO-VISIGODA Y EL PAPADO

La iglesia hispano-visigoda frente al papado: entre la comunión y el desencuentro

Pablo C. Díaz Martínez	17
------------------------------	----

DE LA ÉPOCA DE LA REFORMA GREGORIANA A LOS UMBRALES DEL PAPADO DE AVIÑÓN

Un arzobispado medieval en marcha. Viajes, legaciones y relaciones entre Braga y Roma (siglos XI-XII)

Francesco Renzi	45
-----------------------	----

La Divisio Wambae: un falso al servicio de la Reforma Gregoriana (ss. XI-XII)

Iván García Izquierdo	73
-----------------------------	----

León, Cluny y el papado bajo el reinado de Urraca I: una primera aproximación a la figura de la reina como agente diplomático

Sonia Campos Cuadrado	95
-----------------------------	----

Continuidades y novedades en la intervención del papado en los reinos hispánicos con la Reforma Gregoriana

Fernando Rodamilans Ramos	111
---------------------------------	-----

El recurso a la autoridad papal en las relaciones entre las diócesis de Urgell y Roda-Barbastro (siglos XI y XII)

Pablo Acal Maravert	135
---------------------------	-----

Papas, reyes, reinos y encargos. Las comisiones pontificias a la iglesia gallega hasta el tiempo de los primeros Trastámara: una lectura en la construcción de los espacios políticos peninsulares

Xosé M. Sánchez Sánchez	155
-------------------------------	-----

<i>Alfonso X emperador: dos cartas inéditas desde la curia pontificia</i> Óscar Villarroel González	177
--	-----

<i>La excomunión del rey Pedro el Grande y su acusación como Debitorem et Violatorem Publicum durante la guerra de las Vísperas Sicilianas</i> Guifré Colomer Pérez	205
--	-----

EDICIÓN DE FUENTES Y DIPLOMÁTICA PONTIFICIA

<i>Las nuevas ediciones de la historia pontificia. Posibilidades de interpretación e investigación</i> Klaus Herbers.....	227
--	-----

<i>Las supplicationes Romano Pontifici. Posibilidades de estudio</i> Santiago Domínguez Sánchez.....	255
---	-----

<i>Un cartulario para los diplomas pontificios: el bulario de San Millán de la Cogolla (siglo XIII)</i> Leticia Agúndez San Miguel	271
---	-----

<i>Unas litterae gratiosae del concilio de Basilea conservadas en el Archivo de la Catedral de León. Estudio diplomático</i> Javier Domingo Pérez	287
--	-----

PAPADO, GUERRA Y FISCALIDAD

<i>Pontificado y guerra contra el islam en la península ibérica (siglos XI-XIII)</i> Carlos de Ayala Martínez.....	307
---	-----

<i>Los estudios sobre fiscalidad pontificia en la Corona de Aragón en el siglo XXI: sólidos cimientos para nuevos enfoques</i> Esther Tello Hernández.....	333
---	-----

EL PAPADO DE AVIÑÓN, EL Cisma y el Conciliarismo

<i>Monarquías hispanas y Pontificado en tiempos de asedio a la autoridad pontificia</i> Vicente Ángel Álvarez Palenzuela.....	357
--	-----

<i>Entre dos capelos y una corona. El conflictivo cardenalato de Jaume de Prades en tiempos del Cisma de Occidente</i> Eduard Juncosa Bonet	403
<i>La embajada aragonesa al concilio de Constanza (1416-1418): entre peticiones y reivindicaciones históricas</i> María José Cañizares Gómez	427
<i>Presentación de recursos a la sede apostólica por parte de los vasallos del arzobispo y del cabildo de Toledo</i> Jorge Fernández Toribio	455
<i>Entre Pisa, Roma y Constanza. El cardenal Pedro Fernández de Frías y el final del Cisma de Occidente</i> Jorge Díaz Ibáñez	473
<i>Il papa, il re, il principe e l'infante: la guerra civile portoghese alla luce delle fonti vaticane</i> Giulia Rossi Vairo	507
<i>Les Portugais ont-ils connu un enracinement dans la Curie pontificale durant la Papauté d'Avignon et le Grand Schisme?</i> Mário Farelo	529
<i>In personam sui familiaris: Studying the familia of cardinal Antão Martins de Chaves using the Registers of Supplications (1439-1447)</i> André Moutinho Rodrigues	557
 HACIA UNA NUEVA FORMA DE SOBERANÍA PONTIFICIA A FINES DE LA EDAD MEDIA Y EN LOS UMBRALES DE LA MODERNIDAD	
<i>La actuación del papado en las reformas de los monasterios y conventos de Castilla en la Baja Edad Media: intervenciones y respuestas</i> Juan A. Prieto Sayagués	583
<i>Las misiones en la Curia de Francisco de Toledo, deán de Toledo y obispo de Coria (ca. 1454-1479)</i> Diego González Nieto	609

<i>Las frustradas vistas de Ostia (1507): razones y prevenciones para un encuentro entre Julio II y Fernando el Católico</i>	
Álvaro Fernández de Córdova	635
<i>Los Reyes Católicos y la investidura de 1501. El inicio de la negociación con el papado por el reino de Nápoles</i>	
Luis Fernando Fernández Guisasola	661
<i>Que le eglise de Nostre Dame de Panplone soit eslevé en eglise metropolitane: el proyecto de control de la Iglesia de Navarra por la monarquía Foix-Albret (1492-1507)</i>	
Álvaro Adot Lerga	677
<i>Los cardenales como elemento de conexión entre el papado y los municipios en la Corona de Aragón medieval: el caso de Antoni Cerdà (1448-1459)</i>	
Albert Cassanyes Roig.....	701

LA IGLESIA HISPANO-VISIGODA FRENTE AL PAPADO: ENTRE LA COMUNIÓN Y EL DESENCUENTRO¹

Pablo C. Díaz Martínez
(Universidad de Salamanca)

La historiografía hispana, incluso aquella que desde el exterior se aproximó a las relaciones entre la Iglesia visigoda y la sede romana, ha sostenido hasta el presente una percepción doctrinal armónica y una aceptación disciplinada de las iniciativas del obispo de Roma². Solo unos pocos autores han puesto en duda esa unanimidad de criterio³, que, sin embargo, es realmente discutible cuando se analiza tanto el proceso de la conversión visigoda, como la escasa comunicación a lo largo del siglo VII. Si valoramos desde un punto de vista meramente cuantitativo la comunicación entre la Iglesia hispana y los obispos de Roma, el resultado es muy parco y apenas da cuenta de una implicación disciplinar: la intervención de Siricio, Hormisdas, Inocencio I y León Magno en relación a las consultas sobre el priscilianismo, o la implicación de Hilario en los problemas de la sede de Calahorra. Menos aún en el caso de la carta de Vigilio en respuesta a las dudas que el obispo Profuturo de Braga, dentro del espacio suevo, había consultado a Roma sobre aspectos muy elementales de corrección teológica o sacramental.

1. RECAREDO Y GREGORIO MAGNO. REIVINDICANDO AUTORIDAD

Es en el contexto de la conversión de los visigodos al catolicismo cuando por primera vez la sede romana parece directamente interesada en los asuntos his-

1 Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto PID2020-112506GB-C42, financiado por la Agencia Estatal de Investigación.

2 VEGA, *El primado romano y la Iglesia española en los siete primeros siglos*; GONZÁLEZ, “La Iglesia desde la conversión de Recaredo”, pp. 689-697; ORLANDIS, “El Primado romano en Hispania”; FERREIRO, “The Iberian Church and the Papacy”; RODAMILANS RAMOS, “El Primado romano en la Península Ibérica”.

3 LACARRA, “La Iglesia visigoda en el siglo VII”, pp. 363-365; GARCÍA MORENO, “Relaciones internacionales”, pp. 535-536.

panos. Sin embargo, al margen del entusiasmo de algunos autores que quisieron encontrar en Gregorio Magno una especie de guía espiritual de la catolicidad visigoda, el interés de este papa por la península ibérica es escaso. Se incardina en la política que Gregorio inaugura de abrir la Iglesia a una percepción universalista y colocar a Roma en un lugar de preeminencia que no todos aceptaban; por otro lado, su intervención se vincula de igual manera con el difícil equilibrio que mantenía con el poder político bizantino, cuyos intereses en los asuntos ibéricos en la década del 580 son bien conocidos⁴. Y, aún así, el espacio que Gregorio dedica a la Hispania visigoda en sus textos es muy escaso: el capítulo propagandístico sobre Hermenegildo que incluyó en sus *Diálogos*⁵, cinco epístolas dirigidas a interlocutores del reino visigodo⁶, y la carta introductoria de los *Moralia* que dedica a Leandro de Sevilla⁷. Si se compara con la atención prestada a otros territorios del antiguo espacio imperial, el reino visigodo parece un problema menor para Gregorio; los asuntos de la Galia le ocuparon en 68 de sus epístolas⁸, y, con independencia de su valor cuantitativo, la preocupación por la misión entre los anglos es infinitamente mayor que la que dedicó a la conversión visigoda⁹.

Sin embargo, complementado con la información hispana sobre el proceso de conversión, no dejan de ser un material excepcional para entender el panorama diplomático del Mediterráneo occidental y la misma posición de la Iglesia católica, renovada con la conversión. La Iglesia hispana paulatinamente miró cada vez más a los intereses de la monarquía, con la que estaba estableciendo ahora una relación simbiótica, que a los ambiguos intereses de una Iglesia universal en buena medida cautiva de Constantinopla¹⁰. El primer contacto o interés de esta vinculación de Gregorio con Hispania debe situarse en los años 579-586. En esos años Gregorio era apocrisiario del papa Pelagio II ante la corte imperial y Leandro había acudido a la misma, según la opinión más extendida, buscando apoyos en favor del rebelde Hermenegildo¹¹. Ambos personajes, Gregorio y Leandro, parecen ha-

4 Las valoraciones aparecen matizadas según los autores. Ver ORLANDIS, “Gregorio Magno y la España”; VILELLA, “Gregorio Magno e Hispania”; VILELLA, “Hispania durante la época”; GARCÍA MORENO, “*Urbs cunctarum gentium victrix*”.

5 Se toma como referencia la edición de VOGÜE y ANTIN, *Grégoire le Grand. Dialogues*, pp. 384-391.

6 GREGORIO MAGNO, *Epistolae* 1.41; 5.53; 9.228-230 (*Corpus Christianorum, Series Latina* (en adelante CC SL), vol. 140, pp. 47-49 y 348 – CC SL, vol. 140A, pp. 802-812).

7 GREGORIO MAGNO, *Epistola reverendissimo et sanctissimo fratri Leandro coepiscopo Gregorius servus servorum dei* (CC SL, vol. 143, pp. 1-7).

8 PIETRI, “Grégoire le Grand et le Gaule”.

9 MARKUS, “The Chronology of the Gregorian Mission”.

10 DUFFY, *Saints and Sinners*, pp. 73-85.

11 GREGORIO MAGNO, *Epistola reverendissimo et sanctissimo fratri Leandro*, dice simplemente que había llegado a Constantinopla *pro causis fidei Wisigotharum* (CC SL, vol. 143, p. 1). Ver NAVARRA, *Leandro di Siviglia* p. 26; GOFFART, “Byzantine Policy”, p. 90, creó que el emperador se comprometió con dinero, pero no proporcionó ayuda militar.

ber alcanzado un nivel de confianza que se evidencia en el prólogo a los *Moralia* del primero y en las epístolas que intercambiaron. Es indudable que Leandro ha proporcionado al futuro papa un cuadro de la situación hispana –sin duda alguna subjetivo e interesado esencialmente en el conflicto religioso católico/arriano– que se refleja de manera sucinta en los *Dialogos*¹².

En la perspectiva hispana, el conflicto dinástico se presenta más como una guerra civil entre facciones godas que pugnan por el trono que en términos religiosos. Pero no olvidemos que Leandro no juega solo la baza de la ortodoxia, en su misión ante el emperador en Constantinopla estaban en juego igualmente los intereses del grupo social aristocrático al que pertenecía. En este sentido, su feliz encuentro con Gregorio Magno no sólo puso en contacto una concepción religiosa coincidente, sino una visión unánime sobre el papel que aún esperaban desempeñar en la historia del occidente romano, por más que las cortes bárbaras o la pesada sombra de Constantinopla se empeñasen en ensombrecer su protagonismo¹³.

Aunque las versiones oficiales de la conversión pronto ignoraron a Hermenegildo, y su presencia en los *Diálogos* quedó como un relato hagiográfico con ciertos tintes de incomodidad, el papa supo dar a su narración un giro providencialista en el que un agonizante Leovigildo habría encargado “al obispo Leandro, la tutela de su hijo el rey Recaredo, que él dejaba en la herejía, para que hiciera con él lo que por medio de sus exhortaciones había hecho con su hermano”¹⁴. Gregorio concluye, de nuevo en una lectura de alto contenido edificante, que el ejemplo del hermano mártir, más fuerte que el del padre hereje, había guiado a Recaredo, instruido por Leandro, a convertirse junto a su pueblo. Hay que señalar que Gregorio presenta el proceso en términos hagiográficos, pero en absoluto descuidados. Está trasladando lo que sin duda fue una maniobra política perfectamente maquinada, y gestada a lo largo de una década, para dotar a un reino unificado, incluso jurídicamente, de una misma fe que, racionalmente, debía ser la del grupo poblacional mayoritario.

Un hecho en el que todos parecen estar de acuerdo es que Leandro fue llamado para que, como anota Juan de Biclaro, se ocupase, junto a Eutropio, de todo el asunto sinodal (*sinodalis negotii*)¹⁵. La conexión entre Leandro y Gregorio no es importante para entender la conversión, cuando Gregorio es elegido papa en el 590 esta ya ha tenido lugar. Sí lo es cuando se publica el texto de los *Diálogos*,

12 GREGORIO MAGNO, *Dialogi* 3.31.1-2.

13 Para la familia de Gregorio y su influencia ver MARKUS, *Gregory the Great*, pp. 8-14. Los vínculos familiares de Leandro los analizan FONTAINE y CAZIER, “Qui a chassé”; FONTAINE, *Isidoro de Seville*, pp. 87-99.

14 GREGORIO MAGNO, *Dialogi* 3.31.6.

15 JUAN DE BICLARO, *Chronicon* 91 (a. 589) (CC SL, vol. 173A, p. 81).

en el 593-594, momento en el que las relaciones entre Toledo y Roma pasan por un momento difícil y Leandro se erige en el principal valedor de los intereses de Roma en el reino visigodo.

Gregorio presenta un texto conciliador, pero, como hemos anotado, al enfrentarse a la versión oficial que se estaba construyendo en el entorno de la corte podía resultar inoportuno. La aparente falta de tacto por parte de Gregorio es, en realidad, una llamada de atención, una prueba de fuerza por parte del papado que de alguna manera reclama su parte y lo hace por medio de la figura de Leandro. El relato incluido en los *Diálogos* forma parte de una ofensiva diplomática meditada que culminará en el 599 con la concesión a Leandro del *pallium* papal¹⁶. Es poco probable que se tratase de una concesión meramente personal¹⁷, parece más aceptado que el nombramiento supuso su nombramiento como vicario de la sede romana en Hispania¹⁸. Además, el sesgo providencialista que, de alguna manera, veía como inevitable la conversión final de los visigodos, encajaba con la visión de Leandro expuesta en la homilía con la que se cierran las actas del concilio III de Toledo: la propagación definitiva de la verdadera fe en Hispania era parte de un plan de Dios, una necesidad escatológica, la verdadera Iglesia surge de la unión de todos los pueblos¹⁹. El texto, cargado de retórica, insiste esencialmente en la idea de que la conversión visigoda es parte del proceso hacia la universal unanimidad en torno a la Iglesia católica²⁰.

Así visto, el discurso de Gregorio en los *Diálogos* se enmarca en la pugna entre dos concepciones de las relaciones entre la Iglesia y las monarquías bárbaras que van accediendo a la conversión. Desde el pontificado de Gelasio (492-496), Roma propugnaba que los gobernantes católicos debían someter su voluntad a la Iglesia²¹, y esa es la postura que emana de las propuestas de Gregorio que incluían, igualmente, la idea de que la Iglesia y el poder político debían convivir armónicamente²². Mientras, Recaredo tiene una percepción patrimonial del reino y una clara voluntad de absorber la Iglesia dentro de la esfera de sus atribuciones de gobierno²³. Este problema se había hecho evidente en el concilio de Toledo del año 589 y, en la práctica, no se resolvería en toda la historia del reino. El concilio de la conversión se puede abordar tanto desde una lectura religiosa como desde una perspectiva polí-

16 MARTÍ BONET, *Roma y las iglesias particulares*, pp. 11-31; ORLANDIS, “Gregorio Magno”, pp. 338-339.

17 RICHARDS, *Il console di Dio*, p. 309.

18 MACCARRONE, “La dottrina del primato papale”, p. 735.

19 DAGENS, *Saint Grégoire le Grand*, pp. 340-344.

20 *Homilía in laudem Ecclesiae*, en MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana*, tomo V, pp. 148-159. Ver FERREIRO, “*Quia pax et caritas*”.

21 COTTELL, “*Auctoritas and potestas*”.

22 Ver REYDELLET, *La Royauté dans la Littérature*, pp. 441-503; STRAW, *Gregory's politics*.

23 NAVARRA, “Interventi di Leandro”, p. 131: “assorbire la chiesa nello stato”. De una manera más detallada SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen*, pp. 192-233.

tica. De su diseño religioso y dogmático se encargaron Leandro y el abad Eutropio, sin embargo, el protagonismo formal correspondió al propio rey, quien presidió la apertura de las sesiones y, tras la redacción de los cánones, emitió un edicto confirmando el concilio. Este documento resumía y validaba los cánones, incluyendo una sanción real que advertía que su justicia caería sobre quienes no los cumplieren. El tono utilizado por Recaredo no deja duda, aquellos a quienes se dirige son sus subordinados²⁴. El rey reclamaba con este documento el protagonismo de la conversión, conseguida con su ejemplo y con su acción por encima de los obispos, pero igualmente el derecho a ser cabeza de la Iglesia católica visigoda. Esto queda claro al ser el primero en firmar las actas, seguido de todos los obispos en atención a su precedencia jerárquica²⁵. En las aclamaciones conciliares, Recaredo es ensalzado como un verdadero apóstol, con funciones cuasi sacerdotales, como había ocurrido con Constantino²⁶. Juan de Biclaro, en su relato del acontecimiento, no duda en comparar a Recaredo con Constantino, pero también con Marciano, y sus respectivos papeles en Nicea y Calcedonia²⁷.

Aunque la carta se ha perdido, y solo conocemos la respuesta del papa, está claro que Leandro ha relatado a Gregorio, quizás ya papa, los pormenores de la conversión, y que ambos están alarmados. La respuesta de Gregorio es de abril del 591 y encarga a Leandro:

...vigilar ahora con mayor atención a su hijo con el propósito de que este lleve hasta el final lo que tan bien ha emprendido y no se ensoberbezca por las buenas obras que ha consumado y mantenga, así también con los méritos de su vida, la fe que ha adoptado. Y procure vuestra santidad que él muestre con sus actos que es ciudadano del reino eterno...²⁸.

Las ideas sobre la realeza de Gregorio no han influido en el pensamiento de Recaredo, si hubo alguna influencia fue meramente conceptual²⁹. A pesar del discurso que pone en manos de Leandro la buena marcha del concilio del 589, este no se desarrolló como habría esperado. Los discursos de Recaredo parecen ignorar la voluntad de Leandro³⁰, solo así se explica la presencia en las actas conciliares de

24 DÍAZ Y DÍAZ, "Los discursos".

25 Ver ABADAL, *Dels Visigots*, pp. 70-73; ORLANDIS, "*Lex in confirmatione concilii*".

26 DÍAZ Y DÍAZ, "Los discursos", p. 229.

27 JUAN DE BICLARO, *Chronicon* 91 (a. 589).

28 GREGORIO MAGNO, *Epistulae* 1.41, ll. 24-32. Traducción José Carlos Martín Iglesias en MARTÍN IGLESIAS, DÍAZ Y VALLEJO GIRVÉS, *La Hispania tardoantigua*, p. 435.

29 DÍAZ Y DÍAZ, "Los discursos", p. 229. En contra el criterio de TEILLET, *Des Goths à la nation Gothique*, pp. 449-455, quien considera que la misión de Recaredo vendría del papa y que el rey visigodo habría asumido las concepciones sobre el poder real de Gregorio Magno.

30 DÍAZ Y DÍAZ, "Los discursos", pp. 230-231; GÓMEZ COBO, "Matizaciones teológicas y políticas", hace evidentes las diferencias de fondo y forma de ambos discursos. A favor de la autoría de Leandro MADOZ, "San Leandro de Sevilla", p. 419.

la mencionada *Homilia in laudem Ecclesiae*, teóricamente pronunciada por él al final de las sesiones. El tono y el hecho de que el nombre de Recaredo ni siquiera sea mencionado llevan a pensar que este texto no se leyó en el concilio y que fue añadido posteriormente, con una intención claramente reivindicativa.

Hay que anotar que Recaredo también escribió una carta a Gregorio comunicando la conversión, aunque el envío se demoró tres años. Demora ocasionada, según el texto, por las muchas obligaciones del reino y otras vicisitudes –aparentemente involuntarias– que provocaron que no llegase a Roma hasta poco antes del 599³¹. Gregorio se da por enterado con una respuesta calculada y profundamente diplomática, aunque con un fondo de firmeza que recuerda al rey sus obligaciones como cristiano. Le previene contra la vanagloria y la soberbia, recordándole que el mérito de la conversión –es lo que motiva el intercambio epistolar– no es exclusivamente suyo. Incluso le aconseja sobre la forma adecuada de gobernar sin dejarse llevar por las pasiones:

Asimismo, el gobierno del reino debe ser ejercido con una gran moderación en lo que respecta a los súbditos a fin de que el poder no se imponga sobre la razón. En efecto, un reino es bien regido cuando la gloria de reinar no domina el espíritu. Hay que evitar, asimismo, que prevalezca la ira a fin de que no se haga con excesiva rapidez todo lo que es lícito a un rey. Ciertamente, aun cuando se busca el castigo de los delincuentes, la ira no debe ir por delante de la razón...³².

Da la sensación de que el papa había sido alertado de algunos de los comportamientos privados y públicos del rey. Tras esta batería de consejos y de veladas reconvenciones, que resumen ideas sobre la disciplina, el autocontrol y la moralidad necesarias para un gobierno eficaz desarrolladas por Gregorio en sus *Moralia*³³, de nuevo da un giro al tono de su carta:

No dudo, por lo demás, que vos observáis estos principios por la gracia de Dios, pero, puesto que se me ha presentado la ocasión de enviaros mis consejos, me introduzco furtivamente en medio de vuestras buenas obras a fin de que, lo que hasta ahora hacéis sin recibir consejo de nadie, puesto que ahora contáis también con quien os aconseja, no lo hagáis ya más vos solo³⁴.

31 GARCÍA MORENO, “Las Españas entre Roma”, p. 208, se inclina por el 596 como fecha probable de llegada de la carta.

32 GREGORIO MAGNO, *Epistulae* 9.229, ll. 108-114. Traducción José Carlos Martín Iglesias en MARTÍN IGLESIAS, DÍAZ y VALLEJO GIRVÉS, *La Hispania tardoantigua*, p. 444.

33 STRAW, *Gregory's politics*, pp. 50-52.

34 GREGORIO MAGNO, *Epistulae* 9.229, 118-121. Traducción José Carlos Martín Iglesias en MARTÍN IGLESIAS, DÍAZ y VALLEJO GIRVÉS, *La Hispania tardoantigua*, p. 445.

Gregorio respalda sin duda el gobierno de Recaredo, pero le recuerda que no gobierna solo, sino con la tutela del poder religioso, ya que era su condición de católico lo que hacía al rey visigodo legítimo heredero del Imperio³⁵. La Iglesia de Roma reconoce a la monarquía católica visigoda, y al hacerlo postula otro principio de su pensamiento político: la Iglesia y los gobernantes deben apoyarse mutuamente, ambos son corresponsables en la lucha que libran para el reino de los cielos³⁶. La misiva se acompaña, a manera de regalo diplomático, de una serie de reliquias asociadas a la figura de san Pedro, que sabemos fueron utilizadas por los papas como una reivindicación de la legitimidad del primado de Roma³⁷. Gregorio, en su respuesta, casi como una breve posdata³⁸, anuncia a Recaredo que ha enviado a Leandro el *pallium*. Anota que lo hace de acuerdo con *antiquae consuetudini*, quizás en relación con la concesión del vicariato a la sede hispalense unas décadas antes³⁹, de acuerdo a *uestris moribus* y atendiendo a la bondad y gravedad de Leandro. Esta referencia en la carta hace pensar que el *pallium* no es un simple homenaje a Leandro, cuya figura parece oscurecida en la década transcurrida desde el concilio del 589⁴⁰, sino la concesión de un cargo eclesiástico que recordaba a Recaredo que su papel como cabeza de la Iglesia visigoda estaba sometido a tutela. En la carta a Leandro la concesión, ciertamente, parece rodeada de discreción, lo presenta apenas como un presente que debe ser utilizado exclusivamente en las solemnidades de la misa (*ad sola missarum sollemnia utendum*)⁴¹.

Ahora bien, esta década de silencio es, en realidad, una década de tensión diplomática. En el mismo 599 Gregorio escribe una carta a Claudio, un hispano-romano que ocupa un importante papel en la élite del reino como dux de la Lusitania⁴². La naturaleza retórica del texto apenas permite saber el objetivo exacto de la carta. Es probable que recurra a él como mediador ante Recaredo, ya que le considera un fiel apoyo del rey⁴³; en todo caso le pide, de manera concreta, protección para “nuestro queridísimo hijo Ciriaco, padre de un monasterio, a fin de que, una vez cumplida la misión que se le ha encomendado, su regreso no sufra demora

35 Ver DEMOUGEOT, “Grégoire le Grand”; REYDELLET, *La Royauté dans la Littérature*, pp. 495-503; TEILLET, *Des Goths à la nation Gothique*, pp. 341-346.

36 STRAW, *Gregory's politics*, pp. 52-56.

37 MACCARRONE, “La dottrina del primato papale”, pp. 650-669.

38 GREGORIO MAGNO, *Epistulae* 9.229, ll. 132-135.

39 GARCÍA MORENO, “Las Españas entre Roma”, p. 212.

40 NAVARRA, “Interventi di Leandro”, p. 134.

41 GREGORIO MAGNO, *Epistulae* 9.228, l. 61.

42 ORLANDIS, *Semblanzas visigodas*, pp. 79-90.

43 GREGORIO MAGNO, *Epistulae* 9.230, l. 11.

alguna”⁴⁴. La interpretación de esta mediación está lejos de ser unánime⁴⁵, en cualquier caso, la única explicación razonable es que el mencionado Ciriaco esté llevando a cabo una misión diplomática ante la corte. La carta simultánea de Gregorio a Recaredo incorpora un apéndice (*Item in anagnostico*) donde se evidencia que el rey visigodo ha intentado en algún momento no muy lejano que el papa intermedie con la corte de Constantinopla, que reclame a su cancillería el acuerdo firmado en su momento entre Justiniano y los visigodos:

Mucho tiempo atrás y por medio de un joven napolitano que se presentó ante mí, vuestra dulcísima excelencia tuvo a bien rogarme que escribiese al piadosísimo emperador para que buscase en sus archivos los pactos que habían sido establecidos en el pasado entre el príncipe Justiniano, de piadosa memoria, y las leyes de vuestro reino a fin de que conocieseis por ellos qué obligaciones debía él observar con respecto a vos. Sin embargo, dos circunstancias me han impedido de todo punto hacerlo: la primera, que los archivos del citado príncipe Justiniano, de piadosa memoria, de repente y de un modo totalmente imprevisto, resultaron hasta tal punto arrasados por el fuego que prácticamente no quedó en ellos ni un solo documento procedente de aquella época; y la segunda (y ésta no debe decirse a nadie), que debes buscar en tus propios archivos aquellos documentos que van contra tus intereses y dármeles a conocer⁴⁶.

La negativa de Gregorio, que le conmina a continuación a que tome todas las medidas convenientes para mantener la paz, es de por sí una actitud diplomática comprometida. Es posible que el mencionado Ciriaco fuese un enviado en este contexto mediador y que el papa temiese por su suerte. Sabemos que en estos años las relaciones de Gregorio con Mauricio son muy tirantes y un arbitraje como el que Recaredo le pedía habría supuesto una impertinencia en tan delicada situación. Aunque no debe descartarse que la elección del momento por parte del rey visigodo fuese intencionada⁴⁷. Es indudable que Gregorio conoce bien el contenido del tratado y que opta, en la pugna entre los visigodos y el Imperio, no tanto por la neutralidad como por el mantenimiento del *status quo* territorial, advirtiéndole que se fundamenta en un tratado legal donde él no tiene competencias para intervenir⁴⁸. Gregorio, a pesar de sus desencuentros con Mauricio, necesitaba del apoyo bizantino para hacer frente a los embates longobardos y eso le

44 *Ibid.*, ll. 25-27: “Praeterea dilectissimum filium nostrum Cyriacum monasterii patrem uestrae gloriae commendamus, ut, peractis quae ei iniuncta sunt, nulla illum remeandi mora praepediat”. Traducción José Carlos Martín Iglesias en MARTÍN IGLESIAS, DÍAZ y VALLEJO GIRVÉS, *La Hispania tardoantigua*, p. 447.

45 VALLEJO GIRVÉS, *Bizancio y la España*, pp. 244-251.

46 GREGORIO MAGNO, *Epistulae* 9.229, ll. 137-148. Traducción José Carlos Martín Iglesias en MARTÍN IGLESIAS, DÍAZ y VALLEJO GIRVÉS, *La Hispania tardoantigua*, p. 446.

47 GARCÍA MORENO, “Las Españas entre Roma”, pp. 208-219.

48 Ver VALLEJO GIRVÉS, “The treaties between”.

convertía en un súbdito fiel del Imperio⁴⁹. La ruptura de toda comunicación entre el papado y la corte visigoda parece evidente a partir de esta fecha. Ninguna tradición ha conservado el recuerdo de una hipotética preeminencia eclesiástica de Leandro, quien, por otro lado, probablemente sobrevivió poco tiempo a la fecha de la carta, ya que habría fallecido el 14 de marzo del 602 si nos atenemos a un epitafio dedicado a él y a sus hermanos Isidoro y Florentina conservado en tradición manuscrita⁵⁰. Recaredo había muerto poco antes, en diciembre del año 601. La sucesión en su hijo Liuva II fue efímera, una conjura nobiliaria encabezada por Witerico interrumpió la continuación de la dinastía familiar y el reino entró en una fase caótica muy alejada de los años pacíficos que sucedieron al tercer concilio toledano.

2. HONORIO I. UNA COMUNIÓN EQUÍVOCA

Si la amistad entre Gregorio Magno y Leandro había vehiculado las relaciones entre Roma y la Iglesia hispana en la década del 590, en el siglo que ahora se abría, el papado encontró mayor dificultad para imponer su primacía sobre la Iglesia católica visigoda que sobre cualquier otro de los reinos germánicos convertidos⁵¹. De hecho, el puñado de cartas, apenas media docena, cruzadas entre Toledo y Roma son la evidencia de un desencuentro permanente. Desde las tres cartas de Gregorio en el verano del 599 la comunicación no se reanudó hasta el año 538, cuando Honorio I envió una carta a los obispos reunidos en las sesiones del concilio VI de Toledo⁵². Una carta con pocos elementos de contexto y cuya finalidad resulta difícil de desentrañar.

El primer inconveniente es que la carta no se ha conservado y apenas puede verse reflejada en la respuesta remitida por los obispos, aunque redactada –suponemos que a nombre de todos– por Braulio de Zaragoza y conservada en su epistolario⁵³. El lugar central que la carta ocupa en el mismo, normalmente reservado a la información que se quiere transmitir como más relevante⁵⁴, deja clara la importancia que Braulio concedía a esta mediación con Roma. El análisis de este intercambio de mensajes se ha centrado en analizar, por un lado, la lealtad de la Iglesia hispa-

49 EKONOMOU, *Byzantine Rome*, pp. 9-12.

50 MARTÍN IGLESIAS, “El *Epitaphium Leandri*”, pp. 154-156.

51 AZZARA, “Gregorio Magno”, pp. 33-34.

52 JAFFÉ, *Regesta pontificum*, p. 226, n.º 2038.

53 BRAULIO DE ZARAGOZA, *Epistula* 16 [21]: “Domino reuerentissimo et apostolicae gloriae meritis honorando papae Honorio, uniuersi episcopi per Hispaniam constituti” (CC SL, vol. 114B, pp. 69-74). Traducción José Carlos Martín Iglesias en MARTÍN IGLESIAS, DÍAZ y VALLEJO GIRVÉS, *La Hispania tardoantigua*, pp. 630-636.

54 MIGUEL FRANCO y MARTÍN IGLESIAS, “Introducción”, pp. 59*-64*.

na hacia Roma, por otro, y de manera preferente, la hipotética preocupación del papa sobre la actitud adoptada por la Iglesia y la monarquía visigodas frente a los judíos. La mayoría de los intérpretes del texto se han centrado en este segundo aspecto, considerando que la carta de Honorio mostraría el disgusto de la sede romana contra la tolerancia hacia la comunidad judía por parte de los obispos hispanos⁵⁵. Ahora bien, el texto, mezcla de sutileza teológica y retórica diplomática, no permite concluir que esa fuese la finalidad exclusiva, ni siquiera la esencial, de la comunicación papal. El texto de Braulio dice que la carta de Honorio conmina a los obispos hispanos a mostrarse “más firmes en defensa de la fe y más activos a la hora de poner remedio al azote de los incrédulos”⁵⁶, aludiendo después a una multitud de reproches, señalando que renuncia a responderlos individualmente (*ad singula deberemus respondere*). El carácter antijudío de la carta de Honorio, y por tanto de la respuesta de Braulio, no procede de su estricto análisis interno sino de las circunstancias de su tradición manuscrita. El epistolario del obispo de Zaragoza fue preservado en el códice 22 del Archivo Capítular de León junto a una profesión de fe asociada al mismo concilio VI de Toledo y cuya redacción ha sido atribuida igualmente a Braulio⁵⁷. En ese documento, los judíos toledanos convertidos al cristianismo habrían sido forzados a confirmar su fe y probar su sinceridad, obligados a rechazar todo contacto con los judíos no convertidos prometen que caso de quebrantar esas exigencias aceptarían cualquier pena que se les imponga.

Ahora bien, la relación entre ambos documentos bien podría ser casual. Por un lado, la profesión de fe ha sido firmada, aparentemente, unas semanas antes de la llegada de la carta de Honorio. Por otro lado, si su objetivo era una crítica a la actitud frente a los judíos, o hacia los conversos del judaísmo, el texto sería una muestra de la ignorancia de Roma hacia los asuntos hispanos. Desde las leyes de Sisebuto en el 616 los judíos se veían inmersos en un proceso de conversión forzosa, y en el concilio del 633 el tema judío había ocupado 10 cánones⁵⁸. Sin olvidar que la profesión de fe recién firmada en Toledo el primero de diciembre del 637 había marcado unas exigencias a los judíos que la suscribían asimilable a un juramento de *fidelitas*, ante el rey y ante la mártir Leocadia⁵⁹; de la misma manera

55 GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos en la España*, pp. 114-115; RIESCO TERRERO, “El problema judío”; GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas*, pp. 43-51; FERREIRO, “St. Braulio of Zaragoza’s Letter”, pp. 86-88; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, “La decretal del Papa”. La centralidad del tema judío como temática de la carta de Honorio sigue presente en JUDIC, “La lettre perdue”, pp. 162 y 172.

56 BRAULIO DE ZARAGOZA, *Epistula* 16 [21], ll. 17-18.

57 *Confessio uel professio Iudaeorum ciuitatis Toletanae* (CC SL, vol. 114B, pp. 133-137). Traducción José Carlos Martín Iglesias en MARTÍN IGLESIAS, DÍAZ y VALLEJO GIRVÉS, *La Hispania tardoantigua*, pp. 636-642.

58 *Concilium Toletanum IIII*, a. 633, cc. 57-66, en MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana*, tomo V, pp. 235-242.

59 *Confessio uel professio Iudaeorum ciuitatis Toletanae*, 17.

que el canon del concilio celebrado un mes después establecerá que la prevaricación de los judíos conversos será considerada un acto de *infidelitas*⁶⁰. Para el rey los judíos son un problema religioso, y asume los planteamientos episcopales, pero son indudablemente, y quizás de manera prioritaria, un problema político, incluso de orden público, por cuanto obstaculizaban la identificación entre *regnum* y *ecclesia*⁶¹, y así es tratado antes y después de la carta de Honorio.

Si nos fijamos en el tono de la epístola es fácil notar cierta impertinencia, especialmente si tenemos en cuenta que su interlocutor es el obispo de Roma. El texto, de manera poco sutil, conmina al papa a ocuparse de conducir al seno de la Iglesia a los enemigos de Cristo, comunicándole que en las tierras hispanas la verdadera fe se mantiene firme; aunque, para atemperar su tono, advierte que no quiere que parezca que los obispos responden instalados en la soberbia⁶². El texto está rechazando, incluso de manera airada, las críticas de Honorio, que podrían resumirse en una crítica a su falta de celo en la defensa de la fe: “quo et robustiores pro fide et alacriores in perfidorum essemus rescindenda pernicie”⁶³. Pero, al margen de esta declaración, el texto episcopal presenta altas dosis de ambigüedad, está envuelto en una retórica que huye de la precisión, y en nada aclara el contenido preciso de los reproches papales.

Por un lado, por más que la carta se inicie con un elogio a Honorio como guardián de la ortodoxia, perseguidor de “nefandis preuaricatoribus et execrandis desertoribus”⁶⁴, no consigue ocultar el distanciamiento de los obispos hispanos respecto a Roma. La proclamación final del texto, reconociendo al papa como “capiti nostre administratione”⁶⁵, forma parte de una retórica que huye de la ruptura, pero no carga las tintas en torno a la obediencia debida, ni a la sumisión. Una distancia política que bien puede haberse reforzado en el contexto del 638 cuando Honorio, quizás envuelto en una incapacidad de discernimiento teológico, parece haberse alineado con las posturas monotelitas difundidas desde Constantinopla por el patriarca Sergio I con el beneplácito del emperador Heraclio⁶⁶, quien hasta unos años antes había sido enemigo declarado de los visigodos⁶⁷. No olvidemos

60 *Concilium Toletanum VI*, a. 638, c.3, en MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana*, tomo V, pp. 304-307.

61 GONZÁLEZ SALINERO, “Catholic Anti-Judaism”, p. 128.

62 BRAULIO DE ZARAGOZA, *Epistula* 16 [21], ll. 103-106: “Haec enim nos non iactantiae neque superbiae spiritu inflati uestrae suggerimus beatitudini, sed ueritatis cultores, ut de nobis noueris ueritatem praeunte humilitate, iustum uobis putauimus intimare ut inter nos ueritas constet, quum infideles uanitas fallit”.

63 *Ibid.*, ll. 17-18.

64 *Ibid.*, l. 9.

65 *Ibid.*, l. 133.

66 DVORNIK, *Byzantium and the Roman*, p. 92; EKONOMOU, *Byzantine Rome*, pp. 90-93.

67 VALLEJO GIRVÉS, *Bizancio y la España*, pp. 287-297.

que el conflicto entre Toledo y Constantinopla apenas acaba de resolverse merced a la iniciativa de Suintila, al que Isidoro atribuye el mérito de ser el primer rey en gobernar sobre todo el ámbito peninsular⁶⁸. Es por tanto probable que el texto de Honorio hubiese sido esencialmente una declaración de autoridad en un momento en que sus posturas teológicas estaban siendo objeto de debate, de controversia y amplio rechazo; de hecho, sería reiteradamente condenado a lo largo del siglo⁶⁹.

Por otra parte, los obispos hispanos tenían, a tenor de la misma doctrina emanada de los concilios, una adecuada preparación teológica, y claramente rechazaban que en Cristo hubiese una única voluntad, lo que podría justificar el tono mismo de la respuesta. Visto así, el envío de las actas del concilio que se acaba de celebrar, junto a aquellas otras de los celebrados con anterioridad⁷⁰, no respondería al deseo de probar su política hacia los judíos, sino como testimonio de su posicionamiento cristológico. Es cierto que las actas del concilio del 638 contienen un canon que exige la conversión forzosa de los judíos y la vigilancia de la fe de aquellos ya bautizados, pero el primero de sus cánones es una larga y sofisticada elaboración sobre *De plenitudine fidei catholicae*, donde no parece encontrarse atisbo alguno de heterodoxia, ni en cuanto a las naturalezas ni a las voluntades de la divinidad. Y lo que hace es desarrollar ampliamente el breve canon equivalente del concilio celebrado cuatro años atrás que había declarado tajantemente: “in diuinitate unitatem praedicantes nec personas confundimus, nec substantiam separamus”⁷¹.

El texto de los obispos hispanos parece solidarizarse con la persona de Honorio: “Que las dos partes del mundo, esto es, Oriente y Occidente, reconfortadas por tu voz y tu divina protección, sientan que cuentan con tu auxilio y se apliquen en acabar con la perfidia de los malvados”⁷². Puede entenderse como la respuesta a una queja que habría manifestado el papa en el sentido de haberse quedado solo (*solum te remansisse*). Lectura que podría interpretarse incluso en el sentido de que Honorio se sentía aislado frente a las presiones teológicas externas, abundando en la idea de un sustancial convencimiento de su ortodoxia, inserta en las tradiciones occidentales de Agustín y León Magno, defendida por algunos estudiosos actuales⁷³. Sea como fuere, la redacción de Braulio, por más que sea

68 ISIDORO DE SEVILLA, *Historiae*, 62, ed. RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los godos*, pp. 274-277. Ver VALLEJO GIRVÉS, *Bizancio y la España*, pp. 307-310.

69 Sigue siendo válido CHAPMAN, *The Condemnation*. Más recientemente ZOCCA, “Una possibile derivazione”.

70 BRAULIO DE ZARAGOZA, *Epistula* 16 [21], ll. 66-67.

71 *Concilium Toletanum IIII*, a. 633, c.1, ll. 357-358.

72 BRAULIO DE ZARAGOZA, *Epistula* 16 [21], ll. 96-99: “Vtraque pars, Orientis scilicet et Occidentis, uoce tua commonita et diuino praesidio tuo sibimet inesse sentiat adiutorium et prauorum studeat demoliri perfidiam”. Traducción José Carlos Martín Iglesias en MARTÍN IGLESIAS, DÍAZ y VALLEJO GIRVÉS, *La Hispania tardoantigua*, p. 634.

73 ZOCCA, “Onorio I e la tradizione”.

áspera en algún momento, elude tanto el enfrentamiento abierto como una plasación literal de tipo cristológico. Llegado el caso, parece desviar la atención hacia algunos argumentos donde el elemento de fricción era aparentemente más fácil de sortear. El texto defiende con firmeza la ortodoxia de la Iglesia hispana, que no es discutida por nadie, pero, simultáneamente, se esfuerza por buscar la conciliación. Ya hemos mencionado algunos de esos mensajes conciliadores: el reconocimiento de la tarea del papa, su función como administrador de la Iglesia, su autoridad sobre toda la cristiandad, incluso se anota que el creador había inspirado simultáneamente los corazones del papa y del rey Chintila para que al unísono defendiesen la religión. Argumento en el que percibimos ecos de las posturas de la época de Recaredo, donde el rey no se ve como subordinado al papa sino como co-protagonista en el control de la fe. Argumento fácil, si lo que se está dilucidando es la persecución de los falsos conversos, pero realmente comprometedor si implicaba una comunión con Roma, con todas sus consecuencias⁷⁴, en un contexto político y estratégico realmente complejo⁷⁵. La ambigüedad de la carta quizás no fuese tal de haberse conservado la enviada por Honorio, lo que es una buena razón para su desaparición, al margen la *damnatio* que sobre la obra y la figura de Honorio I se extendió tras la condena del monotelismo.

No es nuestra intención afirmar que la lectura de la epístola en clave de disputa sobre la actitud hacia los apóstatas de origen judío deba ser totalmente descartada, pero el hipotético tono de la misma, que deducimos de la respuesta, parece estar exigiendo una toma de postura mucho más trascendental, claramente un reconocimiento de su primacía y por lo tanto obediencia. Y el balance general de la respuesta es de reconocimiento: a Roma le corresponde la *solicitude omnium ecclesiarum*, por lo tanto, es una carta de comunión y de aceptación implícita de las posturas de Honorio. No importa si aquellas eran ortodoxas, las acusaciones posteriores de monotelismo y las condenas, primero del concilio lateranense del 649, promovido por el papa Martín con el asesoramiento de Máximo Confesor⁷⁶, antaño él mismo próximo a la teología monotelita⁷⁷, y luego más severas, con reprobación incluida de su persona, en el de Constantinopla de 680/681⁷⁸, alcanzaron a quienes habían acordado comunión con él.

74 CONTE, *Chiesa e primato*, pp. 305-309; VILELLA, “*In alia plebe*”.

75 MARTÍNEZ CARRASCO, “Enfrentamiento religioso”.

76 ZOCCA, “Onorio e Martino”, pp. 135-146. El novelesco episodio relatado por la *Crónica Mozárabe* del 754 (c. 23), sobre la presencia en Roma en estos momentos de Tajón, discípulo de Braulio y su sucesor en la sede de Zaragoza, quizás deba ponerse en relación con el apoyo de la Iglesia hispana a la postura antimonetelita del papa Martín; cabe incluso que asistiese al concilio de Letrán, aunque este extremo no puede ser confirmado. Sobre esta interpretación ver ESDERS, “Chindasvinth”, pp. 195-198 y 205-211.

77 HOVORUN, *Will, Action and Freedom*, pp. 77-82.

78 MEYENDORFF, *Imperial Unity*, pp. 353-356; DAVIS, *The First Seven*, pp. 258-289.

3. JULIÁN DE TOLEDO. MARCANDO DISTANCIAS

Esta hipótesis parece confirmada cuando, pasadas cuatro décadas de silencio, el papa León II (agosto 682-julio 683) remite a Hispania cuatro epístolas cuyo objetivo era anunciar las resoluciones aprobadas en el concilio tercero de Constantinopla, sexto ecuménico, que se había clausurado en septiembre del 681⁷⁹. Las misivas papales no incluían una copia de las actas del concilio, solo un documento con las decisiones esenciales en su traducción latina⁸⁰. En este documento se reafirmaba la doctrina de las dos naturalezas y las dos voluntades naturales y operaciones reunidas en Cristo, y se anunciaba la condena emitida en el concilio contra el monoenergismo y el monotelismo, y contra el papa Honorio quien con su negligencia (*neglegendo confouit*) al no atajar la herejía en su momento la fomentó⁸¹. Negligencia exculpatoria en este caso, por cuanto la imagen de Honorio como un teólogo ignorante, incapaz de entender que las dos voluntades no debían ser entendidas como opuestas, serviría para justificar su error. Esa imagen se desprende de la respuesta condescendiente que el papa habría dado a una epístola del patriarca Sergio de Constantinopla en la que este exponía claramente su doctrina de la única voluntad⁸².

Aunque el envío de esta demanda formaba parte de las obligaciones del papa, el equívoco que se generó para resolver la comunicación, así como la exigencia de que se celebrase un concilio y de que todos los obispos suscribiesen el acuerdo con su firma para demostrar estar “in unius euangelicae atque apostolicae fidei consonantia nobiscum et cum uniuersali sancta sínodo per suae subscriptiones confessionem”⁸³, hace pensar que en Roma existía una especial suspicacia hacia la postura de la Iglesia hispana, que, ciertamente, no había tomado parte activa en la lucha antimonotelita⁸⁴. Es evidente que la sede romana estaba reclamando ahora un documento de comunión, lo que evidenciaría la suspicacia respecto a

79 MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana*, tomo III, pp. 190-204. Los destinatarios eran: 1) obispos de Hispania, 2) Quirico de Toledo —había fallecido en 680, su puesto lo ocupa Julián—, 3) Conde Simplicio y 4) el rey Ervigio. Las cartas fueron reenviadas por Benedicto II cuando llegó al pontificado en junio del 684.

80 Ver CHAPMAN, *The Condemnation of the Pope*, pp. 90-55; PELIKAN, *The Christian Tradition*, p. 152.

81 [Ep. 1] *Dilectissimis fratribus uniuersis ecclesiarum Christi praesulibus per Spaniam constitutis Leo*, en MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana*, tomo III, p. 192, l. 280.

82 Ver ZOCCA, “Onorio e Martino”, pp. 116-118; la carta de Honorio solo se conoce por una copia en griego transmitida junto a las actas del concilio de Constantinopla del 680; THANNER, *Papst Honorius I*, pp. 137-138, quien le atribuye una cultura teológica ínfima y una nula capacidad de enfrentar el debate sobre un plano lógico o filosófico.

83 [Ep. 1] *Dilectissimis fratribus uniuersis ecclesiarum Christi praesulibus per Spaniam constitutis Leo*, en MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana*, tomo III, p. 194, ll. 311-313.

84 CONTE, *Chiesa e primato*, p. 293; ESDERS, “Chindasvinth”, pp. 195-198, considera, por el contrario, un claro posicionamiento antimonotelita de la Iglesia visigoda, aunque el aislamiento del reino probablemente atenuó el debate sobre el particular y el conocimiento de las posturas hispanas fuera de las fronteras del reino.

la actitud de la Iglesia hispana en su relación con Honorio y que la condena de Constantinopla, de alguna manera, les alcanzaba. Únicamente así se entiende que a continuación se aclare, casi como una amenaza, que solo aquellos que “cum titulo orthodoxae confessiones occurrens”⁸⁵, serán recibidos por Cristo y podrán gozar de la compañía de sus apóstoles. Y para probar esa confesión deben devolver sus firmas por medio del portador de la carta, firmas que el papa depositará ante la tumba del apóstol Pedro como prueba de su ortodoxia. Es más, la referencia “haereticis opprimebatur insidiis” bien podría ser una poco diplomática acusación contra los mismos receptores de la misiva, lo que parece aún más claro cuando acto seguido se les conmina a que acepten la oportunidad de salvarse (*salutis opportunitate*) que se les ofrece⁸⁶.

La misiva habría llegado en el invierno de 683-684, los obispos hispanos no se reunieron hasta noviembre del 684, en Toledo, y no con un carácter general, sino como un encuentro provincial de la Cartaginense. Las razones alegadas parecen una excusa. Sea como fuere, los 17 obispos, otros 10 representados, entre los que estaban legados de las demás sedes metropolitanas, y 6 abades, con Julián de Toledo como presidente, suponían una concurrencia significativa que además llamaba a que las demás provincias del reino, tras conocer lo acordado en Toledo, se reuniesen y adoptasen sus decisiones como válidas para todos. Se procedió a la condena que habría sido asumida de manera general, pues no sabemos que se celebrase ningún otro sínodo provincial. Según las actas, los obispos habrían aprobado aquello que se sostenía en la documentación recibida de Roma con lo acordado en Constantinopla, que en Jesucristo había dos naturalezas y que de acuerdo al recto sentido del dogma afirmaban “quo gemina in eo uoluntas et operatio praedicatur”⁸⁷. En las actas, los obispos aparentemente relacionan lo que se alega con el *dogma pestiferum* de Apolinar⁸⁸, una confusión de la única voluntad con la única naturaleza que en el siglo IV había defendido Apolinar de Laodicea⁸⁹.

Es probable que la petición se acatase de manera inmediata y se enviase un documento firmado de conformidad, incluso antes de acabar el concilio; es posible, incluso, que los legados hispanos hayan partido antes de reunirse el concilio, con el notario Pedro que ha traído la carta⁹⁰. Sin embargo, el documento

85 [Ep. 1] *Dilectissimis fratribus uniuersis ecclesiarum Christi praesulibus per Spaniam constitutis Leo*, en MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana*, tomo III, p. 194, ll. 315-316.

86 *Ibid.*, p. 195, ll. 329-332.

87 *Concilium Toletanum XIII*, c. 3, en MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana*, tomo VI, pp. 275-90 (p. 280, ll. 84-85).

88 *Ibid.*, c. 1, p. 277, l. 32.

89 KANNENGIESER, “Apollinaire de Laodicea”, col. 417-421.

90 MURPHY, “Julian of Toledo”, p. 365. En el mismo sentido ORLANDIS y RAMOS-LISSÓN, *Historia de los concilios*, p. 439. Sin embargo, la carta de Benedicto II al notario Pedro reactivando la petición que en su momento había hecho el papa León, con instrucciones de cómo actuar, da por supuesto que las

no fue aprobado sin discusión y el concilio decidió enviar al pontífice romano una “apologeticae defensionis nostrae responsis”⁹¹. Su contenido no se ha conservado, pero las actas del concilio dan a entender que había diferencias en cuanto a las sutilezas explicativas de la doble voluntad entre lo aprobado en Constantinopla y las posturas hispanas. Los obispos prefieren esperar a recibir las actas y colocarlas entre los concilios ecuménicos detrás de Calcedonia. Debemos anotar que el concilio de Constantinopla del 553 se ignora, como lógica consecuencia del conflicto de los Tres Capítulos y la hostilidad de los obispos hispanos hacia el emperador Justiniano y sus sucesores⁹². En los cánones 8 a 11 se aprueban lo que parecen dogmas de fe sobre las dos naturalezas de Cristo, de las dos voluntades y operaciones, de la prohibición de que estos principios sean discutidos con los herejes, pues “neque enim quae sunt diuina discutenda sunt sed credenda” y, finalmente, se ratifica esta respuesta amplia que iba más allá del acatamiento⁹³.

La respuesta le ha llegado a Benedicto II antes de marzo del 685 en que muere, con tiempo suficiente para manifestar su descontento con el documento a través de una comunicación oral en la que evidenciaba que había pedido acatamiento y obediencia, por lo que la explicación de Julián era en sí misma un acto de rebeldía. Sin embargo, el obispo de Toledo no aceptó la reprimenda y escribió otro largo argumento sobre la perspectiva de la Iglesia hispana (en el 686 o en el 688, quizás hubo dos redacciones) que se incorporó parcialmente a las actas del XV concilio de Toledo con el equívoco nombre de *Apologeticum de tribus capitulis*⁹⁴. La *Crónica Mozárabe* de 754 habla de un *Librum de tribus substantiis* que el papa, debido a una lectura poco atenta, habría rechazado. Ante esto, Julián, convencido de que las ideas contenidas en el texto eran correctas, escribió su *Apologeticum* y lo envió de nuevo⁹⁵.

Se trata de una larga réplica dedicada a justificar la ortodoxia de la Iglesia hispana. Un texto cuidado, construido por Julián para hacer valer la que considera superioridad teológica frente a Roma y por ello no duda en abordar el espinoso tema que había provocado las más violentas querellas cristológicas de la centuria. Considera que a la postura romana sobre la *uoluntas* de Cristo le falta sutile-

firmas deben ser enviadas *post eanden synodicam definitionem*. Ver [Ep. 5] *Benedictus presbyter et in Dei nomine electus sanctae sedis apostolicae Petro notario regionario*, en MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana*, vol. III, p. 201, l. 445.

91 *Concilium Toletanum XIII*, c. 4, en MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana*, tomo VI, p. 280.

92 Ver BARBERO DE AGUILERA, “El conflicto de los Tres Capítulos”.

93 *Concilium Toletanum XIII*, cc. 8-11, en MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana*, tomo VI, pp. 283-286.

94 JULIAN DE TOLEDO, *Apologeticum de tribus capitulis* (CC SL, vol. 115, pp. 127-139).

95 *Continuatio Isidoriana Hispana* (*Crónica Mozárabe* de 754) 41, ed. LÓPEZ PEREIRA, *Continuatio Isidoriana Hispana*, p. 214, ll. 13-20.

za, o cuanto menos es descuidada, y reivindica la teología de Calcedonia ignorando el concilio constantinopolitano de siete años antes. Hay que hacer notar que en el año 688 el obispo de Roma es Sergio I (697-701), quien se negó a firmar el *Acta* de Constantinopla, provocando la reacción violenta de Justiniano II, el emperador reinante⁹⁶. Argumentó igual sobre las tres substancias en Cristo que a Benedicto le había parecido inoportuno afrontar. El tono del texto es agresivo, con un marcado desprecio hacia Roma que probablemente tiene sobre todo una lectura interna, marcar su propio poder dentro del episcopado hispano⁹⁷, pero también reivindicar la posición de la Iglesia visigoda que ha conseguido mantenerse prácticamente al margen de las violentas querellas que Roma ha vivido a lo largo de todo el siglo. La ortodoxia de la argumentación teológica de Julián no es discutida⁹⁸, tampoco parece haberlo sido por Roma que según la tradición mozárabe dio el visto bueno al documento:

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 fe⁹⁹.

CONCLUSIONES

No queda mucho tiempo para unas conclusiones que están implícitas en la argumentación hasta aquí desarrollada. Las relaciones entre la iglesia hispana tras la conversión visigoda y Roma estuvieron marcadas por un desencuentro en el que el factor geopolítico desempeñó un papel esencial. La enemistad visigoda con la corte de Constantinopla en un contexto en el que el obispo de Roma era, en buena medida, un títere del emperador oriental generó un ambiente de desconfianza donde los obispos hispanos –una parte importante de ellos y paulatinamente la mayoría– en la tesitura de escoger entre la fidelidad a Roma o a su rey parecen haber optado por la segunda opción. Esa situación apenas se había resuelto en la década del 630 y generó una suspicacia que acabó en una separación de facto, o cuanto menos una prudente distancia, entre la Iglesia de Toledo y las iniciativas romanas. Ese aislamiento, esa distancia respecto a la autoridad romana, en un medio teológico por otro lado relativamente rico, justifica la actitud de Julián, o de los obispos reunidos en el concilio del 684, quienes, sin rechazar la autoridad del

96 Ver KOLBABA, “Latin and Greek Christians”, p. 217.

97 CABRERA MONTERO, “Dos episodios conflictivos”, p. 116.

98 ORLANDIS y RAMOS-LISSÓN, *Historia de los concilios*, pp. 451-60.

99 *Continuatio Isidoriana Hispana* (Crónica Mozárabe de 754), 41, ed. y trad. LÓPEZ PEREIRA, *Continuatio Isidoriana Hispana*, pp. 214-215.

papa, se resisten a asumir su autoridad sin argumentar sus propias posturas. La amenaza final del *Apologeticum* de Julián es significativa en este sentido:

Ahora bien, si después de esto, aún disienten en algo de las mismas enseñanzas de los Padres, apoyados en las cuales se ha defendido esta doctrina, no se debe ya disputar con ellos, sino por vía directa, siguiendo las huellas de nuestros antepasados, nuestra respuesta será sublime, mediante el juicio divino, para los que aman la verdad, aunque la tengan por rebelde los adversarios y los ignorantes¹⁰⁰

Como hemos visto, el cronista mozárabe transmitió la imagen de una Iglesia hispana disciplinada, sometida a Roma y en perfecta armonía con sus posturas teológicas. Era, no cabe duda, la lectura retrospectiva de una Iglesia que en el nuevo contexto político no podía permitirse una actitud de soberbia como la que evidenciaba Julián. Una nueva realidad estratégica que obligó a un mundo de relaciones absolutamente distintas que quedan fuera del ámbito que a nosotros nos ha ocupado.

BIBLIOGRAFÍA

- ABADAL, Ramon d', *Dels Visigots als Catalans. I*, Barcelona, Edicions 62, 1974.
- AZZARA, Claudio, "Gregorio Magno, i Longobardi e l'Occidente barbarico. Costanti e peculiarità di un rapporto", *Bolletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 97 (1991), pp. 1-74.
- BARBERO DE AGUILERA, Abilio, "El conflicto de los Tres Capítulos y las iglesias hispánicas en los siglos VI y VII", *Studia Historica. Historia Medieval*, 5 (1987), pp. 123-144.
- BRAULIO DE ZARAGOZA, *Braulionis Caesaraugustani Epistulae et Isidori Hispalensis Epistulae ad Bralionem. Braulionis Caesaraugustiani Confessio uel professio iudaeorum ciuitatis Tolenaе*, en *Corpus Christianorum, Serie Latina*, vol. 114B, ed. Ruth Miguel Franco y José C. Martín-Iglesias, Turnhout, Brepols, 2018.
- CABRERA MONTERO, Juan A., "Dos episodios conflictivos entre el episcopado hispano y la Sede apostólica de Roma durante el siglo VII", *Studi Romani*, 62.1-4 (2014), pp. 103-116.

100 JULIAN DE TOLEDO, *Apologeticum de tribus capitulis*, 18, p. 139, ll. 12-8: "Iam uero si post haec et ab ipsis dogmatibus Patrum quibus haec prolata sunt, in quocumque dissentiant, non iam cum illis est amplius contendendum, sed maiorum directo calle inharentes uestigiis, erit per diuinum iudicium amatoribus ueritatis responsio nostra sublimis etiam si ab ignorantibus aemulis censeatur indocilis". Traducción VIVES, *Concilios visigóticos*, p. 464.

- CHAPMAN, John, *The Condemnation of Pope Honorius*, London, Catholic Truth Society, 1907.
- CONTE, Pietro, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII*, Milano, Vita e pensiero, 1971.
- COTTRELL, Alan, “*Auctoritas and potestas: Reevaluation of the correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial relations*”, *Medieval Studies*, 55 (1993), pp. 95-109.
- DAGENS, Claude, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris, Du Cerf, 1977.
- DAVIS, Leo D., *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, Collegeville (Minn.), The Liturgical Press, 1990.
- DEMOUGEOT, Émilienne, “Grégoire le Grand et la conversion du roi german au VI^e siècle”, en Jacques Fontaine et al., *Grégoire le Grand. Colloque de Chantilly*, Paris, CNRS, 1986, pp. 191-203.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., “Los discursos del rey Recaredo: El Tomus”, en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, Toledo, Arzobispado de Toledo, 1991, pp. 222-237.
- DUFFY, Eamon, *Saints and Sinners. A History of the Popes*, Tercera edición, New Haven – London, Yale University Press, 2006 (Primera edición, 1997).
- DVORNIK, Francis, *Byzantium and the Roman Primacy*, New York, Fordham University Press, 1966.
- EKONOMOU, Andrew J., *Byzantine Rome and the Greek Popes. Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*, Plymouth, Lexington Books, 2007.
- ESDERS, Stefan, “Chindasvinth, the 'Gothic disease' and the Monothelite crisis”, *Millenium*, 16.1 (2019), pp. 175-212.
- FERREIRO, Alberto, “The Iberian Church and the Papacy from the Fourth through Seventh Century: A Historiographical Reflection”, *Annuario Historiae Conciliorum*, 37/2 (2005), pp. 399-410.
- “St. Braulio of Zaragoza’s Letter 21 to Pope Honorius I Regarding Lapsed Baptized Jews”, *Sacris Erudiri*, 48 (2009), pp. 75-95.
- “*Quia pax et caritas facta est: Unity and Peace in Leander’s Homily at the Third Council of Toledo (589)*”, *Annuario Historiae Conciliorum*, 48 (2016/2017), pp. 87-108.

Fontaine, Jacques, *Isidoro de Seville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, Brepols, 2000.

Fontaine, Jacques y Pierre Cazier, “Qui a chassé de Carthaginoise Severianus et les siens? Observations sur l’histoire familiale d’Isidore de Seville”, en *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, vol. 1, Buenos Aires, Instituto de Historia de España, 1983, pp. 349-400.

García Iglesias, Luis, *Los judíos en la España antigua*, Madrid Ediciones Cristiandad, 1978.

García Moreno, Luis A., “*Urbs cunctarum gentium victrix Gothicis triumphis victa*. Roma y el reino visigodo”, en *Fra Oriente e Occidente: XLIX Settimane di studio del CISAM*, Spoleto, CISAM, 2002, pp. 239-322.

— “Las Españas entre Roma y Constantinopla en los siglos V y VI. El Imperio y la Iglesia”, en Febronia Elia (ed.), *Política, retorica e simbologia del primato: Roma e Costantinopoli (secoli IV-VII): Atti del Convegno Internazionale (Catania, 4-7 ottobre 2001)*, Catania, CULC, 2002, pp. 197-238.

— “Relaciones internacionales del reino godo de Toledo en el siglo VII: de la faida gótica a la obsesión bizantina”, en *Le relazioni internazionali nell’Alto Medioevo: LVIII Settimane di studio del CISAM*, Spoleto, CISAM, 2011, pp. 481-559.

Goffart, Walter, “Byzantine Policy in the West under Tiberius II and Maurice: The Pretenders Hermengild and Gundovald (579-585)”, *Traditio*, 13 (1957), pp. 73-118.

Gómez Cobo, Antonio, “Matizaciones teológicas y políticas de Leandro de Sevilla a los discursos de Recaredo en el Concilio III de Toledo”, *Carthaginensia*, 15 (1999), pp. 1-30.

González, Teodoro, “La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe”, en Ricardo García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, La Editorial Católica, 1979, pp. 701-747.

González Salinero, Raúl, “Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain”, en Alberto Ferreira (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 1999, pp. 123-150.

— *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*, Roma, CSIC, 2000.

Gregorio Magno, *Moralia in Iob. Libri I-X*, en *Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. 143, ed. Marcus Adriaen, Turnhout, Brepols, 1979.

- *Registrum Epistularum, Libri I-VII*, en *Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. 140, ed. Dag Norberg, Turnhout, Brepols, 1982.
- *Registrum Epistularum, Libri VIII-XIV*, en *Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. 140A, ed. Dag Norberg, Turnhout, Brepols, 1982.
- HOVORUN, Cyril, *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden/Boston, Brill, 2008.
- JAFFÉ, Philippus, *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, I, Leipzig, Veit et Comp., 1885.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Juan A., “La decretal del Papa Honorio I a los obispos hispanos (638): una hipótesis sobre su origen”, *Veleia*, 35 (2018), pp. 1-14.
- JUAN DE BICLARO, *Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon*, en *Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. 173A, ed. Carmen Cardelle de Hartmann, Turnhout, Brepols, 2002.
- JUDIC, “La lettre perdue du pape Honorius”, en Thomas Deswarte, Klaus Herbers y Nathanael Nimmegeers (eds.), *Epistola 4. La lettre dans son environnement IV^e-XI^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2024, pp. 159-173.
- JULIAN DE TOLEDO, *Opera I. Prognosticon futuri saeculi libri tres. Apologeticum de tribus capitulis. De comprobatione sextae aetatis. Historia Wambae regis. Epistula ad Modoenum*, en *Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. 115, ed. Jocelyn Nigel Hillgarth, Bernhard Bischoff y Wilhelm Levison, Turnhout, Brepols, 1976.
- KANNENGIESER, Charles, “Apollinaire de Laodicea (apolinarismo)”, en Angelo di Berardino (dir.), *Nuovo dizionario patrístico e di antichità cristiane*, Roma, Casa Editrice Marietti, 2006.
- KOLBABA, Tia M., “Latin and Greek Christians”, en Thomas F.X. Noble y Julia M.H. Smith (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Volume 3. Early Medieval Christianities c. 600-c. 1100*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 213-229.
- LACARRA, José M., “La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma”, en *Le Chiese nei regni dell’Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all’800: VII Settimane di studio del CISAM*, Spoleto, CISAM, 1960, pp. 353-384.
- LÓPEZ PEREIRA, José E., *Continuatio Isidoriana Hispana. Crónica Mozárabe de 754. Estudio, edición crítica y traducción*, León, Centro de estudios e investigación San Isidoro, 2009.

MACCARRONE, Michele, “La dottrina del primato papale dal IV all’VIII secolo nelle relazioni con le chiese occidentali”, en *Le chiese nei regni dell’Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all’800: VII Settimane di studio del CISAM*, Spoleto, CISAM, 1960, pp. 633-742.

MADOZ, José, “San Leandro de Sevilla”, *Estudios Eclesiásticos*, 56 (1981), pp. 416-453.

MARKUS, Robert A., “The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede’s Narrative and Gregory’s Correspondence”, *The Journal of Ecclesiastical History*, 14.1 (1963), pp. 16-30.

— *Gregory the Great and his world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

MARTÍ BONET, José M., *Roma y las iglesias particulares en la concesión del Palio a los obispos y arzobispos de Occidente: año 513-1143*, Madrid, CSIC, 1976.

MARTÍN IGLESIAS, José Carlos, “El *Epitaphiun Leandri, Isidori et Florentinae* (ICERV 272) o la compleja transmisión manuscrita de un texto epigráfico. Nueva edición y estudio”, *Euphrosyne. Revista de Filología Clásica*, 38 (2010), pp. 139-163.

MARTÍN IGLESIAS, José Carlos, Pablo C. DÍAZ y Margarita VALLEJO GIRVÉS, *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares. Antología y comentario*, Madrid, CSIC, 2020.

MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos, “Enfrentamiento religioso y crisis política en el Exarcado de Italia, 639/640-653”, *Estudios bizantinos*, 5 (2017), pp. 27-59.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo y Félix RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana, III. Concilios griegos y africanos*, Madrid, CSIC, 1982.

— *La colección canónica Hispana. V. Concilios hispanos: segunda parte*, Madrid, CSIC, 1992.

— *La colección canónica hispana. VI. Concilios hispánicos: tercera parte*, Madrid, CSIC, 2002.

MEYENDORFF, John, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680 A.D.*, New York, SVS Press, 1989.

MIGUEL FRANCO, Ruth y José Carlos MARTÍN IGLESIAS, “Introducción”, en *Braulionis Caesaraugustani Epistulae et Isidori Hispalensis Epistulae ad Bralionem. Braulionis Caesaraugustiani Confessio uel professio Iudaeorum ciuitatis Tole-nae*, en *Corpus Christianorum, Serie Latina*, vol. 114B, ed. Ruth Miguel Franco y José C. Martín-Iglesias, Turnhout, Brepols, 2018, pp. 5*-217*.

- MURPHY, Francis X., "Julian of Toledo and the condemnation of monothelitism in Spain", en *Mélanges Joseph de Ghellinck, S. J., Tome I: antiquité*, Gembloux, Éditions J. Duculot, 1951, pp. 361-373.
- NAVARRA, Leandro, "Interventi di Leandro di Siviglia neggli sviluppi storici e religiosi della Spagna visigótica: aspetti positivi e limiti", *Studi storico-religiosi*, 14.1 (1980), pp. 123-134.
- *Leandro di Siviglia. Profilo storico-letterario*, L'Aquila-Roma, Japadre Editore, 1987.
- ORLANDIS, José, "Lex in confirmatione concilii", en *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1976, pp. 185-211.
- "Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina", en *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, vol. 1, Buenos Aires, Instituto de Historia de España, 1983, pp. 329-348.
- "El Primado romano en Hispania", *Historia. Instituciones. Documentos*, 14 (1987), pp. 13-26.
- *Semblanzas visigodas*, Madrid, Rialp, 1992.
- ORLANDIS, José y Domingo RAMOS-LISSÓN, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1986.
- PELIKAN, Jaroslav, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. 2, The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1974.
- PIETRI, Luce, "Grégoire le Grand et le Gaule: le projet pour la réforme de l'Église Gauloise", en *Gregorio Magno e il suo tempo. I. Studi storici: Atti del XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, pp. 109-128.
- REYDELLET, Marc, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma, École française de Rome, 1981.
- RICHARDS, Jeffrey, *Il console di Dio. La vita e tempi di Gregorio Magno*, Traduzione di Roberto Aiazzi, Firenze, Sansoni, 1984.
- RIESCO TERRERO, Ángel, "El problema judío en la mente de tres importantes personajes del siglo VII: un papa, un obispo español y un rey visigodo", *Espacio Tiempo y Forma. Historia Antigua*, 6 (1993), pp. 585-604.

- RODAMILANS RAMOS, Fernando, “El Primado romano en la Península Ibérica hasta el siglo X: Un análisis historiográfico”, *Espacio Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 27 (2014), pp. 419-460.
- RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León, Centro de estudios e investigación San Isidoro, 1975.
- SCHÄFERDIEK, Knut, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*, Berlin, De Gruyter, 1967.
- STRAW, Carole, *Gregory's politics: Theory and practice*, in *Gregorio Magno e il suo tempo. I. Studi storici: Atti del XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, pp. 47-63.
- TEILLET, Suzanne, *Des Goths à la nation Gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- THANNER, Anton, *Papst Honorius I (625-638)*, St. Ottilien, EOS Verlag, 1989.
- VALLEJO GIRVÉS, Margarita, *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VIII): Un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá de Henares, Universidad, 1993.
- “The treaties between Justinian and Athanagild and the legality of the Byzantine possessions on the Iberian Peninsula”, *Byzantion*, 66 (1996), pp. 208-218.
- VEGA, Ángel C., *El primado romano y la Iglesia española en los siete primeros siglos*, El Escorial, Imprenta del monasterio, 1942.
- VILELLA, Josep, “Gregorio Magno e Hispania”, en *Gregorio Magno e il suo tempo. I. Studi storici: Atti del XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, pp. 168-186.
- “Hispania durante la época del III Concilio de Toledo según Gregorio Magno”, en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, Toledo, Arzobispado de Toledo, 1991, pp. 485-494.
- “*In alia plebe*: las cartas de comunión en las iglesias de la Antigüedad”, en Roland Delmaire, Janine Desmulliez y Pierre-Louis Gatier (eds.), *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2009, pp. 83-113.

VIVES, José, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona/Madrid, CSIC, 1963.

VOGÜE, Adalbert de y Paul ANTIN, *Grégoire le Grand. Dialogues*, Tome II (Livres I-III), París, Les Éditions du Cerf, 1979 (*Sources Chrétiennes*, vol. 260).

ZOCCA, Elena, “Onorio I e la tradizione occidentale”, *Augustinianum*, 27.3 (1987), pp. 571-615.

- “Onorio e Martino: due papi di fronte al monotelismo”, en *Martino I Papa (649-653) e il suo tempo: Atti del XXVIII Convegno storico internazionale (Todi 13-16 ottobre 1991)*, Spoleto, CISAM 1992, pp. 103-147.
- “Una possibile derivazione Gregoriana per il ‘monotelismo’ di Onorio I. In margine ad un recente intervento di A. Thanner nell’*Honoriusfrage*”, *Augustinianum*, 33.1-2 (1993), pp. 519-575.

ISBN 978-84-09-79512-3



9 788409 795123



Sociedad
Española de
Estudios
Medievales



CSIC

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS



CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES