

DESENCUENTROS ENTRE EL EMPERADOR JUSTINIANO Y LAS IGLESIAS HISPANAS

Margarita Vallejo Girvés
Universidad de Alcalá

Ideario, sincero o no, de la política de Reconquista impulsada por Justiniano era la recuperación no sólo para el Imperio sino para la Verdadera Fe, para la Ortodoxia cristiana —definiciones particulares aparte—, de los territorios que antaño habían pertenecido a los emperadores y que ahora estaban en manos de pueblos arrianos. Representativo de esta intención justiniana es no sólo lo contenido en Procopio de Cesarea y sus seguidores o en el mismo *corpus* legislativo de este emperador,¹ sino un texto que encontramos en una obra que en principio no resulta de utilidad para estudiar los entresijos de la presencia bizantina en Occidente; me estoy refiriendo a la *Vida de San Sabas*, compuesta por Cirilo de Escitópolis a mediados del siglo VI, que traigo especialmente a colación aquí porque se habla de Justiniano, de los diversos bárbaros occidentales y de la intención imperial de acabar con estos pueblos arrianos: «Creo que el Señor, agradeciéndote todas tus magnanimidades en Palestina, te recompensará añadiendo a tu Imperio, África, Roma y todo el resto del Imperio de Honorio, que fue perdido por los emperadores que reinaron antes. Para tu Serenidad, para que extirpes la herejía arriana, junto con la de Nestorio y Orígenes, y liberes a la ciudad y a la Iglesia de Dios de este tipo de herejías. Debo explicar por qué empujó [San Sabas] al emperador a expulsar estas tres herejías en particular: El mencionó la herejía de Arrio, porque en esa época los Godos, Visigodos, Vándalos y Gepidos, que eran arrianos, estaban dominando el Oeste, e intuía que

el emperador quería o tenía intención de conquistarlos...».²

Precisamente por ser la recuperación de los territorios occidentales para la Verdadera Fe la premisa que más destacan propagandistas y detractores de Justiniano, debería estar reservado un papel importantísimo a las jerarquías eclesiásticas de ambos mundos, es decir, al mundo que ya era propiamente imperial —el Oriente del Mediterráneo— y al mundo al que le estaba nuevamente reservada la dicha de esta dependencia —el Occidente del Mediterráneo—; un área que por estar mayoritariamente subordinada a poderes de creencia arriana, —i. e., ostrogodos, vándalos o visigodos—, haría pensar que por lo menos *a priori* la Iglesia católica de esas zonas pudiera ser vista como la quinta columna justiniana en Occidente. Sin embargo, durante los varios decenios en que este emperador asentó sus fuerzas en las tierras occidentales no fueron pocas las ocasiones en las que queda de manifiesto lo erróneo de aplicar esta definición de «quinta columna justiniana» a la Iglesia occidental; es por ello y por la diferencia temporal con la que Justiniano actúa en Hispania respecto a su entrada en África —e incluso Italia— por lo que parece interesante ocuparnos del análisis de cuáles pudieron ser las pautas de comportamiento de la Iglesia hispana a lo largo del reinado del emperador Justiniano, teniendo siempre presentes variantes tan importantes como la política eclesiástica imperial —y visigoda, por supuesto—, como la clara, directa, manifiesta y activa intervención de

1. JONES, H., *Justiniani Novellae* ou l'autoportrait d'un législateur, *RIDA* 35, 1988, p. 149-208; MAAS, M., *John Lydus and the Roman Past. Antiquarism and Politics in the Age of Justinian*, Londres 1992, *passim*.

2. Cyr. Scyth., *Vit. S. Sabas* 175, 20-176, 5. Cf. *Subsidia IV. Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium. Scripti apocriphi di Giustiniano*, DEMICHELÌ ed., A. M., Turín 1994, p. 136-137.

Justiniano en asuntos puramente teológicos, y como el activo papel social de las jerarquías eclesiásticas en el mundo de la Antigüedad Tardía. Estas variantes, que han sido a menudo menospreciadas a la hora de analizar la presencia bizantina en tierras del Occidente del Mediterráneo en los siglos VI y VII, son, en mi opinión, las que pueden proporcionar nuevos puntos de apoyo.

A pesar de lo manifiesto del temprano interés de Justiniano por tierras hispanas —remitimos para ello a su conquista de Ceuta y Baleares y a *CII*, XXVII, 2, 2—, por circunstancias político-militares internas bizantinas de sobra conocidas y en las que ahora no podemos detenernos, este emperador no dio el paso decisivo para ocuparse militarmente de la Península Ibérica hasta el comienzo de los cincuenta. El apoyo que prestó a Atanagildo, que únicamente contribuyó a que el visigodo se mantuviera en los momentos más críticos de la confrontación civil, le permitió posicionarse en puntos estratégicos de la zona meridional y sureste peninsular; alcanzó, cierto es, logros notables pero, si realmente se había propuesto apoderarse de la Península Ibérica del mismo modo que había hecho con África y estaba prácticamente a punto de conseguirlo en Italia, no puede considerarse que su empresa hispana culminara totalmente con éxito.³ Sabemos que Justiniano y Atanagildo firman un tratado, en el que suponemos que se habrían reflejado las zonas peninsulares hispanas que quedaban bajo sus respectivos dominios; en un estudio anterior expuse las particularidades de este tratado en lo que se refiere a su determinación de las relaciones políticas visigodo-bizantinas desde ese momento,⁴ pero el hecho concreto de que Justiniano aceptara firmar este tratado es el que debemos utilizar en esta exposición.

Centrándonos en la figura de Justiniano, que es quien nos interesa ahora, comprobaremos que el «tratado hispano» es el único que este todopoderoso emperador firma con un poder o reino occidental con el que mantenía un enfrentamiento directo destinado no ya a la capitulación del reino occidental ante una victoria del Imperio —caso que había ocurrido con el Reino vándalo y que acababa de suceder con el Reino ostrogodo— sino, aparentemente, destinado a la consolidación de un *statu*

quo territorial entre los dos poderes signatarios; independientemente del hecho posible de que el tratado fuera ventajoso para Bizancio, considero que de su existencia misma puede vislumbrarse cierta debilidad de Justiniano en Occidente, ya que de lo contrario no habría ningún motivo para permitir el mantenimiento de un gobierno arriano, como el visigodo, que había sido desde el principio su enemigo a batir. La debilidad bizantina en Hispania se debía en gran medida a la situación de Oriente donde los persas, a pesar de los diversos tratados de paz —p. ej., *Paz Eterna*— entorpecían gravemente el gobierno de las regiones anatólicas y sirio-palestinas en manos bizantinas, pero tal debilidad también estaba provocada por la propia situación bizantina en la Península, tanto por la escasez de sus efectivos militares en estas tierras —ocupados en otros menesteres más cruciales para la preservación del núcleo del Imperio, que innegablemente era Constantinopla— como, y es aquí donde interesa detenerse, por el poco entusiasmo que su presencia habría despertado entre la población hispana, entre la que incluimos en primer término al poderoso obispado. Pienso que ese escaso entusiasmo puede demostrarse a través del análisis de la polémica cristológica que dividirá a la Iglesia Cristiana y, en definitiva, al Mediterráneo en estos decenios.

No cabe duda de que en su enfrentamiento con el Reino vándalo, Justiniano habría recibido la aprobación —y en ocasiones activo apoyo— de la población romano-africana, con sus jerarquías eclesiásticas al frente.⁵ Similar situación cabría esperar de la población y jerarquías eclesiásticas ítalo-romanas; sin embargo, el largo decenio transcurrido entre la entrada bizantina en Italia y la capitulación final ostrogoda, en los primeros años de los cincuenta, ha permitido matizar la actitud de eclesiásticos y población civil ítálica ante la entrada bizantina en esa península centro-mediterránea; de hecho sabemos que su actitud no fue siempre favorable al Imperio, prefiriendo algunos el control ostrogodo.⁶ La rápida conquista africana de Justiniano no puede por ello equipararse total-

3. VALLEJO GIRVÉS, M., *Bizancio y la España Tardoantigua (ss. V-VIII). Un capítulo de historia mediterránea*, 79-130, Alcalá de Henares 1993.

4. VALLEJO GIRVÉS, M., *The Treaties between Justinian and Athanagild and the Legality of Byzantium's Peninsular Holdings*, *Byzantion* LXVI, 1996, I, p. 208-218.

5. DIEHL, C., *L'Afrique Byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (503-709)*, p. 39-41, París 1896.

6. BROWN, T. S., *Gentleman and Officers: Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A. D. 554-800*, British School at Rome 1984, p. 145-146; AMORY, P., *People and Identity in Ostrogothic Italy (489-554)*, Cambridge U. P. 1997, p. 224-226, señalando ambos casos a favor y en contra desde los primeros momentos de la entrada bizantina en Italia. De hecho, en una epístola que Justiniano envía a Vigilio, cuyo contenido sólo conocemos por la respuesta dada

mente con la larga y trágica conquista itálica, pero además el caso itálico no se puede equiparar no sólo por esa diferencia temporal a la hora de alcanzar la victoria, sino porque las poblaciones y clero de Italia dispondrían de unos referentes directos — los africanos— sobre las muy particulares e intervencionistas características de la política administrativa y religioso-eclesiástica desarrollada por los bizantinos en sus posesiones, circunstancia que les habría permitido sopesar los pros y los contras de una dependencia imperial que parecía inminente. Precisamente, el hecho de que la población hispano-romana, particularmente el grupo eclesiástico que era el que más proyección internacional tenía, conociera a buen seguro desde los años cuarenta los potenciales efectos políticos, eclesiásticos y doctrinales de un gobierno imperial a través de la experiencia sobre todo africana, pero también itálica, es un hecho que se ha de tener en cuenta.

Pocos datos concretos tenemos de la actitud hispanorromana ante la perspectiva de hallarse bajo dependencia bizantina, y ahora no es el momento de entrar en los entresijos de los encuentros y desencuentros de la familia de Leandro e Isidoro de Sevilla con Bizancio desde su salida de la que suponemos que es su tierra de origen, pero conocemos una serie de hechos en los que directa o indirectamente participa el clero hispano que a menudo han pasado desapercibidos pero que, analizados en el preciso contexto en el que ocurren, concretamente los años previos y centrales de la entrada militar bizantina en la Península Ibérica, permiten tanto explicar muchas de las decepciones bizantinas en el extremo occidental del Mediterráneo como comprender bien a las claras que la Iglesia hispana no ejerció un papel colaboracionista con el Imperio, ni tan siquiera en los primeros momentos en que Justiniano comenzó a interesarse por la Península Ibérica; como trataré de demostrar, este posicionamiento eclesiástico hispano sería provocado por el propio Justiniano al enajenarse con sus polémicas intervenciones en materia teológica a favor de las iglesias occidentales. Entremos ya en materia, comenzando nuestra historia con el llamado «Asunto de los Tres Capítulos y el Neo-Calcedonianismo», pues ésta es la polémica teológica en cuestión;⁷ para

poder analizar la que consideramos que fue la actitud del episcopado católico hispano ante este asunto es preciso presentar los antecedentes del tema.

Paralelamente a su actividad bélico-conquistadora en Italia durante la década de los cuarenta, Justiniano pone en marcha la más controvertida intervención en asuntos eclesiásticos llevada a cabo por un emperador bizantino en los siglos anteriores a la igualmente dislocadora, social y culturalmente hablando, querrela iconoclasta; una polémica de tipo cristológico que alcanzará sus más altas cotas de conflictividad entre el emperador y toda la jerarquía eclesiástica occidental en los años inmediatamente anteriores al asalto bizantino a la Península Ibérica.

Todos los que nos hemos ocupado de la figura del emperador Justiniano dedicamos largas exposiciones a comentar el esquema ideológico de su *Renovatio Imperii*, esto es la recuperación de los territorios del Occidente del Mediterráneo que desde siempre habían sido gobernados por el Imperio Romano pero que, desde hacía más o menos un siglo, estaban en manos de unos pueblos ajenos culturalmente a lo que era la idiosincrasia romana, depositada ahora en el Oriente del Mediterráneo; una recuperación marcada por su intención de retornar a esas áreas mediterráneas occidentales la ortodoxia católica, arrancándolas así del ambiente herético, el arrianismo, en el que las habían sumido los reinos bárbaros surgidos tras la desintegración de la unidad política imperial occidental. Hemos incidido en consecuencia en un emperador con un alto sentido occidental —él mismo tenía el latín, y no el griego, como lengua materna—, pero olvidamos muy a menudo que este cristiano emperador nunca dejó de ser consciente de que debía, y quería, gobernar sobre otros súbditos tan huidizos, aunque por otras razones, como los occidentales.⁸ Súbditos de la zona sirio-palestina que se diferenciaban cada vez más del resto de las áreas orientales del Imperio no sólo por su lengua y cultura siríaca, sino por la religión, ya que eran mayoritariamente monofisitas, pero eran súbditos en definitiva que tenían en sus manos buena parte del futuro económico del Imperio centrado en Constantinopla; la lucha teológica emprendida por Justiniano —al que gustaba especial-

por el Pontífice (Vigilio, *Ep. ad Iustinianum. Collectio Avellana* 92, CSEL, 35, p. 348), encontramos reflejada la sorpresa del emperador ante la poca colaboración que su política de lucha por la fe y por la reintegración de la unidad imperial romana encontraba en Italia a fines de los treinta (véase SOTINEL, C., *Autorità pontificale et pouvoir impérial sous le règne de Justinien: le pape Vigile*, MEFRA, 104, 1992, p. 450-452).

7. Para los aspectos generales de esta polémica remitimos a LUDWIG, E., *NeoChalcedonianism and the Council of 553*, Ph. Diss., p. 130-143 Berkeley 1983; MEYENDORFF J., *Imperial Unity and Christian Divisions*, Nueva York, 1989, p. 207-250.

8. CAPIZZI, C., *Giustiniano I tra politica e religione*, p. 97-98, Mesina 1994.

mente este tipo de actuación—⁹ con las subsiguientes disposiciones encaminadas a evitar que estas regiones orientales quedaran desvinculadas, doctrinal y culturalmente hablando, de su Imperio Romano Cristiano provocaron graves consecuencias que mediatizaron indudablemente su política eclesiástica, pero en definitiva su política general en Occidente y que influyeron en la percepción occidental de sus intenciones.¹⁰ Como he dicho anteriormente, esta lucha teológica es conocida universalmente con el nombre de los «*Tres Capítulos*» y en ella intervienen activamente todas las iglesias del antiguo Imperio Romano, tanto las orientales como las occidentales, incluidas, según la documentación, las hispanas.

Occidentales, católicos, ortodoxos o calcedonios, como queramos llamarles, orientales, especialmente monofisitas; en medio un emperador que creía firmemente que la unidad religiosa, cultural y política del Imperio Romano Cristiano, que era su meta, requería conciliar las posturas cristológicas de las dos partes del Imperio,¹¹ de los que aceptaban el Concilio de Calcedonia —fundamentalmente las iglesias de cultura latina— y de los que se negaban a darle validez —concentrado básicamente en las áreas egipcia y siria-palestina—. En definitiva, pretendía lograr al mismo tiempo un ecumenismo cristiano y un ecumenismo político bajo la égida de su imperio, algo que se reveló entonces y ahora como prácticamente imposible.¹²

La creencia de Justiniano de que la única razón que impedía a los monofisitas del siglo VI bizantino participar en ese «ecumenismo político-religioso» era su negativa a dar validez al IV Concilio Ecu­ménico celebrado por la Iglesia, esto es el Concilio de Calcedonia, debido a que en él los Padres Conciliares no habían aceptado las objeciones de los mo-

nofisitas al *Tomus* del Papa León Magno y porque estos mismos Padres no habían condenado ni los escritos ni a las personas de tres eclesiásticos sospechosos de nestorianismo, Teodoro de Mopsuestia, Ibas de Edesa y el célebre, también por otros motivos, Teodoreto de Ciro, por lo tanto, enemigos acérrimos de los monofisitas y de uno de sus máximos padres espirituales, Cirilo de Alejandría,¹³ llevó al emperador en 544 a emitir un edicto en el que, reinterpretando lo dicho en el Concilio de Calcedonia, condenaba esos escritos y a sus personas; con ello Justiniano esperaba que todo quedaría solucionado, pero no calculó que su decisión iba a provocar un nuevo disloque doctrinal en el Mediterráneo.¹⁴

Seguía aquí Justiniano los pasos de dos de sus predecesores en el trono imperial, León y especialmente Zenón, quien en el año 482, plenamente consciente de que la falta de unidad religiosa en el Imperio podía conducir a una problemática más grave y de carácter profundamente estructural, teniendo en cuenta que las poblaciones disidentes ya se diferenciaban culturalmente hablando a través de su utilización del siríaco, había publicado el edicto conocido como *Henotikon*, que contenía lo que quería ser una fórmula de compromiso entre calcedonios y monofisitas;¹⁵ al igual que iba a ocurrir con Justiniano, Zenón no tuvo éxito en su empresa, pero las implicaciones políticas de la acción del ilirio fueron muchísimo más graves que las provocadas por ese edicto de finales del siglo V, ya que el emperador isaurio no debía preocuparse por lo que pensara el clero de la *Pars Occidentis*, algo con lo que sí debía contar Justiniano puesto que él había querido integrar esas tierras y a sus gentes en un mismo Imperio y en una misma fe. Es dentro de este ideario justiniano de alcanzar que todas las iglesias de su Imperio profesaran una misma e igualitaria fe cristiana en el que hay que comprender el empeño del emperador —que se prolongó desde el 544 hasta prácticamente su muerte— para conse-

9. Véase sus escritos al respecto en AMELOTTI, M.; MIGLIARDI ZINGALE, L., eds., *Subsidia III. Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium. Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, Milán, 1977 y en *On the person of Christ: the christology of emperor Justinian*, trad. e introd. por WESCHE, K. P., Chrestwood, 1991; cf. MACDONALD, J., Leontius of Jerusalem's *Against the Monophysites* as a possible source for Justinian's Letter to the Alexandrian Monks, *Byzantion* LXVII, 1997, 2, p. 375-382.

10. PULIATTI, S., *Ricerche sulle Novelle di Giustino II. La legislazione imperiale da Giustino I a Giustino II. II Problemi di diritto privato e di legislazione e politica religiosa*, Milán, 1991, p. 184-185.

11. Cf. JONES, H., *art. cit.*, p. 164-166.

12. OLSTER, D. M., Justinian, imperial rhetoric and the Church, *ByzSlav*, L, 1989, p. 165-179; PULIATTI, S., *op. cit.*, p. 171-173.

13. FRENCH, W. H. C., *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth centuries*, p. 35-49, Cambridge, 1979; HERRIN, J., *The Formation of Christendom*, p. 119-120, Princeton, 1989.

14. CAPIZZI, C., *op. cit.*, p. 99-104.

15. El texto del *Henotikon* o *Edicto de Unión* en Evagr., *HE* III, 14 (cf. E. DOVERE, *L'Enotico* di Zenone Isaurico. Preteso intervento normativo tra politica religiosa e pacificazione sociale, *SDHI*, 54, 1985, p. 170-190). Las similitudes entre la actitud de Zenón y la de Justiniano, ya reconocidas por Facundo de Hermiane, también son analizadas en FATICA, L., *Il Contra Mocianum* di Facondo d'Ermiane fra Storia e Teologia, *Augustinianum* XXXIII. *Ricerche Patristiche in onore di Dom Basil Studer OSB*, p. 191-192, Roma 1993.

guir, más bien exigir, la aprobación de Roma y de las iglesias occidentales, entonces bajo su tutela, a esa condena que había emitido respecto a los *Tres Capítulos* para conciliar las posturas monofisitas.

La resistencia occidental a esta exigencia de Justiniano, resistencia de las iglesias bajo su mando, comandada por africanos, secundada por italianos, y apoyada sin ninguna duda por el resto de las provincias eclesiásticas occidentales, esto es Galia e Hispania —que conocemos documentalmente—, quedó de manifiesto desde el mismo año en el que emite el primer edicto condenatorio de los *Tres Capítulos*. También es perfectamente perceptible el interés de Justiniano por lograr la aprobación del Papa, ante todo y desde Oriente, visto como el Patriarca de Occidente; efectivamente, tras el edicto del 544, obliga al Papa Vigilio —en principio un «agente imperial»— a acudir a Constantinopla para discutir y aprobar el documento imperial. De la presión ejercida sobre Vigilio durante tres años resulta su *Iudicatum*, fechado en el 548, donde se pliega a los requerimientos del emperador, pero de la continua presión ejercida por las iglesias occidentales sobre Vigilio resulta poco después la retractación papal de este documento, seguida de la publicación en el 551 por Justiniano de otro edicto con el mismo sentido que el de 544 y para el que nuevamente exige la firma del Papa y de los eclesiásticos occidentales bajo su gobierno.¹⁶ Es en este contexto temporal y situacional donde aparece por primera vez mencionada la actitud al respecto de la Iglesia hispana.

Documentos no emanados directamente de la iglesia hispana nos informan de que la jerarquía eclesiástica peninsular se alineó con aquellas iglesias occidentales que se habían negado a firmar los edictos de Justiniano y a dar validez a la condena de los *Tres Capítulos*, ya que ello atentaba contra la legitimidad del Concilio de Calcedonia;¹⁷ el documento que nos proporciona tal información es una epístola dirigida por el clero de la diócesis milanesa, extremadamente

involucrada en la resistencia calcedonia a la actitud de Justiniano, a unos eclesiásticos de Galia que se dirijan a Constantinopla y que, por elementos internos, se fecha adecuadamente c. 551/552.¹⁸ En ella se reproduce lo que dijo en Constantinopla el obispo Dacio de Milán a las autoridades bizantinas que le conminaban a él, al Papa Vigilio y a otros eclesiásticos occidentales allí presentes —ilirios, italianos y africanos— a firmar el segundo decreto de Justiniano en el que se condenaba los *Tres Capítulos*. «Yo», decía Dacio de Milán en Constantinopla en torno al año 551, «y todos los obispos entre los que está incluida mi Iglesia, esto es, los obispos de Galia, de Burgundia, de España, de Liguria, de Emilia y del Véneto, ponemos a Dios por testigo de que todo aquel que acepte este edicto no podrá considerarse en comunión con los obispos de las provincias citadas porque me parece evidente que tales edictos atentan contra las decisiones del santo Concilio de Calcedonia y contra la Fe católica».¹⁹ Aparece la de Hispania entre las iglesias contrarias a la actitud de Justiniano y contrarias a todo aquel que apoyara o sostuviera sus disposiciones teológicas; es importante esta posición hispana, puesto que se produce en un momento, que intentaremos determinar más tarde, entre el año 548 —año de *Iudicatum* de Vigilio y del fracaso de la expedición de Teudis al *Septem* bizantino— y el 552 —año de la primera intervención bizantina en asuntos peninsulares—. Ahora me detendré en determinar el motivo por el que Dacio de Milán habla en nombre de la Iglesia hispana y el momento en que ésta pudo pronunciarse sobre este tema doctrinario; como es evidente, este último punto es de gran complejidad siempre que no tenemos documentos conciliares hispanos de la época en la que ocurren estos hechos, si exceptuamos tal vez el concilio de Valencia celebrado en el año 546, pero que no contiene ni una sola alusión, directa o indirecta, al tema que nos ocupa.

Dada la presencia de obispos occidentales en Constantinopla, fundamentalmente pertenecientes al séquito papal, podría pensarse que hubiera obispos hispanos entre ellos, pero este hecho no parece

16. Para los pormenores remitimos a FRIEND, W. H. C., *op. cit.*, p. 281-282, aunque prácticamente no presta atención a la problemática occidental, aspecto en el que sí inciden CAPIZZI, C., *op. cit.*, p. 97 *passim* y SOTINEL, C., *art. cit.*, 454 *passim*.

17. Sobre ello véase DIEHL, Ch., *op. cit.*, 434; DUCHESNE, L., *L'Eglise au vie. siècle*, París, 1925, p. 377; MADDOZ, J., El Concilio de Calcedonia en San Isidoro de Sevilla, *RET* XII, 1952, p. 191-193; BARKER, J. W., *Justinian and the Later Roman Empire*, Madison, Milwaukee-Londres, 1966, p. 109-111; MARKUS, R. A., Reflections on Religious Dissent in North Africa in the Byzantine Period, *Studies in Church History* III (ed. CUMINGS, G. J.), Leiden, 1966, p. 141; HERRIN, J., *op. cit.*, p. 121-125.

18. *MGH. Epistolae III. Merowingici et Karolini Aevi I*, p. 438-442, Munich, 1978.

19. Para la «carrera eclesiástica» de Dacio remitimos a COSENTINO, S., *Prosopografía dell'Italia Bizantina (439-804)*, I, p. 347-348, Bolonia, 1996, *sub* «Dacius». Sobre la actitud de Dacio de Milán, véase CAPIZZI, C., *op. cit.*, p. 112-118, con especial referencia a este episodio y últimamente AMORY, P., *op. cit.*, p. 174 y 187.

posible ya que en ese mismo texto y en otros se dice expresamente que de occidentales sólo había de las áreas bizantinas, esto es, ilirios, italianos y africanos, sin constatarse presencia gala o hispana entre el séquito papal. Cabe también la posibilidad de que Dacio, para dar más fuerza a su argumentación, incluyera a estas iglesias occidentales entre las que estarían de acuerdo con él sin conocer su parecer real, pero el hecho de que la carta por la que conocemos esta frase de Dacio de Milán esté dirigida a eclesiásticos galos, cuya iglesia también se ha incluido entre las contrarias a ese edicto, y que tengamos noticia de la inquietud gala por este asunto concreto a través de otra documentación epistolar relacionada con esas iglesias del reino franco, lleva a pensar que el parecer de la Iglesia hispana emitido por boca de Dacio no sería supuesto sino real.

Puesto que no había ningún obispo galo o hispano en Constantinopla en aquellos momentos, parece pertinente buscar la fuente de información de Dacio en el mismo Occidente, esto es, en Italia, Galia e Hispania; según mi opinión, el transmisor de este parecer occidental pudo ser el futuro Papa Pelagio, entonces diácono al servicio de Vigilio que acudió con él a Constantinopla en el año 545/546, que regresó a Occidente en el año 548, en un momento anterior a que Vigilio emitiera su *Judicatum*, y que volvía a la ciudad imperial en el año 550.²⁰

No se conocen los motivos por los que Pelagio, artífice junto con Dacio de Milán de la resistencia demostrada por Vigilio a la política teológica imperial, regresa a Occidente, pero dada su militancia activa por aquel entonces *in defensione Trium Capitulorum*²¹ y el empeño de Vigilio ante Justiniano de querer conocer el parecer de todas sus iglesias sufragáneas, esto es, las occidentales, antes de pronunciarse sobre las propuestas justinianas, cabe pensar que el viaje de Pelagio tuviera como misión principal recabar la opinión de aquellas iglesias occidentales que no tuvieran representante entonces en Constantinopla; curiosamente habla Dacio en nombre de las iglesias occidentales fuera del control bizantino, ya que las italianas traspadanas conocían sólo un precario dominio, mientras que las de Galia-Burgundia e Hispania —cabe pensar tal vez que se refiere a las católicas de los reinos suevo y visigodo— escapaban totalmente al control bizantino en aquellos años finales de los cuarenta. La estancia

de Pelagio en Occidente en esos dos años pudo estar dedicada, por lo tanto, a conocer la opinión de las iglesias occidentales ajenas entonces al gobierno de Justiniano, es decir, que pudo ser en aquel momento cuando tuvo noticia de la opinión de la iglesia hispana sobre este particular, que sería precisamente la que transmitiría a los eclesiásticos occidentales en Constantinopla que obstinadamente resistían las presiones imperiales.

Si hubo reunión conciliar o no de la hispana para determinarlo es algo que desconocemos, al igual que también ignoramos prácticamente todo lo relacionado con la iglesia católica hispana de aquellos años. Ahora bien, por lo que se refiere a la del Reino visigodo, dudamos sinceramente de que se pudiera celebrar una reunión de este tipo dada la época tan conflictiva por la que estaba atravesando *Hispania* —recordemos que en el lapso de esos años 548-552 ocurren las sucesivas muertes violentas de Teudis y de Teudisclio, la llegada *ex morbo gothico* de Agila al trono y la formación de la oposición de Atanagildo, que como es sabido estallará al poco tiempo y provocará la entrada bizantina en la Península—. Pudo ser una opinión emitida por alguno o varios eclesiásticos hispanos sin previa reunión; en su *De Viris Illustribus* Isidoro de Sevilla nos dice que entre los escritos del obispo Justiniano de Valencia, que vivió en época de Teudis y que participó en el Concilio de Valencia del 546, se encontraba un tratado dedicado en parte a determinar algunas cuestiones cristológicas —Padre e Hijo no son invisibles, Cristo es hijo verdadero de Dios y no adoptado—,²² que tal vez podría referirse a la problemática doctrinal que nos interesa, sin embargo, debo admitir que no parece muy factible esta posibilidad, ya que cuando Isidoro ha querido mencionar la militancia de alguno de sus biografiados en la defensa de los *Tres Capítulos*, como es el caso de Facundo de Hermiane o Víctor de Túnez,²³ casi

22. Isid., *De Viris Ills.* XX.

23. Isid., *De Viris Ills.* XIX y XXV. Para Facundo y su actividad en esta polémica, remitimos como edición reciente de su obra a FATICA, L., *La Defensio di Facondo di Ermiane: saggio antologico-critico*, Napoli Pontificia Facolta teologica dell'Italia meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino, 1992, y a los estudios particulares de BRUNS, P., *Zwischen Rom und Byzanz. Die Haltung des Facundus von Hermiane und der nordafrikanischen Kirche während des Drei-Kapitel Streist* (553), *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 106, 1995, p. 151-178; más brevemente SIMONETTI, M., *Patrologia IV. I Padri latini, sec. v-viii*, a cura di A. di BERARDINO, Roma, 1996, p. 32-35. Para el obispo de Túnez, remitimos a PLACANICA, A., *Da Cartagine a Bisanzio: per la biografia di Vittore di Tunnuna*, *VetChr.* 26, 1989, p. 327-336.

20. CAPIZZI, C., *op. cit.*, p. 107-111.

21. Con ello hago referencia a la obra que compuso con este fin y fue editada por DEVREESE, R., Roma, 1932.

siempre lo ha hecho expresamente y sin dar ningún rodeo.²⁴

A pesar de todo ello, considero que es claramente perceptible que la Iglesia hispana, tanto la del Reino suevo como la del visigodo, tuvo opinión, y muy activa, sobre este tema; basta interpretar los textos de los I y II Concilio de Braga y especialmente del III de Toledo a la luz no sólo de la querrela interna que afectaba a *Hispania*, esto es, el arrianismo, sino a la de la querrela que universalmente afectaba a toda la iglesia occidental desde mediados del siglo VI, es decir, el «ataque contra Calcedonia y sus determinaciones», para comprender que las iglesias peninsulares compartían la opinión del resto de las occidentales, tanto las que estaban bajo el gobierno imperial como de las ajenas a él, esto es, de las galas y de las italianas septentrionales que poco a poco van a ir cayendo bajo influjo lombardo.

El problema para utilizar este argumento conciliar es que no podemos determinar con seguridad si el posicionamiento hispano fue elaborado en la misma época de los concilios o con anterioridad a éstos; existe, no obstante, un punto a favor para aceptar que esta postura era sostenida por la Iglesia peninsular desde épocas anteriores a la celebración de los concilios en cuestión: en el I Concilio de Braga, celebrado en 561, se evita hablar del Papa Vigilio al referir la epístola que envió a Profuturo de Braga.²⁵ Si tenemos en cuenta que este pontífice fue acusado por las iglesias occidentales durante largo tiempo de haber traicionado la validez del Concilio de Calcedonia —recordemos incluso que su figura no se rehabilita totalmente hasta el pontificado de Gregorio Magno, cuando se introducen

notables modificaciones en la biografía que de Vigilio se había hecho en el *Liber Pontificalis*— es posible ver en esta *damnatio memoriae* conciliar galaica la misma condena que en el resto de Occidente se había emitido contra Vigilio, contra su actitud ante los *Tria Capitula* y el Concilio de Calcedonia y, en consecuencia, contra la irregular intervención teológica del emperador Justiniano. Del mismo modo, en el II Concilio de Braga (572) cuando se habla de la unidad de la fe verdadera se refiere sólo a cuatro concilios ecuménicos celebrados, Nicea, I de Constantinopla, I de Efeso y I de Calcedonia, sin hacer ninguna alusión al quinto ecuménico que se había celebrado, el II de Constantinopla (553), a instancias del emperador Justiniano para ratificar su condena a los *Tres Capítulos* y validar la reinterpretación de la doctrina de Calcedonia; esta ausencia del V Concilio Ecuménico entre los que aceptaba la iglesia católica del Reino suevo habla nuevamente de su militancia, activa o no, en el bando contrario al «neocalcedonianismo». Pero la total confirmación de lo que hasta ahora vengo diciendo, la voluntad de la iglesia hispana de no aceptar la reinterpretación de Calcedonia, se manifiesta en varios pasajes de la actas del III Concilio de Toledo, cuando la querrela, iniciada cuarenta años antes, aún no ha sido controlada;²⁶ en la profesión de fe encontramos clarificadoras afirmaciones al respecto, como es el hecho de reverenciar el Concilio de Calcedonia y todo aquello que no se apartase de lo allí determinado, algo que sí habían hecho varios emperadores, Justiniano al frente. En el comentario que sobre el Concilio de Calcedonia realizan los Padres hispanos reunidos en el III Concilio de Toledo aparece también claramente expuesto el ataque que aquel concilio ecuménico ha recibido y, aunque no se menciona en ningún momento un personaje o lugar concreto, resulta a todas luces evidente que la Iglesia católica hispana de finales del siglo VI rechazaba el monofisismo y aceptaba Calcedonia en su versión original del 451; por último, entre los anatemas firmados en la reunión toledana vemos que son varios los que se ocupan de la condena a aquellos que no han considerado digno de respeto el Concilio de Calcedonia o bien han redefinido su

24. De todas formas, se encuentra un caso en el que no alude a ello: Primasio, obispo de Hadrumetum, pues de él dice que compuso tres libros sobre las herejías sin mencionar que fue uno de los obispos llamados a Constantinopla por Justiniano para que condenase los *Tria Capitula*, a lo que inicialmente se opuso; tal vez, el silencio de Isidoro en este caso haya que explicarlo con la ulterior actitud de Primasio que, para obtener la metropolitania de la provincia de Bizacena, aceptó las propuestas del emperador y persiguió a los defensores de los *Tres Capítulos* en su diócesis, véase SIMONETTI, M., *Patrologia IV. cit.*, p. 44-45.

25. Vigilio, *Ep. ad Profuturum*, PL 69, p. 15-19, a. 538; esta misma circunstancia se repite en Martín de Braga, *Ep. de Trina Mersione*, p. 21-23. Se habla de *apostolica sedes*, que es la misma expresión utilizada por la decretal vigiliiana para referirse a la sede romana (RAMOS-LISSÓN, D., *Rapports entre le siècle romain et l'Église du Royaume Suève pendant le vie. siècle, Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI), XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, p. 449, Roma, 1993 (1994).

26. Véase en este mismo sentido HILLGARTH, J. N., *El III Concilio de Toledo y Bizancio, XIV Centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*, Toledo, 1989 (1991), 300 y BELTRÁN TORREIRA, F. M. San Leandro de Sevilla y sus actitudes político-religiosas (nuevas observaciones sobre su historia familiar), *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, p. 343, Córdoba, 1988 (1993).

crisología.²⁷ De todos ellos y por lo que interesa destacar ahora, el más importante sea posiblemente el XII: «*Quicumque alibi fidem et communionem catholicam praeter ecclesiam uniuersalem esse credit (illam dicimus ecclesiam quae Nicaeni et Constantinopolitani et primi Ephesini et Calcedonensis concilii decreta tenent pariter et honorant), anathema sit*»,²⁸ ya que es una clara mención a la separación de la iglesia hispana respecto a aquella, la imperial, que aceptaba firmemente la actitud de Justiniano y el V Concilio Ecuménico de Constantinopla.

Tras este florilegio de citas conciliares hispanas, creo que no existe impedimento alguno para admitir que la iglesia peninsular hispana estaba firmemente aliada con aquellas iglesias occidentales que no habían aceptado la actitud de Justiniano desde el 544 ni el acto en el que quedó refrendada su actitud, el V Concilio Ecuménico de Constantinopla del 553; también considero que dada esa noticia transmitida por clérigos milaneses sobre la portavocía hispana de Dacio de Milán en el c. 551, la actitud de la iglesia hispana reflejada en estos concilios debió ser la mantenida ya desde los años cuarenta del siglo VI, cuando estalló esta polémica cristológica sobre la naturaleza de Cristo.

Cómo afectó esta actitud de la iglesia hispana, que retrotraemos hasta los años 40 y 50 del siglo VI, al presente y futuro de las relaciones entre el invadible Reino visigodo de confesión arriana y el invasor Imperio bizantino, claramente herético a Calcedonia, es la pregunta a la que intentaré dar ahora respuestas coherentes.

Recapitemos un poco para ponernos en situación: en los años en que Justiniano intenta conseguir la confirmación occidental a su decreto condenatorio, la Iglesia hispana está bajo un gobierno arriano con el que no ha tenido graves tropiezos;²⁹ sin embargo, la llegada al trono del mucho más intransi-

gente, religiosamente hablando, Agila, coincide con la también intransigente actitud imperial en materia de religión, circunstancia que para los eclesiásticos hispanos era claramente perceptible a través de las purgas que Justiniano había hecho entre el clero africano e italiano para acabar con la resistencia a sus edictos sobre los *Tres Capítulos*. Aparentemente, la salvación de la Iglesia hispana pasaba por lograr la desaparición del profanador Agila; la respuesta la obtuvieron cuando se produjo el alzamiento de Atanagildo, pero la decepción vendría al comprobar paulatinamente la escasa fuerza del pretendiente para lograr su objetivo. La decepción, más bien inquietud, también pudo venir cuando Atanagildo decidió pedir ayuda a Justiniano; podemos imaginarnos, sin duda, la grave tesitura en la que de pronto se vería sumida la Iglesia hispana: no era posible apoyar a Agila, su *curriculum* lo impedía. Un apoyo a Atanagildo aparecía como un mal menor, pero tampoco era muy coherente saludar la entrada de las tropas del emperador Justiniano, al que, si hacemos caso a Dacio de Milán, se le estaría negando, en Occidente, la comunión por manifestarse en contra de las decisiones de Calcedonia, que eran reverenciadas en Occidente.³⁰

30. Tal consideración de hereje hacia Justiniano podría tener su reflejo en la presentación que Isidoro de Sevilla hace de los soldados bizantinos en *Septem c. 548 (HG 42)*, período en el que está en su punto álgido la querrela cristológica provocada por Justiniano en Occidente; el que estos *militēs* bizantinos no descansan el domingo para acometer batallas —algo que sí hacían los que estaban bajo mando visigodo— hace que sean vistos por Isidoro casi como herejes-profana-dores, al igual que para Occidente lo era su dirigente, el emperador Justiniano (Cf. VALLEJO GIRVÉS, M., *op. cit.*, p. 67-71). El recurso a los combates dominicales por parte de los escritores cristianos es una constante para justificar tanto derrotas como victorias ante paganos o herejes; éste es el conocido caso de Orosio, *Hist. Adv. Pag.* VII, 37, 2, en un episodio referido a *Pollentia* (véase MESSMER, H., *Hispania-Idee und Gotenmythos. Zu den Voraussetzungen des traditionellen vaterländischen Geschichtsbildes im spanischen Mittelalter*, p. 110, Zurich, 1960). Ahora bien, tal vez esta utilización del respeto dominical por parte de las tropas visigodas no sea más que un instrumento de Isidoro para demostrar tanto lo contrarios que eran los bizantinos a la recta Fe como para justificar la derrota visigoda. Decimos esto porque un poeta africano, prácticamente contemporáneo a estos mismos hechos, refleja la prohibición expresa que tenían los soldados bizantinos de combatir en domingo o en cualquier otro día sagrado. En efecto, en Corip., *Iohan.* VIII, 213-229, encontramos que en una alocución de Juan Troglita a sus soldados se dice lo siguiente: «...Este día, compañeros, ha transcurrido y en el día de mañana no nos es lícito luchar, pues ha sido consagrado al Señor a través del orbe...», y en el 255-258, donde el jefe bereber rebelde utiliza precisamente este mismo argumento para atacar a los bizantinos: «Mañana los latinos deben cele-

27. XII, XXII y XXIII.

28. Seguimos la edición de MARTÍNEZ DÍEZ, G. y RODRÍGUEZ, F.; *La Colección Canónica Hispana. V. Concilios Hispanos. Segunda Parte*, Madrid, 1992. Por cierto que, con ello, aparentemente se estaría en contra de Gregorio Magno, quien en *Reg. Epist.* I, 24, del año 591, rechaza a todos aquellos que no admitan no los cuatro concilios ecuménicos —que eran los que respetaba la hispana en el 589— sino los cinco, incluido el último de Constantinopla; este asunto, por ser el III de Toledo en gran parte obra de Leandro, gran amigo del pontífice, merece un estudio aparte.

29. Recordemos que el retrato que Isidoro de Sevilla hace de Teudis en *HG 41* y *43* es ambivalente, pues de él dice que mantuvo la paz con la Iglesia, pero también que era un hereje por ser arriano.

Entre el 552 y el 555, años respectivamente en que tienen lugar su entrada en la Península y la ruptura de la alianza Justiniano-Atanagildo,³¹ ha tenido lugar la culminación de la actitud, herética desde el punto de vista occidental, del emperador, toda vez que ha obligado a la celebración del V Concilio Ecuménico de Constantinopla en el 553, al que no ha asistido el Papa Vigilio, que prácticamente se ha reducido a un acto en el que se confirmarán las disposiciones cristológicas del emperador, al que no ha sido convocado ningún obispo occidental, a no ser los italianos, ilirios y africanos bajo control imperial³², y en el que los que se han negado a seguir la decisión de Justiniano han sido depuestos, exiliados o relegados y sustituidos en sus sedes por prelados afectos al emperador,³³ incluso al final, Vigilio se pliega a sus disposiciones, lo que acabó por consolidar en Occidente la «mala fama» de pontífice y emperador.³⁴ Las noticias tardaban en llegar a Occidente pero llegaban, y si a

brar un día de fiesta... El soldado romano no prepara combate alguno durante sus habituales sacrificios. Acometamos de improviso a los enemigos desorganizados durante el mediodía» (trad. esp. RAMÍREZ TIRADO, A., Col. Clásica Gredos 243, Madrid, 1997). Sobre el respeto hacia el domingo u otro día de carácter sacro por el ejército bizantino remitimos a McCORMICK, M., *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, p. 245-248, Cambridge, 1990.

31. VALLEJO GIRVÉS, M., *The treaties*, *cit.*

32. No tiene razón BELTRÁN, F., *art. cit.*, 343, cuando quiere explicar la ausencia de prelados hispanos a este concilio como manifestación de su oposición a Justiniano, ya que la documentación generada entonces deja bien claro que el emperador sólo permitió convocar a algunos prelados occidentales, pero es más, todos ellos eran de sus dominios occidentales. Véase toda la documentación analizada por SOTINEL, C., *art. cit.*, p. 460-461.

33. Entre los múltiples cronistas bizantinos que recogieron este evento, encontramos a Evagr., *HE IV*, 37-38. En general, para este concilio remitimos a MURPHY, F. X.; SHERWOOD, P., *Constantinople II et III. Histoire des Conciles Oecuméniques*, París, 1974, *passim*, pero véase especialmente para la actitud de Justiniano, ANASTOS, M. V., *Justinian's despotic control over the Church as Illustrated by his Edicts on the Theopaschite Formula and his letter to Pope John II in 533*, *ZR. Melanges G. Ostrogorsky*, 8, 2, 1964, 3-5, y DEVREESSE, R., *Le cinquième concile et l'oecumenicité byzantine*, *Miscellanea G. Mercati III*, Vaticano 1946 = *Studi e Testi* 123, 15, en el que considera a este II de Constantinopla, en particular, como el más bello ejemplo de la actitud cesaropapista de Justiniano. Un muy perfilado resumen de las circunstancias que rodearon al Concilio, prestando especial atención a los potenciales efectos sobre Occidente en BROWING, R., *Justinian and Theodora* p. 147-150, Londres, 1987.²

34. SOTINEL, C., *art. cit.*, 455; por supuesto que en Oriente esta «rebelde» actitud occidental fue muy criticada y desprestigiada, como se comprende de Ps. Dion. de Tel-Mahre, *Chron.* 138-139, escribiendo, lógicamente por depender de la *Chronica* de Juan de efeso, desde un punto de vista monofisita.

ello añadimos que los que más purgas sufrieron fueron los prelados africanos —léase Víctor de Túnez, etc.— no debería sorprendernos que primero la Iglesia hispana no viera con buenos ojos la entrada bizantina en la Península, aunque el panorama que les esperaba de vencer a Agila tampoco fuera muy deseable, y segundo que diera la bienvenida a la nueva actitud de un, suponemos, más tolerante Atanagildo, al unir a las tropas visigodas y enfrentarse al emperador. Visto desde este contexto, la salida de Cartagena de la familia de Leandro en este mismo tiempo, que generalmente se ha explicado por razones de índole económica,³⁵ puede también apoyarse, dada la religiosidad que siempre mostró esta familia, en una negativa a depender de un emperador hereje.³⁶

En mi opinión, el rechazo a la actitud cristológica de Justiniano manifestado por la iglesia hispana a través de las palabras de Dacio de Milán puede confirmarse también con el hecho de que prácticamente hasta el pontificado de Gregorio Magno la comunicación con el Papado habría sido prácticamente inexistente.³⁷ Ciertamente es que este corte de comunicaciones puede explicarse bien a través del hecho de que el Reino visigodo, gobierno del que depende la mayoría de la Iglesia hispana, era enemigo del Imperio, al que estaba sujeto el pontífice romano, pero no podemos olvidar que este elemento dislocador cristológico provocado por Justiniano y aceptado por el papa Vigilio y sus más inmediatos sucesores pudo contribuir a esta ausencia de comunicaciones y a que la Iglesia hispana recurriera al viejo adagio de *más vale lo malo conocido —Atanagildo y sus visigodos arrianos— que lo bueno por conocer —Justiniano—*.

La Iglesia hispano-visigoda de los cincuenta y sesenta no cayó aparentemente en el cisma en el que incurrieron las iglesias de Milán y Aquileya,

35. Remitimos para ello a las diversas opiniones expresadas al respecto, con la bibliografía allí contenida, en FONTAINE, J.; CAZIER, P., *Qui a chassé de Carthagoise Severianus et les siens? Observations sur l'histoire familiale d'Isidoro de Séville*, *Estudios de Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años. Anexos de CHE*, p. 381-386, Buenos Aires, 1983 y en GARCÍA MORENO, L. A., *La Andalucía de San Isidoro, II Congreso Andaluz de Historia de Andalucía*, Córdoba, 1991 (1993), p. 555-557.

36. También, BELTRÁN, F., *art. cit.*, p. 340-341.

37. Por ejemplo, Pelagio, sucesor de Vigilio, es considerado un títere en manos del Imperio; recordemos aquí que el rey franco Childeberto y sus iglesias le exigen una profesión de Fe en la que confirme íntegramente las disposiciones de Calcedonia (*Epistolae Arelatenses* 48-56, *MGH, Epist. III*, cit., 71-83); véase CAPIZZI, C., *op. cit.*, p. 131-140.

que se vio favorecido por la irrupción lombarda en esas tierras, ya que este pueblo arriano demostró, como era de esperar dada la coyuntura política de entonces, respeto a los eclesiásticos católicos que mantenían esa actitud de resistencia confesional ante Justiniano. La hispano-visigoda puede equipararse, con ciertas matizaciones, a la actitud mantenida por la iglesia de los reinos francos, independiente del Imperio, respetuosa pero no sumisa al papado, y con criterios calcedonios muy firmes. La gala era una iglesia en un reino católico, la visigoda dependía de un reino arriano donde el gobierno, al contrario que ocurría en el caso galo, no tenía necesidad alguna de pronunciarse sobre el respeto o no a Calcedonia; no obstante, es de prever que Atanagildo viera con muy buenos ojos el alejamiento de la Iglesia católica hispana respecto al «muy ortodoxo» Justiniano, tal vez incluso podría pensarse que la que pensamos que era moderada política religiosa de este rey visigodo fuera su instrumento para evitar el surgimiento de una opinión favorable a Bizancio entre la Iglesia hispana en esos momentos primeros de la invasión.³⁸

De hecho, aparentemente ésta se pronunciará de nuevo contra Justiniano, pues en una carta, fechada en c. 564, muy simple desde el punto de vista teológico, en la que el obispo Niceto de Tréveris critica al emperador Justiniano por su mayor inmersión en la doctrina monofisita, encontramos que utilizando casi el mismo tono de portavoz que un decenio antes había empleado Dacio de Milán, le advierte que «*nam notum tibi sit, quod tota Italia, integra Africa, Hispania vel Gallia coniuncta nomen tuum cum deperditione plorant, anathematizant*»;³⁹ nuevamente, por lo tanto, se vincula a la Iglesia hispana con una actitud contraria a Justiniano, que se produce precisamente en un momento en que aparentemente no hay persecuciones arrianas contra la Iglesia católica de Hispania y en un momento en que se debían estar llevando a cabo enfrentamientos con las tropas bizantinas en la Península. La monarquía de

Atanagildo, a pesar de su arrianismo, no conminaba a la Iglesia católica a cambiar sus cimientos doctrinales, algo a lo que ésta sí debería hacer frente de triunfar Justiniano; por lo menos en ese momento, en el que coinciden en el trono Atanagildo y Justiniano, todo eran ventajas si se decidía no causar problemas al visigodo.

En resumen, el que en el transcurso de los veinte años que duró la rígida postura de Justiniano se produjera la entrada militar bizantina en la Península Ibérica debió obligar a la iglesia peninsular a no quedarse totalmente al margen de esta problemática. Vistos los datos y circunstancias expuestos creo que no es muy disparatado hablar de una iglesia hispana no colaboracionista con la invasión bizantina; tal vez no se podría apoyar abiertamente al visigodo, aunque fuera el más tolerante Atanagildo, pero mucho menos apoyar a Justiniano, puesto que ello supondría caer en el anatema decretado para él en todo Occidente. En Italia se demostró que con un poderoso ejército ostrogodo y con parte de la población y del clero no muy seguros de su futuro en un Imperio gobernado por Justiniano, el establecimiento definitivo de las tropas bizantinas se demoró casi veinte años. En el transcurso de la década en la que Justiniano se ocupó directamente de la Península Ibérica, donde no es posible dudar de que su intención fuera apropiarse de ella en toda su extensión, sólo pudo conquistar el territorio suroriental y meridional de todos conocido; cierto es que no pudo obtener más conquistas por sus dificultades bélicas en otros frentes, cierto es que Atanagildo, nos lo dicen los textos literarios, le hizo frente, pero no cabe duda de que si el primero no obtuvo mayores éxitos y el segundo alcanzó logros aparentemente inesperados fue porque la población, y concretamente la Iglesia, no apoyó al que se pensaba que podría apoyar, a Justiniano, y no se cerró totalmente en banda a un poder en principio contrario a sus intereses, el visigodo. Se ha insistido en muchas ocasiones en que Donato y sus monjes africanos, fundadores del monasterio Servitano⁴⁰ precisamente en los últimos decenios justinianeos, se establecieron en la zona visigoda y no en la bizantina para gozar de mayor libertad religiosa; a la luz de estos acontecimientos político-teológicos en el seno del Imperio de Justiniano, que afectaron especialmente a la iglesia africana, la opción de Donato no sorprende en absoluto.

38. Ello se ilustraría con su supuesta participación en la fundación del monasterio de Agali, como es analizada por CODONER, C., ed., *Ildefonso de Toledo, De Viris Illustribus, El 'De Viris Illustribus' de Ildefonso de Toledo. Estudio y Edición crítica*, p. 49-51, Salamaca, 1972.

39. *Epist. Austr. 7, MGH. Epistolae III. Merowingici et Karolini Aevi I*, p. 118-119, Munich 1978. Véase STEIN, E., *Histoire du Bas Empire. II. De la disparition de l'empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565)*, Brujas-París-Amsterdam 1949 (Amsterdam, 1968), p. 687 y 833-834; CAPIZZI, C., *op. cit.*, p. 144-146.

40. Ildef. de Toledo, *De Virs. Ills. III*.

Decía Averil Cameron que la firme actitud de la Iglesia africana ante la condena de los *Tria Capitula* y ante la redefinición de la fe de Calcedonia sostenida por Justiniano era la manifestación de la expresión del sentimiento de disconformidad de muchos romano-africanos ante las consecuencias de la «Reconquista» de Justiniano, que ya estaban notando, y cuyos supuestos «beneficios» no dejaban de comparar con los que habían tenido bajo el gobierno vándalo.⁴¹ Ese balance se debió hacer en *Hispania* antes de que el Imperio se decidiera a poner pie en la Península, y ello contribuiría a explicar, a mi modo de ver, la precariedad de los éxitos hispanos de Justiniano. La resistencia africana se manifestó a través de su reacción ante el asunto doctrinal expuesto; la reacción o resistencia hispana, la Iglesia en cabeza, se materializó del único modo posible: no colaborando con Justiniano.

En el mundo de la Antigüedad Tardía y Bizantina, la Iglesia no sustentaba únicamente el poder espiritual, sino que era un poderoso elemento social claramente inmerso en la vida pública del ciudadano; como tal poder con atribuciones celestiales y terrenales podía, si quería, influir en la opinión pública, hacerla reafirmar o variar de posición. Visto todo ello y las circunstancias que rodearon la presencia bizantina en la Península en la segunda mitad del siglo vi, creo que el hispano es un bello ejemplo del poder político y social de las jerarquías eclesiásticas, hasta el punto de pensar que, paradójicamente, el que se autoproclamaba defensor de la fe, Justiniano, se vio en gran medida impedido en su empresa hispana por la actitud y disposición de aquellos, los hombres de re-

ligión, que en principio debían ser los más beneficiados por esa política de *Renovatio Imperii* cristiana. El hecho de que los emperadores sucesivos moderaran su actitud pero no restablecieran completamente el orden calcedonio del 451 e incrementarían de modo arbitrario sus intervenciones en asuntos eclesiásticos, debió contribuir a que la Iglesia hispano-bizantina de fines del vi cada vez viera menos ventajas —si es que alguna vez las comprendió— en su dependencia bizantina.⁴² Tras el período turbulento de Focas, Heraclio, un emperador «occidental» comprendió, al igual que había hecho Justiniano, que el futuro del Imperio estaba en Oriente; sus edictos ahora relativos al asunto de la «monoenergía» están en la misma línea que la mantenida por sus antecesores, pero fueron emitidos en distintas circunstancias y condiciones. Justiniano se empeñó en conquistar y retener un Occidente imperial, pero más de medio siglo después la situación había cambiado completamente en Oriente y en Occidente, y por ello Heraclio prácticamente renunció a tener una política activa, por lo menos en la Península; la iglesia hispana había hecho ya hacía mucho tiempo su papel, un papel que la vincula más al Reino visigodo, fuera éste arriano o católico, porque su solar natural geográfico, cultural y por qué no político, era la Península Ibérica y no las orillas orientales del Mediterráneo, donde el cristianismo practicado cada vez se parecía menos al desarrollado en todo Occidente. En definitiva, y como ha dicho Jacques Fontaine en su ponencia en este mismo Congreso, *la Renovatio Imperii produjo un efecto contrario al que Justiniano buscaba.*⁴³

41. Av. CAMERON, *Byzantine Africa: The Literary Evidence, Excavations at Carthage VII*, Univ. Michigan, 1982, p. 45-47.

42. Véase VALLEJO GIRVÉS, M., *Comenciolus, magister militum Spaniae, missus a Mauricio Augusto contra hostes barbaros. The Byzantine Perspective of the Visigothic Conversion to Catholicism, Romano Barbarica* 14, p. 289-306 (en prensa).

43. Véase el texto de la ponencia del Profesor Fontaine en estas mismas Actas.

