

HEREJÍAS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA HASTA EL SIGLO IX

Fernando Rodamilans Ramos
Licenciado en Historia (UCM)

Resumen. Este trabajo presenta una aproximación inicial a las principales doctrinas y movimientos de la heterodoxia cristiana altomedieval en la Península Ibérica. Se aportan referencias bibliográficas básicas que permitirán avanzar en el estudio de este tema.

Abstract. *This article lays an initial approach to the main doctrines and movements of high-medieval Christian heterodoxy in the Iberian Peninsula. Basic bibliographical references are provided for further studies on the subject.*

Palabras clave: herejía, heterodoxia, gnosticismo, marcionismo, montanismo, novacionismo, sabelianismo, donatismo, arrianismo, luciferianismo, priscilianismo, origenismo, pelagianismo, adopcionismo.

Key words: *heresy, heterodoxy, Gnosticism, Marcionism, Montanism, Novacionism, Sabelianism, Donatism, Arianism, Luciferianism, Priscilianism, Origenism, Pelagianism, Adopcionism.*

Para citar este artículo: RODAMILANS RAMOS, Fernando, “Herejías en la Península Ibérica hasta el siglo IX”, en *Ab Initio*, Núm. 2 (2011), pp. 61-79, disponible en www.ab-initio.es

Resulta pertinente plantear una reflexión previa al estudio de las herejías en los orígenes del Cristianismo, que tiene que ver con la naturaleza de la herejía y la ortodoxia: ¿Cuál de las dos aparece primero? Dice San Pablo: “En primer lugar, he oído que cuando os reunís en asamblea, hay divisiones entre vosotros, y en parte lo creo; porque es inevitable que haya divisiones entre vosotros, para que se muestre quiénes de vosotros son auténticos” (I Co 11,18-19). Pablo está defendiendo que las heterodoxias son necesarias para fijar la ortodoxia. Es imposible dar una respuesta definitiva, pero parece claro que el dogma no surge de repente, sino que se va construyendo poco a poco. Algunos autores consideran que la heterodoxia precede a la ortodoxia, es decir, que las desviaciones heréticas fueron anteriores al dogma e imprescindibles para su fijación¹. Otros entienden que desde el dogma se define lo que es la herejía en su concepción medieval².

¹ El primer gran defensor de esta posición fue BAUER, Walter, *Orthodoxy & Heresy in Earliest Christianity*, Londres, 1971 (Tubinga, 1934).

² MITRE, Emilio, “Cristianismo medieval y herejía”, en *Clío&Crimen*, Núm. 1 (2004), p. 29.

El gnosticismo y el marcionismo³

El gnosticismo cristiano surge como tal en el siglo II, y el gnóstico se caracteriza por una interpretación espiritual de las Sagradas Escrituras, distinguiéndose de la interpretación literal del simple fiel. Pero a través de la gnosis se avanzó hacia la heterodoxia, y de hecho el gnosticismo en sus múltiples sectas fue combatido por los Padres de la Iglesia durante el siglo II.

Una de las ramas más importantes de este primitivo gnosticismo fue el marcionismo, que surge en la provincia del Ponto, y está íntimamente ligado al gnosticismo. Es la primera gran herejía, porque Marción fue un jefe que supo crear numerosas iglesias, sólidamente constituidas y estrechamente ligadas entre sí. Sus seguidores se denominaban cristianos, pero Marción rompió con la Iglesia de Roma proponiendo una interpretación alternativa de los textos evangélicos. La clave doctrinal está en el rechazo del Antiguo Testamento, realizada en su obra *Antítesis*. Los miembros de la Iglesia marcionita se consideran el grupo de los elegidos para la salvación, y practican una ascesis severa, algo que los relaciona con el gnosticismo. Dice Tertuliano a comienzos del siglo III: “La doctrina de Marción ha llenado el mundo entero”. (216) Los marcionitas reconocen hasta tres principios divinos, el Dios Padre de Cristo, el Dios de los judíos, y el Dios malo de los paganos. Paulatinamente se va simplificando esta doctrina hacia un estricto dualismo entre un Dios bueno y un Dios malo, de ahí que las comunidades marcionitas fueran asimiladas por el maniqueísmo a lo largo del siglo III. Es decir, Marción preparó el camino para la gran propagación del maniqueísmo en el Imperio.

Tradicionalmente, el documento más antiguo en el que se menciona a los cristianos de la Península Ibérica, bajo la expresión de las *iglesias de las iberias*, es la obra de San Ireneo *Adversus haereses* (182-188). Resulta interesante que sea precisamente una obra contra la herejía, en este caso contra el gnosticismo y el montanismo. Pero J. Colin ha planteado una hipótesis alternativa bien documentada sobre San Ireneo⁴, según la cual los galos no serían de occidente, sino de la provincia de Galacia, y *las iberias* serían las de la Iberia del Cáucaso (Georgia). Esto explicaría la ausencia de otras noticias coetáneas sobre el Cristianismo en el occidente europeo.

Sin embargo, la historiografía sigue aceptando generalmente la hipótesis de un San Ireneo occidental, sobre todo por la narración detallada que el historiador Eusebio realiza de la comunidad de Ireneo, y que lo sitúa específicamente como sucesor de Potino en la sede episcopal del Lyon⁵.

³ FLICHE, Agustín, MARTIN, Víctor, *Historia de la Iglesia. La Iglesia en la penumbra*, Valencia, 1976, Tomo II, pp. 9-44 (*Histoire de L'Eglise. De la fin du 2^e siècle à la paix constantinienne*).

⁴ COLIN, J., *L'empire des Antonins et les martyres gaulois de 177*, Bonn, 1964.

⁵ EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, Madrid, 1973, Tomo V, pp. 265-292.

La heterodoxia y las persecuciones⁶

Un caso especial de heterodoxia, que afectó a todo el Imperio y también a las provincias de Hispania, tuvo lugar con la persecución del emperador Decio. En un edicto inédito hasta entonces en Roma, obligó a todos los habitantes del Imperio a realizar en un breve plazo de tiempo sacrificio público a los dioses oficiales, obteniendo un *libelo* o certificado. La alternativa era el martirio y en muchos casos la muerte. Hubo muchos cristianos – también obispos – que sucumbieron al miedo y optaron por la apostasía. Una extensa carta sinodal procedente de Cartago está dirigida a las iglesias de León-Astorga y de Mérida⁷. La famosa “carta 67” la firman San Cipriano y otros 36 obispos africanos. Responde a la queja de los obispos hispanos Félix y Sabino sobre otros dos obispos, Basíledes y Marcial, acusados de haber realizado la apostasía y de tener “certificad de idolatría”. La carta les da la razón a los querellantes y niega la comunión a los *libeláticos*.

La siguiente gran persecución fue la del edicto de Valeriano en 258. En Hispania supuso el martirio y muerte del obispo San Fructuoso de Tarragona y sus diáconos San Augurio y San Eulogio. No tenemos actas proconsulares – taquigráficas, escritas al pie de la letra – de los procesos a estos mártires, pero sí una actas auténticas de un testigo ocular, al parecer un militar relacionado con la detención de los eclesiásticos hispanos⁸. Estas actas han sido citadas más tarde por San Agustín en un sermón, y por Prudencio en su *Peristéfanon*. Desde el punto de vista histórico, las actas nos ofrecen una visión muy distinta de la heterodoxia en Hispania a la de los obispos *libeláticos* (apenas unos pocos años antes). Los mártires tarraconenses son un ejemplo de perseverancia en la fe ante la persecución.

Las persecuciones de Diocleciano incluyeron a los maniqueos y a los cristianos, por ser ambas religiones contrarias a la tradicional de Roma. Aunque en los dos primeros edictos de 303 no se imponía la pena de muerte, la orden de destrucción de las iglesias supuso una masiva pérdida de archivos y bibliotecas cristianas. El tercer edicto de 303 sí implicó martirios, y más aún el edicto de 304, promulgado a instancias del César de Oriente Galerio, enemigo acérrimo de los cristianos. De estos tiempos de persecución son las actas del proceso al centurión Marcelo⁹, mártir militar cristiano que parece haber estado en Hispania al renunciar a la apostasía pública, aunque su culto no empezó hasta el siglo X. Otros dos casos de mártires son las vendedoras de cerámica Santa Justa y Santa Rufina, cuyas actas no conocemos por un testigo ocular, sino por una recensión de los siglos VI-VII

⁶ GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (Dir.), *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, 1979, pp. 42-49; SOTOMAYOR MURO, M., “Cristianismo primitivo y paganismo romano en Hispania”, en *Memorias de historia antigua*, Núm. 5, 1981, pp. 173-186.

⁷ BAYARD, L., *Saint Cyprien. Correspondence II*, Epist. 67, París, 1961.

⁸ FRANCHI DE'CAVALIERI, P., *Gli atti di S. Fruttuoso di Tarragona*, Vaticano, 1935, pp. 129-199.

⁹ DE GAIFFIER, B., *San Marcel de Tángier ou de León? Évolution d'une légende*, en *Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie*, Núm. 61, 1943, pp. 116-139

de alguien que debió tener delante un documento contemporáneo del martirio, ya que las descripciones del contexto histórico son muy detalladas y coinciden con otras fuentes del siglo IV¹⁰. En cuanto a los llamados “innumerables mártires” de Zaragoza, sabemos que hay una basílica del siglo IV consagrada a su memoria y Prudencio les dedica el himno IV de su *Peristéfanon*¹¹, nombrando a los dieciocho mártires. Prudencio es la única fuente que tenemos para muchos de los mártires de esta época, como es el caso de San Cucufate. Sin duda se basaba en actas de los procesos para componer sus himnos hagiográficos, pero en algunos casos, como el de San Vicente, dichas actas tienen dudosa verosimilitud histórica.

El Concilio de Elvira

El siguiente documento básico para comprender el avance del Cristianismo en la Península Ibérica es el concilio de Elvira (ca. 306-314), del que conservamos actas cuya autenticidad está contrastada¹². En primer lugar, Elvira nos muestra el panorama de una sociedad hispana sólo muy parcialmente cristianizada. El principal problema que se plantea en relación con la heterodoxia se debe al contacto con el paganismo, y es el de la idolatría, “crimen capital” según el canon 1 conciliar. También se critica el uso de maleficios de muerte, pero lo más interesante es que los propios obispos reunidos en Elvira creen en su efectividad. Como vemos, no estamos propiamente ante ninguna herejía, sino ante comportamientos erróneos.

Los cánones 16, 22 y 51 sí hacen referencia expresa a las herejías, aunque no se especifica de qué tipo son. “Solamente puede conjeturarse que estos movimientos heréticos debieron de ser principalmente de tipo gnóstico y maniqueo, por un lado, montanista y novacianista, por otro, y quizá también algo de sabelianismo”¹³. Pasemos a analizar estos tres movimientos heréticos que pudieron afectar a la primitiva Iglesia de la Península Ibérica:

a) Montanismo¹⁴

Es una herejía que parte de las visiones de Montano y sobre todo de sus profetisas Maximila y Prisca, que anunciaban el fin inminente del mundo y el descenso a la Tierra de la Jerusalén Celeste (en el año 172). A diferencia del gnosticismo o el marcionismo, los montanistas no proponen ninguna doctrina nueva, sino que profundizan en las ideas de una inminente *parusia* y promulgan el ascetismo

¹⁰ FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, Madrid-Barcelona, 1953, Vol. I, pp. 131-136.

¹¹ PRUDENCIO, *Peristephanon*, IV, BAC, Madrid, 1950, pp. 538-551.

¹² GAUDEMET, J., *Elvire II: Le concile d'Elvire*, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, París, 1963, Vol. 15, col. 317-348.

¹³ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Opus cit.*, T. I, p. 101.

¹⁴ Entre las muchas obras sobre montanismo, dos estudios clásico son DE LABRIOLLE, P., *La crise montaniste*, París, 1913; *idem*, *Les sources de l'histoire du montanisme*, 2 vols., París, 1913. Un breve estudio de utilidad en WOKES, F. E., “Montanism and the Ministry”, en *Studia Patristica*, Núm. 9, Berlín, 1966, pp. 306-315.

como preparación para la misma. Se consideraban profetas, pero no como los anteriores sino como nuevos *Paráclitos*, puesto que entendían que el Espíritu Santo hablaba directamente por su boca.

Fue un movimiento típicamente oriental, pero penetró en Occidente de la mano de Tertuliano, a quien esta herejía lejana y ya sospechosa iba a seducirle en Cartago¹⁵. El mismo polemista latino que había criticado duramente las desviaciones de las iglesias gnósticas y marcionistas, defendió con su habitual vehemencia la profecía de Montano. Terminó defendiendo una Iglesia-Espíritu, que le llevó a separarse de los montanistas y crear un pequeño grupo de “tertulianistas”. Es seguramente a través de Tertuliano como pudo llegar el montanismo a la Península Ibérica.

b) Novacianismo

En los tiempos más duros de las persecuciones de Decio, accedió al solio pontificio San Cornelio, poniendo fin a quince meses de sede vacante tras el martirio del San Fabián. El nuevo Papa se enfrentó a un grave problema interno, el cisma del sacerdote Novaciano. Durante la sede vacante no quiso ser elegido obispo, a pesar de ser el miembro más conocido del clero romano, pero tras la elección de Cornelio, se erige en antipapa y comienza a crear una Iglesia paralela (en el año 251).

La doctrina de Novaciano es oficialmente rigurosa contra los apóstatas, pero su nueva Iglesia se unió al laxismo de Novato de Cartago, lo que indica que pesaban más en Novaciano sus intereses personales que las cuestiones doctrinales. La reacción de la Iglesia de Roma vino de la mano del obispo Cipriano de Cartago y su *De Ecclesiae unitate*¹⁶, una exhortación a los cristianos para que luchan contra un enemigo mucho peor que el perseguidor exterior (el paganismo imperial): las herejías y los cismas. Cipriano sufre el cisma de Novaciano en Roma, y el de Novato y Felicísimo en su propia diócesis de Cartago.

Novaciano intenta defender su causa como antipapa ante el Patriarca Dionisio de Alejandría, sin éxito, pero sí logra temporalmente la obediencia de Fabio de Antioquía. La posición ortodoxa se debilita aun más cuando San Cipriano se enfrenta al nuevo Papa, San Esteban. Precisamente lo hace con motivo de la expulsión de los obispos hispanos Basíledes de León-Astorga y Marcial de Mérida, un caso explicado anteriormente. San Cipriano no comparte la posición más bien permisiva del Papa en un momento de alta tensión como era el del cisma de Novaciano.

¹⁵ FLICHE, A., MARTIN, V., *Opus cit.*, T. II, pp. 251-253.

¹⁶ FASHOLÉ-LUKE, E. W., “Christian Unity: St. Cyprian and ours”, en *Scottish Journal of Theology*, Núm. 23, 1970, pp. 312-322.

El mayor problema fue la validez del bautismo conferido por los herejes¹⁷. En África se pensaba que un hereje nunca podía administrar un bautismo válido, pero en Roma bastaba la imposición de manos para reconciliarlos. Era típico el caso del bautismo realizado por montanistas, “en el nombre del Padre y del Hijo y de Montano (como encarnación del Paráclito)”. La doctrina de Roma, y más tarde de San Agustín, defiende que la gracia sacramental proviene del Cristo, y no del ministro que confiere el sacramento. En esto Roma, junto con Alejandría y Palestina, se alejaban radicalmente de San Cipriano y su *De Ecclesiae unitate*, o de los donatistas que veremos más tarde.

c) Sabelianismo

Es una herejía que tiene su origen en el monarquianismo de comienzos del siglo III. La doctrina monarquianista¹⁸, basándose en fragmentos del Antiguo Testamento, defiende la unidad del Padre y del Hijo hasta borrar toda distinción personal. En consecuencia, desnaturaliza el Evangelio, porque niega la misión redentora del Cristo. *Mutans mutandis*, es una exaltación de la naturaleza divina de Jesús, germen del muy posterior monofisismo oriental.

En el grupo de monarquianistas sobresalieron Hipólito y Sabelio, que pronto dio nombre a la herejía. El sabelianismo afirmaba que Padre e Hijo sólo eran nombres diferentes, dos modos de existir del único Dios, dos aspectos de una misma sustancia divina. Fue excomulgado por el Papa Calixto (217-222), quien se había mostrado cercano a las ideas sabelianas antes de acceder al solio pontificio.

El donatismo¹⁹

Se trata de una de las más graves herejías africanas del siglo IV. Comenzó como un pequeño grupo cismático en Cartago, que se oponía al nombramiento del archidiácono Ceciliano como sucesor del fallecido obispo Mensurio (311). Tuvo importancia en este grupo el apoyo de una rica y poderosa mujer, Lucila, a quien la historiografía tradicional atribuyó origen hispano, aunque todo indica que era ciudadana de Cartago desde siempre.

En su carta contra los donatistas, San Agustín menciona que no son una Iglesia verdadera, pues fuera de Cartago sólo tienen un obispo en Roma y otro en Hispania, en casa de una matrona. Hay dos modelos explicativos del donatismo. En el primero (San Agustín) se destacan los orígenes espurios del movimiento: la ira de Lucila, la ambición de los clérigos de Cartago que querían el puesto de Ceciliano, y la avaricia de los *seniores* a quienes se les había confiado el tesoro de

¹⁷ CAMPEAU, L., “L’origine de la querelle baptismale”, en *Science et esprit*, Núm. 21, 1969, pp. 329-356 ; *Ibidem*, Núm. 22, 1970, pp. 19-48.

¹⁸ FLICHE, A., MARTIN, V., *Opus cit.*, T. II, pp. 136-145.

¹⁹ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Opus cit.*, T. I, pp. 191-195; FLICHE, A., MARTIN, V., *Historia de la Iglesia. La Iglesia del Imperio*, Valencia, 1977, Tomo III, pp. 45-53 (*Histoire de L’Eglise. De la paix constantinienne à la mort de Théodose*).

la Iglesia y lo habían dilapidado. En palabras de Fliche, “un partido de oposición, formado por exaltados, amargados y ambiciosos”²⁰. Otra explicación del donatismo es la que reside en su propia doctrina. Se negaban a participar de la comunión con los obispos apóstatas de las persecuciones, o con los que acogieran a los apóstatas arrepentidos. Algunos autores entendieron que la rápida expansión del donatismo se debió a un supuesto carácter de protesta social y agraria, pero no parece que esta fuera la base del movimiento²¹.

El hecho cierto es que la Iglesia donatista se convirtió en una poderosa realidad desde su sede de Cartago, que compitió en África con la Iglesia ortodoxa romana hasta la época de San Agustín. La relación del donatismo con la Península Ibérica se ciñe a las acciones del gran obispo Osio de Córdoba y a la participación de algunos obispos hispanos en el concilio de Arlés (314) que habría de condenarlo.

Hay documentos, recogidos por Eusebio, que muestran cómo fue la iniciativa de Osio la que influyó en el emperador Constantino para actuar contra el donatismo y a favor del obispo Ceciliano de Cartago. Constantino ordena celebrar un juicio en Roma entre las partes, y falla a favor de Ceciliano. Los donatistas rechazan la sentencia, y Constantino ordena celebrar el concilio de Arlés (314) para juzgar de nuevo la causa.

Al concilio de Arlés no asistió Osio, que entonces estaba acompañando al emperador. Acudieron otros tres representantes de la Península Ibérica: el obispo Liberius de Mérida, que también había participado en el concilio de Elvira (306), su diácono Florentius, el presbítero Sabinus, el presbítero Natalis de Osuna, su diácono Citerius, el presbítero Probatius de Tarragona y su diácono Castorius, el presbítero Clementius y el exorcista Rufinus de Zaragoza, el presbítero Getsenius y el lector Víctor de Baza. Es decir, nos encontramos ante una numerosa representación hispana en el concilio de Arlés, lo que podría indicarnos que la cuestión donatista tenía cierta importancia en la Península Ibérica.

El “primer” arrianismo²². El I Concilio de Nicea

Se puede denominar así al arrianismo primigenio del siglo IV, en relación con su influencia en la Península Ibérica, ya que la auténtica presencia arriana en la península se producirá con la llegada de los visigodos y la instauración del reino de Toledo en la Hispania romana. Es una fe arriana que se convierte en auténtica *fides gothica* frente al catolicismo ortodoxo.

²⁰ FLICHE, A., MARTIN, V., *Opus cit.*, T. III, p. 45.

²¹ El estudio clásico del donatismo es el de MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Vol. IV, París, 1912.

²² SIMONETTI, M., *La crisi ariana del IV secolo*, Roma, 1975; GARCÍA VILLOSLADA, R., *Opus cit.*, T. I, p. 196-207; Un amplio estudio en FLICHE, A., MARTIN, V., *Opus cit.*, T. III, p. 81-178.

Arrio plantea un problema doctrinal relacionado con la cristología, de forma paralela al monarquismo-sabelianismo de unas décadas antes. En el caso del sabelianismo, se incide en la naturaleza divina del Cristo, mientras que la herejía del subordinacionismo o adopcionismo entiende casi lo contrario, una naturaleza del Hijo separada del Padre, y “subordinada” a Éste. Los principales defensores del subordinacionismo, Pablo de Samosata y Luciano de Antioquía, habían sido condenados, y Arrio se considera un discípulo de Luciano. Lo cierto es que este tipo de conflictos teológicos se estaban planteando en las principales sedes orientales.

Arrio considera que el Hijo ha sido creado de la nada, que hubo por tanto un tiempo en el que no existía, y que es mutable. En definitiva, se niega la divinidad de Cristo, o al menos se la sitúa en un estadio secundario respecto al Padre.

La doctrina se extendió por buena parte de Oriente, hasta que Constantino, que tras vencer a Licinio se había hecho con el control completo de la *Pars Orientalis*, tomó parte activa para restablecer la unidad de la Iglesia. Sin embargo, el emperador no alcanzaba a entender la gravedad de la crisis arriana. Envió a su gran consejero Osio de Córdoba en misión a Alejandría. Para recabar la información necesaria, asistió a un sínodo de obispos egipcios, pero una nueva crisis de los obispos arrianos de Antioquía fue el detonante para la convocatoria de un gran concilio ecuménico.

El Concilio de Nicea²³. La historiografía tradicional ha reconocido a Osio de Córdoba como el promotor y el presidente del Concilio de Nicea. La convocatoria, como la de todos los concilios ecuménicos celebrados en el Oriente, fue hecha por el emperador, lo que lleva a pensar que respondiera a la iniciativa de su principal consejero, el obispo Osio, así como también del obispo de Alejandría. En cuanto a la presidencia eclesiástica del concilio, el hecho de que Osio figure siempre en primer lugar en las listas, indicaría que era él quien presidía el concilio.

Osio acude a Nicea como delegado del emperador, y no al servicio del Papa Silvestre. Éste envió a los presbíteros Vito y Vicente como *legados* de Roma, en lo que se convertirá en una tradición de presencia de legados en los principales concilios. Por lo general, en los concilios celebrados posteriormente serán los legados papales quienes presidan la asamblea.

La cuestión principal que se trató en Nicea fue la condena del arrianismo. Es poco probable que Arrio participase directamente ante la asamblea. En cualquier caso, el resultado es el conocido *símbolo nicénico*, y la inclusión de la doctrina del *homousios*, previa expulsión de los dos obispos que se negaron a firmar el símbolo. Osio de Córdoba jugó un papel principal en la imposición de las

²³ Un excelente estudio del Concilio de Nicea así como de los demás concilios ecuménicos en ALBERIGO, Giuseppe (Ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, 2004 (*Storia dei concili ecumenici*, Brescia, 1990).

definiciones antiarrianas, y sobre todo en la de la consustancialidad, caballo de batalla durante siglos con la fe arriana²⁴.

Nicea estuvo lejos de imponer la paz en las iglesias. Lo que produjo es una brecha entre occidente y oriente, donde la herejía arriana se mantenía fuerte y provocaba disturbios. Hubieron de convocarse varios concilios provinciales²⁵, y finalmente un nuevo concilio en Sárdica (343), todavía presidido por Osio. Arrio había fallecido en 335. El anciano obispo de Córdoba fue quien lideró al grupo de los obispos occidentales, en número aproximado de noventa. Pero el resultado fue el abandono de la asamblea por parte de los obispos de Oriente (unos ochenta), que sólo habían acudido a Sárdica porque la convocatoria de Constancio era obligatoria. Antes de marcharse, escribieron una carta encíclica en la que se condenaba al Papa Julio y a Osio. Sárdica fue un fracaso que hizo estallar un cisma latente entre las Iglesias de Oriente y Occidente. La frontera entre las dos *partes imperiales* se amplió a las dos comuniones cristianas.

Además del propio Osio, al que más bien hemos de considerar representante imperial, los representantes de las iglesias hispanas en Sárdica fueron cinco obispos²⁶. Es interesante señalar que provenían de cuatro de las cinco provincias peninsulares (salvo la *Baetica*), lo que puede indicar que el problema arriano, que no había afectado gravemente ni a Hispania ni al resto del Occidente, era sin embargo una cuestión eclesiástica de la máxima relevancia.

Sin embargo, la cuestión arriana pronto se convirtió en una lucha de poder entre el Papa Liberio y el emperador Constancio, que llegó a secuestrar y mandar al exilio al Papa. La muerte de Constancio dio paso a una nueva situación con la subida al trono imperial de Juliano *el Apóstata*, que dio un giro completo hacia el paganismo. Paradójicamente, esta circunstancia habría de suponer el fin de las presiones sobre los ortodoxos.

Potamio de Lisboa²⁷ y Gregorio de Granada (o de Elvira)²⁸. Son dos de los personajes hispanos implicados en las controversias arrianas del siglo IV. Potamio supone la primera noticia que tenemos de la existencia de un obispado en la ciudad de Lisboa. Defensor inicial del símbolo niceno, sucumbió a las presiones de Constancio y firmó ante sus delegados las actas del concilio de Milán (355). Es uno de los escasos representantes peninsulares del arrianismo de los que tenemos constancia en las fuentes²⁹. En cuanto a Gregorio de Granada, fue gran defensor de la fe nicena que no se doblegó ante las presiones de Constancio.

²⁴ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Opus cit.*, T. I, p. 198.

²⁵ En el Concilio de Tiro-Jerusalén (335), en el que participaron sólo un grupo de obispos orientales antinicanos, se rehabilitó completamente a Arrio.

²⁶ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Opus cit.*, T. I, p. 203.

²⁷ MONTES MOREIRA, A., *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*, Lovaina, 1969.

²⁸ SIMONETTI, M., *Gregorio de Elvira. La fede*, Turín, 1975.

²⁹ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Opus cit.*, T. I, pp. 212-217.

Los “luciferianos”. Lucífero de Cagliari fue siempre un paladín de la ortodoxia, legado del Papa Liberio en la cuestión arriana frente al emperador. Pero su postura extremista le llevó a rechazar sin excepciones la promoción al clero de los obispos apóstatas arrepentidos, provocando con ello un verdadero cisma con su grupo de seguidores, conocidos como “luciferianos”. Sufrieron auténticas persecuciones por parte del Papa Dámaso, y en Hispania tuvieron como representante conocido al presbítero Vicente, acusado de luciferiano ante el consular de la *Baetica*.

Sin embargo, tanto Vicente como otros obispos luciferianos se justificaron ante las autoridades declarando estar en comunión con el santo obispo Gregorio de Granada. La fama y el ascendente del prelado granadino debía ser importante, y el propio emperador Teodosio ordenó que no se persiguiese más a los luciferianos.

El priscilianismo³⁰

Se trata sin lugar a dudas de la primera gran herejía que podemos considerar originaria de la Península Ibérica. Fue necesario convocar un concilio en Zaragoza (380) para restaurar una paz de las iglesias hispanas que se había roto con la predicación de Prisciliano. En los cánones conciliares se acusa a los priscilianistas de no respetar algunos tiempos litúrgicos, como la Cuaresma, pero sobre todo de algunas prácticas cercanas a la magia o al paganismo, y las reuniones que realizaban – incluidas las mujeres – al margen de la asamblea de la comunidad.

La historiografía sobre el Prisciliano y su movimiento está fuertemente ideologizada. En primer lugar, la patrística de los siglos V al VII pretendía fijar la ortodoxia, y no era el momento de fisuras doctrinales, de ahí la condena sin paliativos. Los escritos favorables al asceta de estos primeros tiempos vendrán sólo del grupo de obispos seguidores o cercanos a su movimiento (del noroeste peninsular). En la Edad Media y Moderna el Priscilianismo fue considerado como una más de las tempranas herejías del occidente cristiano.

La uniforme condena historiográfica hasta entonces respondía, entre otras razones, al hecho de que las fuentes eran en su mayoría católicas, sobre todo las actas del I Concilio de Braga (561). Pero en 1885 aparecieron unos escritos de Prisciliano que trastocaron la idea que se tenía de él, porque arremetía contra otros herejes. La historiografía luterana de finales del s. XIX y comienzos del XX ha recuperado la figura de Prisciliano como un reformador con muchos aspectos comunes con los ideales clásicos de la Reforma luterana. En la historiografía católica del s. XX también han aparecido matices a la condena del Priscilianismo, señalando, por ejemplo, que no se trata de un movimiento monolítico a lo largo de

³⁰ Una buena visión general sobre el Priscilianismo: CHADWICK, *Priscillian of Avila*, Oxford, 1976. Una visión más tradicional en MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. I, cap. 2, BAC 150, Madrid 1956, pp. 150-247. Un buen resumen en HERNÁNDEZ, Ramón: “Prisciliano y el priscilianismo”, en FLICHE, A., MARTIN, V., *Opus cit.*, T. IV, pp. 637-653. Otra obra general: GARCÍA VILLOSLADA, R., *Opus cit.*, T. I, cap. VII, pp. 233-272.

los doscientos años que se prolongó. Otros autores como Blázquez inciden en las connotaciones socioeconómicas del Priscilianismo, que se presenta como un movimiento de revuelta campesina. Barbero lo considera como una auténtica “herejía social”, calificativo que tradicionalmente se otorga a las grandes herejías medievales como el catarismo. En este caso se asemejaría a los *circumceliones* donatistas del norte de África, pero no es tan evidente el componente de protesta social. Algunos historiadores nacionalistas también han tratado de apropiarse de la figura de Prisciliano como quintaesencia de una supuesta “singularidad cultural gallega”, aunque sí parece que la cultura drúidica fue un vehículo de transmisión de la herejía. La importancia de las mujeres en el Priscilianismo – común al catarismo – también ha sido objeto de estudio.

Las cuestiones sociales del movimiento priscilianista han de ser tenidas en consideración, qué duda cabe, pero no hay que perder de vista que Prisciliano y sus seguidores eran hombres de fe, cristianos preocupados por el rumbo de sus iglesias y por la falta de moral de sus dirigentes. Los vicios del clero importaban a estos hombres tanto como el compromiso de este clero con el poder romano bajoimperial (que no es sino otra forma de corrupción).

El Priscilianismo es un movimiento reformista que aparece en un momento clave de la Historia de la Iglesia. Como señala A. Harnack, la etapa inicial de la predicación del mensaje cristiano es sobre todo “carismática”, en el sentido de que está personificada en los apóstoles y los profetas itinerantes. Es decir, que lo carismático predomina sobre lo jurídico, que sería la gran herencia del judaísmo. En unas pocas generaciones se pasó de un Evangelio de Jesús a un Evangelio sobre Jesucristo, y sin solución de continuidad llegaron la formulación de los dogmas y las reglas de fe³¹.

Cuando en el s. II murieron los carismáticos, las comunidades quedaron en manos de jefes encargados del orden. Así, “bajo la presión de circunstancias externas, como el montanismo, se llegó a la idea de la sucesión apostólica, en detrimento de la estructura carismática”³². Es entonces cuando se impuso la figura de los obispos que, junto con la gran aportación del helenismo (el dogma), terminaron por construir el armazón del Cristianismo. Prisciliano y sus seguidores defienden una eclesiología carismática, y el propio líder heresiarca es todo un ejemplo de carisma. Frente a ellos, Agustín³³, Ambrosio o Martín de Tours apoyan sin lugar a dudas un modelo de Iglesia jerárquica como el de Nicea (325), que terminó triunfando con la connivencia del poder secular.

Las acusaciones contra Prisciliano de brujería, de magia o de practicar orgías nocturnas no son más que un recurso formal y una excusa para el desenlace de

³¹ HARNACK, Adolf, *Outlines of the history of dogma*, Londres, 1893 (1889), Vol. I, pp. 39-56.

³² BOFF, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Madrid, 1985, p. 129. (*Igreja: Carisma e Poder. Ensaaios de Eclesiologia Militante*, Petrópolis, Brasil, 1981)

³³ Las ideas de Agustín se plasman en su obra *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* (ca. 414), en la que responde a un preocupado Paulo Orosio sobre la persistencia de la herejía.

Tréveris. En cuanto a la relación con el Maniqueísmo y el Gnosticismo, seguramente Agustín, que había sido él mismo maniqueo durante casi una década, conocía las cercanías, confusiones y préstamos entre estas doctrinas y el primitivo Cristianismo. Un ejemplo posterior podría ser el sermón de Martín de Braga, *De correctione rusticorum*, en el que la oposición pseudo-maniquea entre Dios y el diablo ronda toda la obra. Por otra parte, las ideas priscilianistas de alcanzar la perfección y huir del mal a través de la pobreza y la abstinencia sexual se asemejan mucho más a la predicación de San Pablo que al orientalismo maniqueo.

Las primeras invasiones. Priscilianismo, origenismo y pelagianismo

Las invasiones bárbaras de suevos, vándalos y alanos causaron una profunda crisis en la Península Ibérica. Así nos los narran Hidacio³⁴ y sobre todo Orosio³⁵, discípulo de San Agustín en África, a quien acudió para aprender a refutar las doctrinas de priscilianistas y origenistas. Orosio fue enviado por San Agustín a Palestina para aprender de San Jerónimo, y en Jerusalén participó en una discusión doctrinal contra Pelagio, que estaba presente. Hidacio, por su parte, fue un convencido luchador contra el priscilianismo.

Es importante señalar que el priscilianismo seguía bien presente en la península a mediados del siglo V, sobre todo en la Gallaecia. El Papa León Magno ordena que se convoque un concilio general, o al menos provincial, para desterrar las herejías. Dicho concilio lo presidirá el obispo Hidacio. León I se refiere sobre todo al priscilianismo. Al parecer los priscilianistas podrían haberse apoyado en los suevos para defenderse, lo cual habría supuesto serios problemas a los obispos que les perseguían, como es el caso de Hidacio. Su cautiverio respondería a esta circunstancia³⁶.

El origenismo³⁷ penetró en la península de la mano de dos peregrinos hispanos, los Avitos (ambos se llamaban así) que Orosio recoge en su *Commonitorium*. Viajaron a Roma y Jerusalén respectivamente, donde conocieron las enseñanzas de Orígenes y adoptaron algunas de sus doctrinas heterodoxas. Los origenistas apenas tuvieron trascendencia, ya que en aquellos momentos el gran problema era el priscilianismo.

³⁴ La mejor edición crítica de Hidacio es la de TRANOY, A., *Hydace: Chronique. Introduction, texte critique, traduction*, en *Sources Chrétiennes*, Vol. 218 y 219, París, 1974.

³⁵ La edición clásica de las obras de Orosio es la de ZANGEMEISTER, C. (Ed.), *Historiae adversus paganos*, en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), Vol. 5, Viena, 1882; se completa con la edición de SCHEPSS, G., *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, CSEL, Vol. 18, Viena, 1889.

³⁶ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Opus cit.*, T. I, pp. 347-354.

³⁷ Sobre el primer origenismo y la lucha de San Jerónimo, ver FLICHE, A., MARTIN, V., *Opus cit.*, Tomo IV, pp. 27-41.

El arrianismo visigodo

Habíamos explicado que el arrianismo apenas tuvo influencia directa en la Península Ibérica durante las controversias del siglo IV. Sin embargo, la llegada de los pueblos bárbaros cambiará completamente esta situación, de tal forma que el arrianismo se convertirá en la principal herejía peninsular. Habría que matizar que fue mucho más que una “herejía”, ya que se convirtió en la *fides gothica*, y en Hispania se constituyó toda una Iglesia paralela a la ortodoxa. Fue el principal obstáculo de unión entre godos e hispanos.

Esta oleada arriana tuvo un antecedente inmediato con vándalos y suevos. Hidacio señala en su *Crónica* que el rey Remismundo se convirtió al arrianismo por obra del misionero Ajax (466). Los suevos se convierten al catolicismo hacia el 550, con el rey Charrarico. Tenemos pocos datos sobre lo sucedido durante ese siglo de arrianismo suevo en relación con los católicos. Las fuentes son las actas de los dos concilios de Braga (561 y 572), una carta del Papa Vigilio al obispo Profuturo de Braga (538), las obras de San Martín de Dumio (*Martin Bracarensis*)³⁸ y la llamada *Divisio Theodemiri* o el *Parroquial suevo*.

La principal preocupación a mediados del siglo VI sigue siendo el priscilianismo, que es tema central del I Concilio de Braga. Sin embargo, para cuando se celebra el II Concilio de Braga, el priscilianismo ya no es un tema discutido, como tampoco lo es el arrianismo suevo. Ambas herejías parecían haber sido conjuradas, gracias sobre todo a la obra de Martín de Dumio. De hecho, la preocupación del obispo de Braga en su conocida *De correctione rusticorum* es la persistencia de las supersticiones – ancestrales – de origen pagano.

Todo cambiará con la instalación definitiva de los visigodos en la península, que comienzan a llegar tras la derrota en Vouillé (507). Los godos son fervientes arrianos, y varias provisiones de las actas de los primeros Concilios de Toledo nos indican que se produjeron apostasías de algunos católicos hacia el arrianismo de los nuevos señores godos. Pero la situación más habitual fue la contraria, la de arrianos convertidos al catolicismo.

La Iglesia de la *fides gothica* convivió con la Iglesia católica durante casi un siglo en Hispania. Mientras la legislación limaba las diferencias entre hispanorromanos y visigodos, la división religiosa era un obstáculo insalvable, probablemente el único aspecto en el que Leovigildo no tuvo una visión acertada. Trató de unificar su reino en torno a un arrianismo “moderado”, pero no tuvo éxito. Probablemente su esposa Goswintha, arriana radical, influyó en su política religiosa. La acción de los obispos Masona de Mérida y Leandro de Sevilla, a quienes Leovigildo no logró captar al arrianismo, fue importante, como lo fue la guerra contra su hijo

³⁸ Una buena edición de las obras completas de Martín de Braga en BARLOW, C. W., *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven, 1950.

Hermenegildo, que tomó un carácter político-religioso³⁹. La superioridad cultural e intelectual de los eclesiásticos católicos también llevó la balanza de su lado.

La conversión de Recaredo y el subsiguiente III Concilio de Toledo (589) marcan la unificación de hispanos y godos al catolicismo. Sobre la presencia de movimientos heterodoxos en esta época, García Villoslada es tajante: “Las herejías no fueron problema para la Iglesia visigoda en este periodo. Ningún español defendió doctrinas heterodoxas. Tampoco encontraron eco en territorio visigodo las herejías surgidas en otros lugares”⁴⁰. Veamos algunas excepciones:

- Hubo una serie de rebeliones “arrianas” contra Recaredo, pero tenían un carácter político más que religioso, y fueron instigadas sobre todo por el círculo de la corte de su madrastra Goswintha, que fue apartada del poder⁴¹.
- Una excepción es la de un obispo que afirma que el alma humana y los ángeles no son espirituales sino corpóreos, es decir, que el alma existe físicamente en algún lugar. Lo conocemos sólo por la réplica que escriben contra él los obispos Liciniano de Cartagena y Severo de Málaga (finales del s. VI). Como vemos, es una discusión teológica puntual y no hubo movimiento alguno que la respaldase.
- El monofisismo. La controversia de los *Tres Capítulos* llegó hasta España a través de los obispos africanos, y fue tratada por San Isidoro. El Papa Vigilio sufrió el cesaropapismo de Justiniano, con prisión, maltratos y coacciones del emperador y de su mujer Teodora para que firmase las actas del II Concilio de Constantinopla de 553 (V Concilio Ecuménico) en el que se condenaban los famosos *Tres Capítulos*, atacando con ello el nestorianismo. El Papa finalmente condenó los *Tres Capítulos*. La rendición del Papa Vigilio ante el emperador provocó que las diócesis de Milán y Aquilea se separasen de la Iglesia Romana, y no aceptaron tampoco al sucesor de Vigilio, el Papa Pelagio I, elegido por Justiniano, provocando el llamado Cisma de Aquilea. El cisma no se extinguió totalmente hasta el pontificado de Sergio I, a finales del s. VII. La reacción en España a la condena de los *Tres Capítulos* no tuvo ni mucho menos el carácter cismático de Lombardía. San Isidoro lamentaba, varias décadas después, la acción de Justiniano, y por eso excluyó de su *Colección canónica Hispana* el II Concilio de Constantinopla⁴².

La Iglesia de los reinos cristianos. Primeros brotes heréticos y adopcionismo

La invasión musulmana provocó una enorme alteración en la Iglesia hispana. Por una parte, el nivel doctrinal del pueblo era escaso, parejo a su nivel cultural. Por otra, la presión para convertirse al Islam era también creciente. Los cristianos de al-Ándalus podían mantener su religión como *dimmiés* que eran, pero si se

³⁹ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Opus cit.*, T. I, pp. 402-404.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 684.

⁴¹ Una aproximación a estos personajes en ORLANDIS, José, *Semblanzas visigodas*, Madrid, 1992.

⁴² MARTÍNEZ DÍEZ, G., RODRÍGUEZ, F., *La colección canónica hispana*, CSIC, 6 volúmenes, Madrid, 1966-2002.

convertían en musulmanes las ventajas fiscales y las posibilidades de promoción social aumentaban notablemente.

Entre la comunidad mozárabe la formación doctrinal era escasa, y ante el aumento de las apostasías se intentaron buscar soluciones de acercamiento o de fusiones teológicas, que desembocaron inevitablemente en la heterodoxia⁴³:

- Surgen algunos casos de sabelianismo en Toledo. No es del todo extraño que surjan este tipo de desviaciones monarquianistas en un ambiente tan férreamente monoteísta como el del Islam. Los sabelianos defendían que Padre, Hijo y Espíritu Santo eran un Dios único que se manifestaba de una u otra forma según la ocasión. Es un monoteísmo antitrinitario, como lo es también el Islam.
- Otra de las doctrinas heterodoxas, apenas importante en sí misma, pero que tuvo importantes consecuencias en relación con el adopcionismo, tuvo que ver con la predicación de un tal Migeccio, de ideas casi infantiles: afirmaba que la Trinidad estaba formada por tres personas corpóreas, David (el Padre), Jesús (el Hijo) y San Pablo (el Espíritu Santo). Migeccio y sus seguidores fueron condenados en Sevilla, pero parece que un grupo de “migeccianos” lograron sobrevivir hasta comienzos del siglo IX.
- Asimismo, surgieron desviaciones por las luchas entre los defensores del libre albedrío y los de una total predestinación divina. Algunos autores retroceden hasta Pelagio para buscar el origen de estas disputas, ya que el pelagianismo defiende la “omnipotencia moral de la voluntad humana” y reduce el papel de la gracia en la salvación. Sin embargo, estas luchas de finales del siglo VIII más bien han de relacionarse con la formación fatalista coránica.

El adopcionismo español⁴⁴

La historiografía tradicional ha interpretado el adopcionismo hispano partiendo del supuesto anacronismo en que se hallaba la teología hispana, incluso la más ortodoxa. Soldados sirios a mediados del siglo VIII habrían introducido las ideas nestorianas, que para algunos autores son la base del adopcionismo. A Elipando de Toledo “se le acusa de haber recibido una formación literaria distinta de la ya

⁴³ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Opus cit.*, T. II, parte 1, pp. 33-36.

⁴⁴ Las dos obras clásicas sobre el adopcionismo: RIVERA RECIO, J. F., *Elipando de Toledo. Nuevas aportaciones a los estudios mozárabes*, Toledo, 1944; DE ABADAL Y VIÑALS, R., *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona, 1939. En la misma línea está RIVERA RECIO, J. F., *El adopcionismo en España (s. VIII)*, Toledo, 1980. Un buen resumen de la cuestión en GARCÍA VILLOSLADA, R., *Opus cit.*, T. II, parte 1, pp. 37-46. Una renovada versión sobre Elipando y el adopcionismo en CAVADINI, J. C., *The Last Christology of the West. Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*, Filadelfia, 1993. Una puesta al día sobre las cuestiones historiográficas en torno al adopcionismo en ISLA FREZ, Amancio: “El adopcionismo y las evoluciones religiosas y políticas en el reino astur”, en *Hispania*, LVIII/3, Núm. 200, 1998, pp. 972-973.

tradicional [escuela isidoriana]”⁴⁵, pero no se tiene noticia de escuelas árabes en al-Ándalus antes del s. IX. No obstante, “lo que sorprende es que una herejía, fomentada en la escuela antioquena y de la que no hay vestigios en Occidente, resucitara en España en el siglo VIII, donde se encontraron tantos sirios, y pensamos que como hipótesis de trabajo no debe desecharse el influjo y la presencia de nestorianos”⁴⁶. Cavadini niega rotundamente la formación nestoriana de Elipando, y por el contrario, inserta su teología dentro de la tradición cristológica occidental, que por cierto es la misma que la de Beato de Liébana⁴⁷. En esta tradición hispano-goda se subrayaba la humanidad de Cristo, pero no por exaltación nestoriana, sino por radicalismo pro-caledoniano, desde tiempos de San Isidoro.

Otra explicación para la controversia adopcionista habría que buscarla en ámbitos de lo político, con el intento – fallido – de los ejércitos francos de conquistar todo el norte peninsular. El arzobispo primado Elipando de Toledo vio peligrar su influencia en la Iglesia española con la presencia de los francos. Otros cristianos, laicos y eclesiásticos, vieron complacidos la posibilidad de que los francos, cristianos a fin de cuentas, liberasen a Hispania del dominio musulmán. El más prominente defensor de esta postura fue el famoso monje Beato de Liébana. La lucha entre Elipando y los monjes de Liébana sería, por lo tanto, una cuestión más bien política.

Esta teoría “de que el escándalo adopcionista fue una estrategia (...) contra el afán expansionista”⁴⁸ de Carlomagno, expuesta por Abadal y recogida por Jedin, es rechazada de plano por Rivera Recio, que limita al ámbito teológico la disputa entre Elipando y los monjes de Liébana: Elipando había condenado en un sínodo de Sevilla a Migencio (785), pero al hacerlo entró en posiciones cercanas al adopcionismo o al nestorianismo (separando las naturalezas humana y divina del Cristo).

En todo caso, quizás política y dogma volvieron a mezclarse en este conflicto. El Papa exhortó al episcopado español a que recondujese al primado a la unidad de la fe, pero casi todos los obispos del reino de Córdoba apoyaron a Elipando. Hubo una clara oposición entre los cristianos libres de Asturias y los mozárabes del emirato de Córdoba. Las cartas de Adriano I reflejan su preocupación por los desórdenes escandalosos existentes entre los cristianos españoles, entre otros, el semillero de heterodoxia en el que se había convertido una Iglesia española cada vez más aislada tras la invasión musulmana. Se hace referencia al rebrote de

⁴⁵ RIVERA RECIO, Juan Francisco, *La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV*, en GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Historia de la Iglesia en España*, Vol. II, Tomo I, Madrid, 1982, p. 38.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁷ CAVADINI, J. C., *The Last Christology of the West. Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*, Filadelfia, 1993.

⁴⁸ RIVERA RECIO, J. F., *Opus cit.*, p. 46.

priscilianismo en la predicación de Migencio, a las infiltraciones judaizantes sobre la fecha de la Pascua, y a los matrimonios mixtos entre cristianos y musulmanes.

Adriano I envió una misión pontificia a España que fracasó completamente: las doctrinas del extravagante Migencio convencieron hasta tal punto al legado Egila, que el Papa hubo de retirarle su confianza, llamándole “discípulo de Migencio”. Probablemente el aislamiento al que los obispos hispanos sometieron a Egila tuvo mucho que ver en su acercamiento a Migencio.

Unos años después, el adopcionismo de Elipando de Toledo penetró en la *marca hispánica* de la mano del obispo Félix de Urgel⁴⁹ (790). Las ideas adopcionistas eran especialmente chocantes para los francos, ya que la idea carolingia de Cristo realizaba su divinidad. En 792 Félix fue obligado a retractarse, primero en Basilea y luego en Roma. Elipando y el episcopado del emirato protestaron por este trato hacia el obispo de Urgel, y Carlomagno mandó los escritos adopcionistas al Papa Adriano, que los condenó. Carlomagno convocó entonces una dieta y un concilio en Frankfurt (junio 794), presidido por el rey. En este concilio se trataron varias cuestiones doctrinales importantes, entre otras la que nos ocupa, y se acordó una repulsa sin paliativos a la fórmula toledana del adopcionismo: frente al *filius adoptivus* de Elipando, Alcuino opuso el *homo assumptus*, que pretendía matizar que la naturaleza humana de Jesús no era autónoma de su naturaleza divina⁵⁰.

El ascenso al trono asturiano de Alfonso II supuso un claro apoyo al bando de Beato. En la guerra civil que se establece entre Alfonso II y Mauregato, los dos bandos se corresponden con las dos facciones de la controversia adopcionista. Además, Beato trabó buenas relaciones con el poderoso Alcuino de York. En 811 se fundó el arzobispado de Oviedo, separándose por tanto esta parte de la Iglesia hispana de la obediencia de Toledo, que era sede primada de la Hispania dominada por el emirato de Córdoba. Con la muerte de Elipando comenzó la decadencia definitiva de las ideas adopcionistas en el emirato de Córdoba.

⁴⁹ Sobre el adopcionismo de Félix de Urgel, pp. 89-92.

⁵⁰ Al parecer los términos *adoptivus* y *assumptus* eran sinónimos en el habla de los hispanos, por lo que probablemente no entendían la diferenciación del franco Alcuino.

Bibliografía

- ALBERIGO, Giuseppe (Ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, 2004.
- BARLOW, C. W., *Martini episcopi Bracarenensis opera omnia*, New Haven, 1950.
- BAYARD, L., *Saint Cyprien. Correspondence II*, Epist. 67, París, 1961.
- BAUER, Walter, *Orthodoxy & Heresy in Earliest Christianity*, Londres, 1971.
- BOFF, Leonardo: *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Madrid, 1985.
- CAMPEAU, L., “L’origine de la querelle baptismale”, en *Science et esprit*, Núm. 21, 1969, pp. 329-356 ; *Ibidem*, Núm. 22, 1970, pp. 19-48.
- CAVADINI, J. C., *The Last Christology of the West. Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*, Filadelfia, 1993.
- CHADWICK, *Priscillian of Avila*, Oxford, 1976.
- COLIN, J., *L’empire des Antonins et les martyres gaulois de 177*, Bonn, 1964.
- DE ABADAL Y VIÑALS, R., *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona, 1939.
- DE GAIFFIER, B., *San Marcel de Tánger ou de León? Évolution d’une légende*, en *Analecta Bollandiana. Revue critique d’hagiographie*, Núm. 61, 1943.
- DE LABRIOLLE, P., *La crise montaniste*, París, 1913; *idem, Les sources de l’histoire du montanisme*, 2 vols., París, 1913
- EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, Madrid, 1973, Tomo V.
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, Madrid, 1953, Vol. I.
- FASHOLÉ-LUKE, E. W., “Christian Unity: St. Cyprian and ours”, en *Scottish Journal of Theology*, Núm. 23, 1970, pp. 312-322.
- FLICHE, Agustín, MARTIN, Víctor, *Historia de la Iglesia. La Iglesia en la penumbra*, Valencia, 1976, Tomos II, III, IV y V.
- FRANCHI DE’CAVALIERI, P., *Gli atti di S. Fruttuoso di Tarragona*, Vaticano, 1935.
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (Dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Tomo I y Tomo II (parte I), Madrid, 1979.

GAUDEMET, J., *Elvire II: Le concile d'Elvire*, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, París, 1963, Vol. 15, col. 317-348.

HARNACK, Adolf, *Outlines of the history of dogma*, Londres, 1893 (1889), Vol. I.

HERNÁNDEZ, Ramón: “Prisciliano y el priscilianismo”, en FLICHE, A., MARTIN, V., *Opus cit.*, T. IV, pp. 637-653

ISLA FREZ, Amancio: “El adopcionismo y las evoluciones religiosas y políticas en el reino astur”, en *Hispania*, LVIII/3, Núm. 200 (1998), pp. 972-973.

MARTÍNEZ DÍEZ, G., RODRÍGUEZ, F., *La colección canónica hispana*, CSIC, 6 volúmenes, Madrid, 1966-2002.

MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. I, cap. 2, BAC 150, Madrid 1956.

MITRE, Emilio, “Cristianismo medieval y herejía”, en *Clío&Crimen*, Núm. 1 (2004), pp.22-41.

MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Vol. IV, París, 1912.

MONTES MOREIRA, A., *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*, Lovaina, 1969.

ORLANDIS, José, *Semblanzas visigodas*, Madrid, 1992.

PRUDENCIO, *Peristephanon*, IV, BAC, Madrid, 1950.

RIVERA RECIO, J. F., *El adopcionismo en España (s. VIII)*, Toledo, 1980.
_____, *Elipando de Toledo. Nuevas aportaciones a los estudios mozárabes*, Toledo, 1944

SIMONETTI, M., *Gregorio de Elvira. La fede*, Turín, 1975.
_____, *La crisi ariana del IV secolo*, Roma, 1975.

SOTOMAYOR MURO, M., “Cristianismo primitivo y paganismo romano en Hispania”, en *Memorias de historia antigua*, Núm. 5, 1981, pp. 173-186.

TRANOY, A., *Hydace: Chronique. Introduction, texte critique, traduction*, en *Sources Chrétiennes*, Vol. 218 y 219, París, 1974.

WOKES, F. E., “Montanism and the Ministry”, en *Studia Patristica*, Núm. 9, Berlín, 1966, pp. 306-315.

ZANGEMEISTER, C. (Ed.), *Historiae adversus paganos*, en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), Vol. 5, Viena, 1882.