«COMMUNIO» Y RECEPCIÓN DE TEXTOS CONCILIARES EN EL III CONCILIO DE TOLEDO (589)

[«COMMUNIO» AND THE RECEPTION OF CONCILIAR TEXTS AT THE THIRD COUNCIL OF TOLEDO (589)]

DOMINGO RAMÓS-LISSÓN

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. LA RECEPCIÓN DE LOS SÍMBOLOS CONCILIARES. 3. LA RECEPCIÓN DE LA ANTERIOR DISCIPLINA CANÓNICA. 4. RESUMEN CONCLUSIVO.

Resumen: Hay que destacar la singularidad del III Concilio toledano por la estrecha relación que guarda con la conversión de los visigodos a la fe católica. Queda patente la máxima *communio* intraeclesial que supone el hecho mismo de la conversión. Se estudia, en primer lugar, la recepción por el Concilio de los anteriores símbolos de la fe (Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia). Luego se pormenoriza la recepción de la disciplina canónica anterior de Concilios hispanos, galos, galos y orientales. Con estas medidas se trataba de restablecer la disciplina canónica, que había sido vulnerada por la herejía arriana y los restos de paganismo que todavía subsistían en la Hispania visigótica.

Palabras clave: Communio, Símbolo, recepción, disciplina canónica.

Abstract: The Third Council of Toledo is noteworthy because of the close relationship it has with the conversion of the Visigoths to the Catholic faith. It is evident that this conversion meant maximum *communio* within the Church. Firstly, we study the reception by the Council of the earlier symbols of the faith (Nicea, Constantinople, Ephesus and Chalcedon). This is followed by a detailed description of the reception of the earlier canonical discipline from Hispanic, Gaulish and Eastern councils. These measures were intended to try and reestablish canonical discipline, which had been harmed by the Arian heresy and the vestiges of paganism that still subsisted in Visigothic Hispania.

Keywords: Communio, Symbol, Reception, Canonical discipline.

ISSN 0036-9764

1. Introducción

El reciente aniversario del nacimiento, el 70º, del Prof. Marek Starowieyski, celebrado por sus colegas y discípulos, me ha traído a la memoria sus investigaciones sobre cuestiones relacionadas con la época patrística en Hispania[1]. Con estas páginas sobre el III Concilio de Toledo querría abundar en los estudios en este campo tan interesante de la Antigüedad cristiana.

Al ocuparme de una temática centrada en ese Concilio toledano soy consciente del carácter emblemático que tiene en el contexto histórico español. Por otro lado, este Sínodo ha suscitado un creciente interés en los estudiosos de la Historia eclesiástica, especialmente en los últimos años del pasado siglo[2]. Desde el punto de vista del historiador de la Iglesia este Concilio tiene particular relevancia por haberse verificado en él el reconocimiento solemne de la conversión de los visigodos a la fe católica. Tal vez convenga advertir que un acontecimiento de estas características requiere considerar la existencia de todo un proceso anterior. El abandono del arrianismo tuvo, sin duda, un hito importante en la celebración de otro Concilio, probablemente en Toledo, a principios del 587[3]. Sobre los

1. Por citar un ejemplo podemos recordar su trabajo sobre S. Isidoro de Sevilla: M. Starowieyski, «Obraz literatury klasycznej pogańskiej w dzielach Izydora z Sewilli», en *Meander,* 29 (1974) 357-367; 30 (1975) 19-35.

2. Un reflejo de lo que decimos se puede apreciar en el Congreso Internacional que tuvo lugar en Toledo en 1989 y que supuso un examen en profundidad de los temas más relevantes tratados en dicho Concilio (Arzobispado de Toledo [ed.], *Concilio III de Toledo. XIV Centenario, 589-1989,* Toledo 1991). Otras contribuciones estudian aspectos particulares del Sínodo toledano: M. González Martín, «El concilio III de Toledo y la unidad católica de España», en *Semanas de Teología Espiritual,* 15 (1990) 263-275; J. Mellado-Rodríguez, *Léxico de los Concilios de Toledo,* Córdoba 1990; L.A. García Moreno, «El concilio III de Toledo y la historia de la España altomedieval», en *Memoria Ecclesiae,* 2 (1991) 9-20; F. Rodríguez, «El acta del concilio III de Toledo: reajuste en la documentación conciliar española», en *Memoria Ecclesiae,* 2 (1991) 21-32; G. Martínez Díez y F. Rodríguez (eds.), *La colección canónica Hispana. Monumenta Hispaniae Sacrae: Series Canonica,* V, Madrid 1992; A. González-Blanco, «Lenguaje y teología en el tercer concilio de Toledo», en *Lengua e historia. Homenaje al Profesor Dr. D. Antonio Yelo Templado al cumplir 65 años.* Antigüedad y cristianismo, 12, Murcia 1995, 375-384; D. Ramos-Lissón, «La utilización de la Biblia en las actas del III Concilio de Toledo (a. 589)», en R. Bäumer (ed.), *Synodus.* Beiträge zur Konzilien und allgemeinem Kirchengeschichte. Festschrift für Walter Brandmüller, Paderborn 1997, 69-92; A. González-Blanco, «Matizaciones teológicas y políticas de Leandro de Sevilla a los discursos de Recaredo en el concilio III de Toledo», en *Carthaginensia,* 15 (1999) 1-30.

3. Cfr. R. Collins, «¿Dónde estaban los arrianos en el año 589?», en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario, 589-1989,* 211.

sucesos que prepararon la conversión de los visigodos, como el rumor acerca de Leovigildo, que se habría convertido al catolicismo *in articulo mortis,* hay que decir que ofrecen una escasa credibilidad [4]. Un evento de tal trascendencia se comprende que ofrezca una gran riqueza de perspectivas y análisis si examinamos su proyección en el tiempo.

Ahora nos vamos a centrar en la manifestación de la «Communio» [5] eclesial que protagoniza la recepción en el III Concilio toledano de disposiciones emanadas por otros Concilios anteriores. Interesa poner de relieve que nos ocuparemos de la comunión intraeclesial, en la línea que ya propusiera Agustín, cuando escribía: «Yo estoy en la Iglesia, cuyos miembros son todas aquellas iglesias, nacidas y establecidas gracias a los trabajos de los Apóstoles y señaladas al mismo tiempo en las Escrituras canónicas. Con la ayuda del Señor, no abandonaré su comunión, ni en África, ni en ningún otro lugar» [6].

Aunque pueda parecer ocioso reiterarlo, añadimos que al hablar de «recepción» [7] de textos conciliares nos referimos no sólo a símbolos y cáno-

4. J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSÓN, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda,* trad. esp., Pamplona 1986, 197-198.

5. Sobre el sentido de la *communio Ecclesiae* ver: H. SEESEMANN, *Der Begriff Koinônia im Neuen Testament,* Giessen 1933; W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens,* Berlin 1954; S. MUÑOZ IGLESIAS, «Concepto bíblico de κοινωνία», en *SBEsp,* 13 (1955) 197-223; M.J. LE GUILLOU, *Mission et unité. Les exigences de la communion,* Paris 1960; L. HERTLING, *Communio, Chiesa e Papato nell'antichità cristiana,* trad. it., Roma 1961; J. HAMER, *La Iglesia es una comunión,* trad. esp., Barcelona 1965; G. D'ERCOLE, *Collegialità, Primato. Sollicitudo omnium Ecclesiarum, dai Vangeli a Costantino,* Roma 1967; A. MATELLANES, «Communicatio. El contenido de la comunión eclesial en San Cipriano», en *Communio* (esp.), 1 (1968) 19-64; 347-401; V. MONACHINO, «Communio e primato nella controversia ariana», en *AHP,* 7 (1969) 41-78; L.M. DEWILLY, «Communio-communicatio», en *RSPhTh,* 44 (1970) 46-64; J. COLSON, «La communion interecclésiale à l'époque préniceenne», en *Communio,* 12 (1972) 205-219; G. CELADA, «Experiencia de la comunión en la Iglesia antigua», en *Ctom,* 107 (1980) 519-556; D. RAMOS-LISSÓN, «"Communio" y recepción de cánones conciliares de los sínodos hispánicos en los siglos IV y V», en *AHC,* 12 (1980) 26-37; IDEM, «Communio et synodalité dans les Conciles du Royaume suève au VIe siècle», en *StPatr,* 18/1 (1985) 191-200; H. LEGRAND, J. MANZANARES y A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *La recepción y la comunión entre las Iglesias,* Actas del Coloquio Internacional de Salamanca, 8-14 abril 1996, Salamanca 1997.

6. AGUSTÍN, *Contra Cresconium,* III, 35; BAug 31, 346-348.

7. Resulta clarificador el análisis que hace el Prof. Sesboüé sobre el concepto de «recepción» haciendo suyas las palabras de Gilles Routhier como «processus spirituel par lequel les décisions proposées par un concile sont accueillies et assimilées dans la vie d'une Église locale et deviennent pour celle-ci una vivante expression de la foi apostolique», pero añadiendo: «le processus "spirituel" est aussi un processus doctrinal; d'autre

nes concretos, sino también a referencias textuales más amplias, que aparecen en las actas conciliares, y a las que se alude en el III Concilio de Toledo.

Convendrá también precisar que la «recepción» que vamos a considerar aquí no es tanto la recepción de un texto conciliar por una determinada Iglesia local, sino la recepción que se verifica en el seno de otro Concilio posterior. Este hecho nos sitúa en la misma línea de lo acontecido con el I Concilio de Nicea (325), cuya fe es recibida por un gran número de Sínodos celebrados en Dalmacia, Dardania, Macedonia, Epiro, Grecia, Creta, Sicilia, Chipre, Panfilia, Licia, Isauria, Egipto, Libia y Arabia[8].

Digamos, por último, que no haremos un estudio contextualizado de los cánones precedentes que van a cristalizar en el III Concilio de Toledo, aunque sí trataremos de los aspectos históricos más relevantes de nuestro Concilio en relación con el tema que nos ocupa. Tampoco vamos realizar un análisis filológico, ni de la canonística de la época, porque alargaría, en exceso, los límites señalados al presente trabajo. Así pues, nos centraremos en dos aspectos primordiales: 1) la recepción de los anteriores Símbolos de la fe; 2) la recepción de la disciplina canónica precedente. Terminaremos con un resumen conclusivo.

2. La recepción de los símbolos conciliares

La antigua praxis sinodal establecía que una de las primeras actuaciones de un nuevo Concilio consistiera en la lectura del Símbolo de la fe, recurriéndose para ello al Credo establecido con anterioridad por otro Concilio[9]. Esto último era especialmente notorio cuando se trataba de un Concilio que iba a ocuparse de cuestiones relacionadas con la fe, como sucedería con los primeros Concilios ecuménicos. En nuestro caso era

part, si la réception passe par les Églises locales, elle devient aussi un fait de l'Église universelle, au moins dans le cas où elle aboutit» (B. Sesboüé, «La reception des Conciles, de Nicée à Constantinople II et ses enseignements», en H. Legrand, J. Manzanares y A. García y García, *o.c.,* 124). Ver también: G. Martínez Díez, «La autoridad episcopal a la luz de los concilios particulares», en *El Colegio episcopal,* I, Madrid 1964, 291-303; A. Grillmeier, «Konzil und Rezeption», en *ThPh,* 45 (1970) 321-352.

8. Cfr. Atanasio, *Ep. ad Afros,* 1 (PG 26, 1029).

9. Así ocurrió en el Concilio ecuménico de Calcedonia (451), donde se leyeron los Símbolos de los Concilios anteriores de Nicea y Constantinopla I (I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla,* trad. esp., Vitoria 1969, 183).

evidente la relación de este Concilio con la fe católica, porque se trataba de hacer patente la conversión de los visigodos arrianos al catolicismo.

Las Actas del III Concilio toledano se inician con el discurso programático de Recaredo, que comienza con la exposición de motivos que justifican la reunión conciliar, haciendo hincapié en la conversión de los visigodos, como la razón principal de su convocatoria. Declara después la ortodoxia de la fe católica en los puntos en que ésta era atacada por los arrianos, para pasar luego a anatematizar la doctrina de Arrio y las enseñanzas de todos los concilios «malvados» (*omnia concilia malignantium*) que se celebraron contra el Concilio de Nicea[10]. Pero, la profesión de fe que hace Recaredo no tiene sólo el aspecto negativo de anatematizar los errores arrianos, sino también el aspecto positivo de aceptación y veneración de la fe proclamada en Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451) y la de todos los Concilios posteriores que no se aparten de la pureza de la fe de los cuatro Concilios antes mencionados[11].

A continuación las Actas reproducen los símbolos de la fe de los Concilios de Nicea, Constantinopla I[12] y las definiciones de fe de Calcedonia[13]. Posteriormente, se incluye la *professio fidei* de Recaredo con la firma del rey y de la reina Baddo[14]. Acto seguido, el Concilio prorrumpió en aclamaciones dirigidas a la Santísima Trinidad, a Cristo, y, sobre todo, al rey Recaredo, a quien entre otros títulos le reconocen como *nouarum plebium in ecclesia catholica conquisitor*[15]. Estas aclama-

10. *Conc. III Tol. Regis professio fidei* (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, V, 61).

11. *Ibid.,* 61-63: *ita in honorem et in laudem fidem sanctam Nicaeni obseruo et honoro concilii, quam contra eundem rectae fidei pestem Arrium trecentorum decem et octo sancta episcopalis scripsit synodus. Amplector itaque et teneo fidem centum quinquaginta episcoporum Constantinopolim congregatorum, quae Macedonium Spiritus Sancti substantiam minorantem et a Patris et Filii unitate et essentia segregantem iugulo ueritatis interemit. Primae quoque Ephesenae synodi fidem, quae aduersus Nestorium eiusque doctrinam lata est, credo pariter et honoro. Similiter et Calcidonensis concilii fidem, quam plenam sanctitate et eruditione aduersus Euticen et Dioscorum protulit, cum omni ecclesia catholica reuerenter suscipio. Omnium quoque orthodoxorum uenerabilium sacerdotum concilia quae ab his suprascriptis quattuor synodis fidei puritate non disonant, pari ueneratione obseruo.*

12. En relación con la procedencia del Espíritu Santo se lee: *ex Patre procedentem,* aunque en algunos manuscritos (EC^{p}TZSR^{p}) añadan *et Filio* (*ibid.,* 67). Sobre los antecedentes del *Filioque* en los Concilios hispánicos ver D. RAMOS-LISSÓN, «Die synodalen Ursprünge des "Filioque" im römisch-westgotischen Hispanien», en *AHC,* 16 (1984) 286-299.

13. *Conc. III Tol., Regis professio fidei* (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, V, 65-70).

14. *Ibid.,* 73.

15. *Ibid.,* 73-74.

ciones recuerdan las dirigidas a los grandes emperadores cristianos de Oriente [16].

El Concilio recibió también la llamada *Gothorum professio fidei,* aunque ya anteriormente la conversión de los visigodos procedentes del arrianismo había tenido lugar siguiendo los pasos de su rey Recaredo [17]. Las actas del Concilio narran que un obispo, por mandato del Concilio, interpeló a los obispos, clérigos y magnates de proveniencia arriana diciéndoles: «qué es lo que condenáis en vuestra herejía y qué es lo creéis dentro de la Santa Iglesia de Dios» [18]. Siguen a continuación los 23 anatematismos en los cuales se condenan pormenorizadas las proposiciones arrianas. Para el tema que nos ocupa tiene interés reseñar el anatematismo XI: «Cualquiera que crea que existe en otra parte una fe y una comunión católica fuera de la Iglesia universal (de aquella Iglesia que sostiene y honra por igual los Concilios Niceno, Constantinopolitano, primero de Éfeso, y Calcedonense), sea anatema» [19]. Es decir, que el argumento supremo que caracteriza a la Católica es precisamente la fe profesada en esos Concilios. También se reprueba lo declarado en el Concilio de Rímini (356) (XVII) [20]. De forma detallada se anatematiza a quien rechazara la fe de los Concilios de Nicea (XIX), Constantinopla I (XX), Éfeso y Calcedonia (XXI), y los Concilios posteriores ortodoxos que estén en consonancia con los cuatro Concilios anteriormente citados (XXII) [21].

Una valoración más detenida merece el anatematismo XXIII. En él se declara de un modo general, la condena de las prescripciones de todos los Concilios heréticos arrianos, y acto seguido, proclama y se suscriben las *constitutiones uero sanctorum conciliorum Nicaeni, Constantinopolitani, Ephesini uel Calcidonensis, quas gratissima aure audiuimus et consensione nostra ueras esse probauimus, de toto corde et de tota anima et de tota mente nostra subscripsimus, nihil ad cognitionem ueritatis lucidius arbitrantes quam supradictorum conciliorum continent auctoritates* [22]. Es decir, nos hallamos ante una recepción genérica de todo lo decretado por los cuatro Concilios ecuménicos antes citados.

16. Cfr. J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSÓN, *o.c.,* 212.
17. Cfr. *ibid.,* 213.
18. *Conc. III Tol., Gothorum professio fidei* (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, V, 75-76).
19. *Ibid.,* 81.
20. *Ibid.,* 83.
21. *Ibid.,* 84-85.
22. *Conc. III Tol., Gothorum professio fidei* (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, V, 85-86).

Pero hay algo más: Recaredo tomó la palabra y se dirigió, en una nueva alocución, a los participantes en el Concilio para acometer un programa de restauración disciplinar, que cristalizaría en los cánones que iban a elaborarse seguidamente y que incluiría un nuevo precepto litúrgico: la recitación del Símbolo de la fe en la celebración de la Misa antes de la Comunión, según era costumbre en las Iglesias de Oriente. La profesión frecuente del Símbolo serviría para confirmar en la fe a los pueblos recién convertidos[23]. El mandato regio supondría la introducción de una importante novedad en la celebración de la eucaristía, que en aquella época se realizaba siguiendo la normativa del rito hispánico[24].

El can. 2 materializará esta indicación del monarca expresándola del modo siguiente: «En reverencia de la santísima fe, y para ayudar a las débiles inteligencias de los hombres, por indicación del pío y gloriosísimo señor y rey Recaredo, estableció el santo concilio que en todas las iglesias de Hispania, Galia y Galicia, siguiendo las costumbres de las iglesias orientales, se recite el símbolo de la fe del concilio de Constantinopla[25], esto es, el de los ciento cincuenta obispos, para que antes de que se diga la oración

23. *Conc. III Tol., Canones, proemium* (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, V, 99-102): *«Regia cura usque in eum modum protendi debet et dirigi quem plenam constet ueritatis et scientiae capere rationem. Nam sicut in rebus humanis gloriosius eminet potestas regia, ita et prospicienda commoditati prouincialium maior debet esse et prouidentia... Ergo quia iam fidei nostrae et confessionis formam plena serie uestra beatitudo recensuit simulque et sacerdotum nostrorumque procerum fides atque confessio sanctitati uestrae perpatuit, hoc adhuc necessario pro firmitate catholicae fidei nostra Deo supplex instituere decreuit auctoritas, ut propter roborandam gentis nostrae nouellam conuersionem omnes Spaniarum et Galliae ecclesiae hanc regulam seruent, ut omni sacrificii tempore ante communicationem corporis Christi uel sanguinis iuxta Orientalium partium morem unanimiter clara uoce sacratissimum fidei recenseant symbolum, ut primum populi quid credulitate teneant fateantur et sic corda fide purificata ad Christi corpus et sanguinem percipiendum exhibeant. Dum enim constitutio haec fuerit perenniter conseruata in Dei ecclesia, et fidelium ex solido corroboratur credulitas et, perfidia infidelium confutata, ad id quod repetitum saepius recognoscit, facillime inclinatur nec se quisquiam iam de ignorantia fidei excusabit a culpa quando uniuersorum ore cognoscit quid catholica teneat et credat ecclesia».*

24. Cfr. P. CAPELLA, «L'introduction du symbole a la messe», en *Mélanges J. de Ghellinck,* 2 (1951) 1003-1027; J. PINELL, «Credo y comunión en la estructura de la misa hispánica según disposición del III Concilio de Toledo», en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, 333-342. Acerca de la liturgia hispánica todavía sigue teniendo valor el excelente artículo de J. PINELL, «s. v. Liturgia hispánica», en Q. ALDEA VAQUERO, T. MARÍN MARTÍNEZ y J. VIVES GATELL (eds.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* II, Madrid 1972, 1303-1320.

25. Esta afirmación de *secundum formam Orientalium ecclesiarum concilii Constantinopolitani,* que también aparece en el discurso del monarca visigodo, no responde a la realidad de la liturgia bizantina, según la opinión de J. Pinell. El *Credimus* de la Litur-

dominical se proclame por el pueblo con voz clara aquello con lo que la fe verdadera tenga un manifiesto testimonio y los corazones del pueblo se acerquen purificados por la fe a recibir el cuerpo y la sangre de Jesucristo»[26].

Así pues, se establece una norma que consolida la recepción solemne del Símbolo de la fe con una recitación continuada a través del tiempo en la celebración de la eucaristía. Podríamos decir que representa una innovación considerable, si tenemos en cuenta que hasta ese momento no se proclamaba el Símbolo en ese lugar de la Misa en ningún otro rito del Occidente latino[27].

Igual que la confesión de Recaredo, la profesión de fe de los representantes del pueblo visigodo reproducía los Símbolos de la fe de los Concilios de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia.

La profesión de fe católica fue suscrita por ocho obispos arrianos conversos. La mitad de ellos tenían sus sedes en territorios pertenecientes al antiguo Reino suevo[28]. De los otros cuatro obispos conversos, dos de ellos —Ugnas de Barcelona y Múrila de Palencia— no parece que tuvieran un colega católico en sede episcopal[29]. Las actas fueron igualmente suscritas por los presbíteros y diáconos procedentes del arrianismo presentes en el Concilio. También firmaron las actas cinco *uiri inlustres,* como representantes de la aristocracia visigótica[30].

De lo expuesto hasta ahora se deduce con meridiana claridad que la recepción de los Símbolos de la fe de los cuatro Concilios ecuménicos

gia hispánica se convierte en elemento específico de la última parte de la Misa, denominada «rito de comunión» (J. PINELL, *Credo y comunión,* 334).

26. *Conc. III Tol., can.* 2 (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, V, 110). Entre los títulos de los cánones, según la recensión Juliana de la *Hispana* se lee el que figura en el can. 2: *Vt in omnibus ecclesiis die Dominica symbolum recitetur.* Sin embargo, en la recensión Vulgata el título del mismo canon tiene una redacción más amplia: *De symbolo proferendo a populis in ecclesiae* (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, 103-105). Según J. Pinell el título de la recensión Juliana es efecto de una lectura errónea de la palabra *dominica,* que en el texto del canon se refiere a *oratio,* no a *dies* (J. PINELL, *Credo y comunión,* 335).

27. Cfr. J. PINELL, *Credo y comunión,* 334.

28. Una proporción tan elevada se explica teniendo en cuenta que esos territorios habían sido anexionados al Reino visigótico, lo que suponía la presencia allí de importantes contingentes del ejército visigodo con el fin de consolidar la conquista llevada a cabo por Leovigildo (J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSÓN, *o.c.,* 216).

29. Cfr. L.A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía del Reino visigodo de Toledo,* Salamanca 1972, nº 580 y 330.

30. J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSÓN, *o.c.,* 216-217.

anteriores es como una rúbrica de la conversión realizada por los visigodos a la fe católica. Al suscribir el rey Recaredo los símbolos de esos cuatro Concilios se puede decir que este acto adquiere, además, un carácter representativo, que a nosotros ahora nos puede resultar más difícil de captar, pero que en un pueblo germánico, como el visigodo, era perfectamente lógico por la estrecha ligazón existente entre el pueblo y su rey. Así nos lo declara, sin ambages, el propio monarca en su discurso: «Presente está toda la ínclita nación de los godos, estimada por doquier por su genuina virilidad, la cual, aunque separada antes por la maldad de sus doctores de la fe y de la unidad de la Iglesia Católica, unida a mí de todo corazón participa ahora en la comunión de aquella Iglesia» [31]. Este modo de proceder del monarca visigodo se inscribe en una actitud que Hillgarth ha calificado genéricamente de armonía entre la Iglesia y el Estado [32]. Por otra parte, la suscripción de la profesión de fe y de los anatematismos antiarrianos por los magnates visigodos hay que entenderla como una confirmación de los actos realizados por el monarca. Se entiende que en un pueblo fuertemente jerarquizado por una aristocracia militar la representación de estos *uiri inlustres* debía tenerse muy en cuenta. Prueba de ello será que con su presencia en los sucesivos Concilios visigóticos llegaron a darles una impronta institucional, que antes no habían tenido, y que los convertirían en auténticas asambleas mixtas de carácter legislativo [33].

La firma de aceptación de los obispos, de los presbíteros y diáconos visigodos tiene también su interés, pero a nuestro entender hay que situarla dentro de la praxis usual de todas las reuniones conciliares. Lógicamente la recepción de la fe católica por la jerarquía eclesiástica de origen arriano casi podríamos decir que cae por su propio peso, aunque tuviera también una nota de ejemplaridad y de *auctoritas.* A todo ello debemos añadir que al suscribir esas fórmulas de fe lo hacían también como representantes cualificados del pueblo godo [34].

31. *Con. III Tol. Regis professio fidei* (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, V, 57).
32. J.N. HILLGARTH, «Coins and Chronicles: Propaganda in Sixth-Century Spain and the Byzantine Background», en *Historia,* 15 (1966) 498.
33. Cfr. D. RAMOS-LISSÓN, *Los laicos y el III Concilio de Toledo,* en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989,* 346-347.
34. Cfr. M. DÍAZ Y DÍAZ, «Los discursos del rey Recaredo: El *Tomus*», en *ibid.,* 223.

3. La recepción de la anterior disciplina canónica

Si nos fijamos en el tenor literal del discurso de Recaredo, ya en sus comienzos, se alude significativamente a una de las razones de la convocatoria conciliar: *propter instaurandam disciplinae ecclesiasticae formam*[35]. El verbo *instaurare* empleado por el rey tiene aquí el significado de «restablecer»[36]. Nos parece que este sentido es el que mejor se deduce del contexto, puesto que el propio monarca menciona las dificultades que presentaban los arrianos y que impedían el normal desarrollo de la disciplina eclesiástica[37]. También se podría traducir por el equivante castellano de «instaurar», u otros términos similares, como «hacer nuevo», «renovar», «repetir», «volver a empezar»; sin olvidar verbos como «reparar», «reconstruir» y «restaurar»[38]. En este último sentido habría que considerar el vocablo *reparare* que se utiliza también en el mismo *proemium* del Concilio[39].

Así pues, el Concilio lo que hace es tratar también de la disciplina eclesiástica, que se había deteriorado a consecuencia del arrianismo. El dato nos parece de sumo interés porque, a veces, se simplifica mucho la valoración de nuestro Concilio siguiendo una línea excesivamente dogmática, sin tener en cuenta los aspectos disciplinares.

Si analizamos con detenimiento la parte dispositiva del Concilio observamos que en el can. 1 se determina el restablecimiento general de la disciplina de los antiguos cánones en las iglesias de Hispania, ya que se había erosionado a causa de la herejía o de la gentilidad, declarando expresamente: *maneant in suo uigore conciliorum omnium constituta, simul et synodicae sanctorum praesulum Romanorum epistolae*[40]. En consecuencia, se restablecen con nuevo vigor los cánones de los antiguos Concilios, así como las cartas Decretales de los Pontífices romanos[41]. Aparecen,

35. *Conc. III Tol., Proemium* (Martínez Díez y Rodríguez, V, 50).

36. Así lo utiliza el traductor castellano del citado texto conciliar (J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* Barcelona-Madrid 1963, 107).

37. Cfr. *Conc. III Tol., Proemium* (Martínez Díez y Rodríguez, V, 50-51).

38. S. Segura Munguía, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas, s. v.* instauro, Bilbao 2001, 384.

39. La expresión *de more ecclesiatica reparare* que leemos en el mismo *proemium* nos reafirma en la misma idea (cfr. Martínez Díez y Rodríguez, V, 51).

40. *Conc. III Tol., can.* 1 (Martínez Díez y Rodríguez, V, 108-109).

41. La necesidad de tener accesibles las disposiciones canónicas de los antiguos Concilios hará que se realicen algunas recopilaciones de las mismas, como la llevada a cabo

pues, descritas las dos fuentes primordiales del derecho de la Iglesia, que la Colección *Hispana* recopilaría con una amplitud desconocida en cualquier otra colección precedente o contemporánea[42]. Los legisladores del Concilio toledano establecen en este mismo canon que, en adelante, ningún hombre indigno merezca ser promovido a los honores eclesiásticos contra la prohibición establecida por los cánones y no se haga nada que los Santos Padres prohibieron que se hiciese. La indignidad para recibir las órdenes sagradas se regula ya en los Concilios antiguos, como el de Elvira (306?)[43], el Concilio de Nicea (325)[44], I de Toledo (400)[45], de Gerona (517)[46], de Lérida (546)[47] y en los *Capitula Martini* (572)[48].

por S. Martín de Dumio en el II Concilio Bracarense (572) y que se conocerá con el nombre de *Capitula Martini* (572). Por la misma razón, las antiguas colecciones canónicas, como la *Hispana,* nos ofrecen a continuación de los cánones conciliares las Decretales pontificias.

42. Ver G. MARTÍNEZ DÍEZ, *La Colección canónica Hispana, I. Estudio,* Madrid 1966, 279-294, fuentes conciliares; 294-305, fuentes de Decretales.

43. Este Concilio prohibe en los can. 31, 51 y 80 que accedan a la clericatura personas que tengan alguna tacha de indignidad: fornicarios, herejes conversos y un tipo de libertos (*Conc. Iliberis, can.* 31, 51, 80 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 252, 258, 268]).

44. Cfr. *Conc. I Nicaenum, can.* 1, 2, 9, 10 (J. ALBERIGO ET ALII, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* Bologna ^{3}1973, 6-7, 10-11).

45. El *proemium* del I Concilio de Toledo comienza con un discurso de Patruino en el que denuncia unos grandes escándalos ocurridos en las iglesias de Hispania, motivados por la colación de las órdenes sagradas, y propone para remediar estos abusos el recurso de acudir a lo decretado por el Concilio de Nicea (*Conc. I Tol., proemium* [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 327]). Sobre las causas de indignidad ver *Conc. I Tol., can.* 1, 2, 3, 4, 8, 10 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 328-332]). Acerca de los cánones 1 y 3 de este Concilio ver: D. RAMOS-LISSÓN, «El tratamiento de la mujer en los cánones del Concilio I de Toledo (a. 400)», en *I Concili della Cristianità occidentale. Secoli III-V.* XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2001, Roma 2002, 614-615. En relación con los seis cánones citados de este I Concilio toledano ver: A. WECKWERTH, *Das erste Konzil von Toledo. Ein philologischer Kommentar zur* Constitutio Concilii, JAC.E, kleine Reihe, 1, Münster 2004, 101-120, 123-124, 135-153.

46. El Concilio de Gerona (517) prohibe en sus can. 8 y 10 a los adúlteros y a algunos penitentes el acceso a la clericatura (*Conc. Ger., can.* 8, 10 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 288-289]).

47. En el can.1 del Concilio de Lérida (546) se considera el derramamiento de sangre como causa de indignidad para la recepción de las órdenes sagradas. Un tratamiento parecido se hace, en el can. 5, para los clérigos que inesperadamente cayesen en un pecado carnal. El can. 12 contempla el caso del obispo que ordena un clérigo contra las disposiciones canónicas (*Conc. Iler., can.* 1, 5, 12 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 299-300, 302, 305]).

48. *Cap. Martini, can.* 21, 23, 26, 28, 39, 43, 46 (C.W. BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia,* New Haven 1950, 130-132, 135-136).

El can. 3 prescribe que el obispo no pueda enajenar los bienes de su iglesia salvo que se dé una necesidad que lo justifique:

> *Haec sancta synodus nulli episcoporum licentiam tribuit res alienare ecclesiae quoniam et antiquioribus canonibus prohibentur. Si quid uero quod utilitatem non grauet ecclesiae, pro suffragio monachorum uel ecclesiis ad suam parrociam pertinentium dederint, firmum maneat. Peregrinorum uero uel clericorum et egenorum necessitati saluo iure ecclesiae praestare permittuntur pro tempore quae potuerint*[49].

El canon que acabamos de reproducir argumenta la prohibición al obispo de enajenar los bienes de la Iglesia[50] en *antiquioribus canonibus*[51], lo que supone no ya un recurso genérico, sino una realidad que obedece a cánones concretos de precedentes Concilios. La prohibición del III Concilio toledano está atemperada por la ayuda que se pueda proporcionar a los monjes y a las iglesias de su diócesis, a los clérigos y a los pobres, pero sin que estas liberalidades llegaran a disminuir notablemente el patrimonio episcopal[52].

El can. 5 del Concilio sale al paso de un problema que se había planteado con motivo de la conversión del clero arriano, puesto que algunos de los llamados clérigos mayores seguían haciendo vida marital con sus esposas, en contra de lo dispuesto por anteriores disposiciones canónicas:

49. *Conc. III Tol., can.* 3 (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, V, 111).

50. El principio fundamental es el de la inalienabilidad de los bienes de la Iglesia (cfr. G. MARTÍNEZ DÍEZ, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda,* Comillas 1959, 125-128).

51. Las primeras medidas restrictivas a la capacidad de enajenar bienes eclesiásticos se remontan al can. 15 del Concilio de Ancira (314) (J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio,* II, reprint Graz 1960, 532), y al can. 32 del denominado Concilio Cartaginense IV (ca. 475) en la Colección *Hispana,* que en realidad corresponde a los llamados *Statuta ecclesiae antiqua* (CCL, 149, 347). Posteriormente, el can. 4 del II Concilio de Toledo (531) ordena que los clérigos que poseyeren algún predio rústico perteneciente al patrimonio de la Iglesia, después de su muerte debe volver a la Iglesia, a no ser que el obispo quisiere hacerle una donación por los servicios y favores prestados a la Iglesia (*Conc. II Tol., can.* 4 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 352]). En el Concilio de Agde (506), se regulan en cinco cánones diversos aspectos restrictivos de la enajenación de bienes eclesiásticos (*Conc. Agath., can.* 7, 22, 33, 45, 53 [CCL 148, 195-196, 203, 207, 211, 226]). En este mismo sentido se pronuncian los *Cap. Martini, can.* 14 y 16 (BARLOW, 127-128). Ver también G. MARTÍNEZ DÍEZ, *El patrimonio,* 125-128.

52. La cuota aplicable a favor de un monasterio, que el Concilio III dejó indeterminada, fue fijada por el IX Concilio toledano en una quincuagésima parte del patrimonio episcopal (G. MARTÍNEZ DÍEZ, *El patrimonio,* 128-129).

Compertum est a sancto concilio episcopos, presbyteres et diacones uenientes ex haerese, carnali adhuc desiderio uxoribus copulari. Ne ergo de cetero fiat, hoc praecepitur quod et prioribus canonibus terminatur, ut non liceat eis uiuere libidinosa societate sed manente inter eos fide coniugali communem utilitatem habeant et non sub uno conclaui maneant, uel certe si suffragat uirtus in aliam domum suam uxorem faciat habitare ut castitas et apud Deum et apud homines habeat testimonium bonum. Si qui uero post hanc conuentionem obscene cum uxore elegerit uiuere, ut lector habeatur. Qui uero semper sub canone ecclesiastico iacuerunt, si contra ueterum imperata in suis cellulis mulierum quae infamem suspicionem possunt generare, consortium habuerint, illi canonice quidem distringantur, mulieres uero ipsae ab episcopis uenundatae, pretium ipsum pauperibus erogetur[53].

La temática abordada por este canon tenía una cierta importancia, entre otras cosas, porque en Hispania se había suscitado, con anterioridad, esta misma cuestión en el Concilio de Elvira, cuyo célebre can. 33 la había resuelto prohibiendo el uso del matrimonio a obispos, presbíteros y diáconos[54]. Pero además, el canon toledano prohibe igualmente que los clérigos obligados al celibato tuvieren en su domicilio trato con mujeres extrañas[55]. También en este caso nos encontramos con el precedente del can. 27 del Concilio iliberritano que vetaba a los clérigos la convivencia con mujeres extrañas exceptuándose únicamente a las hermanas o hijas vírgenes consagradas[56]. Análoga prohibición se halla en el I Concilio de Nicea (325)[57], Cartago (345-348)[58], Cartago (390)[59], I Toledo (400)[60],

53. *Conc. III Tol., can.* 5 (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, V, 112-114).

54. Este canon iliberritano no siempre ha sido bien leído como ha puesto de relieve E. GRIFFE, «A propos du canon 33 du concile d'Elvire», en *BLE,* 74 (1973) 142-143. Ver también lo que decimos en J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSÓN, *o.c.*, 50-51.

55. Se trata de una disposición que intenta salvaguardar la buena fama de esos eclesiásticos, de forma similar a como sucedía con las llamadas *uirgines subintroductae* (cfr. H. ACHELIS, *Virgines subintroductae,* Leipzig 1902; S. JENSEN, «Syneisakten», en *LThK*^{3}, 9, 1175).

56. *Conc. Ilíberis, can.* 27 (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 250-251).

57. *Conc. Nicaenum, can.* 3 (COD, 7).

58. *Conc. Carth., can.* 3 (CCL 149, 5).

59. *Conc. Carth., can.* 2 (CCL 149, 13).

60. *Conc. I Tol., can.* 1 (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 328). Este canon del I Concilio toledano tiene algunas cláusulas muy semejantes a las del can 5 de nuestro Concilio, lo que nos hace pensar en que los legisladores del 589 se habrían podido inspirar directamente en él. Impone la prohibición a los diáconos que han vivido incontinentemente con sus esposas que luego puedan alcanzar el presbiterado, y también que el presbítero, que ha tenido hijos con anterioridad a la prohibición de lo dispuesto por los obispos lusitanos, no pueda recibir el episcopado. Ver también A. WECKWERTH, *o.c.,* 101-116.

Cartago (401/13)[61], Orange (441)[62], Gerona (517)[63] y Lérida (546)[64], *Capitula Martini* (572)[65]. En este mismo sentido se podría aducir igualmente la Epístola del Papa Siricio (384-399) a Himerio de Tarragona[66].

La fórmula *ueterum imperata* del can. 5 toledano cabría traducirla por «antiguos preceptos», o más literalmente «los preceptos de los antiguos», sobreentendiendo por «antiguos» los cánones conciliares anteriormente establecidos. Pero, con independencia de la traducción que prefiramos, es claro el sentido de la recepción y la «communio» que los legisladores sinodales de Toledo deseaban expresar con esas palabras. De todas maneras llama un poco la atención la expresión *mulieres uero ipse ab episcopis uenundatae* del mismo canon, por cuanto que supone el ejercicio de un derecho de disposición sobre esas mujeres que tuvieran trato con clérigos en sus domicilios[67].

El can. 6 del Concilio que estamos analizando se ocupa de la situación de los libertos, que han sido liberados por los obispos *secundum modum canones antiqui*[68], declara que deben ser considerados como personas que han alcanzado la libertad[69], pero no deben apartarse del patrocinio de la iglesia, tanto ellos como sus descendientes[70]. En esta misma situación

61. *Conc. Carth., can.* 5 (CCL 149, 201).

62. *Conc. Araus., can.* 22 (CCL 148, 84).

63. El can. 6 del Concilio de Gerona precisa que los obispos, presbíteros y diáconos casados no usen los servicios de sus antiguas esposas sino con una serie de cautelas. El can. 7 de dicho Concilio prohibe a los clérigos celibatarios tener en sus casas mujeres extrañas (*Conc. Ger., can.* 6 y 7 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 287-288]). Posiblemente ambos cánones fueron tenidos en cuenta por los Padres conciliares del III Concilio toledano a la hora de redactar el can. 5 de ese Concilio.

64. El Concilio de Lérida en su can. 15 proscribe que los clérigos convivan con mujeres extrañas (*Conc. Iler., can.* 15 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 306]).

65. *Cap. Martini, can.* 32 (BARLOW, 133).

66. SIRICIO, *Ep. ad Him.* (*PL,* 56, 554-562).

67. Tal vez se está dando a entender que estas mujeres se consideraban como esclavas adscritas al patrimonio de la iglesia, y de acuerdo con el derecho romano vigente caerían dentro del poder de disposición episcopal.

68. El Concilio de Agde (506) fue el que primero dictó normas sobre la manumisión de esclavos en el reino visigótico (G. MARTÍNEZ DÍEZ, *El patrimonio,* 133).

69. La *manumissio in ecclesia* es un instituto jurídico de raíz constantiniana que estará muy presente en la Antigüedad Tardía y durante la Alta Edad Media (E. CORTESE, *Il Diritto nella Storia Medievale, I, L'Alto Medieoevo,* Roma 1995, 26). Sobre la *manumissio in ecclesia* ver F. FABBRINI, *La manumissio in ecclesia,* Milano 1965; S. CALDERONE, *Intorno ai problemi della manumissio in ecclesia,* en *Studi in onore di G. Grosso,* IV, Milano 1971, 379-397.

70. Estas limitaciones al derecho de libertad que tenía el liberto no eran infrecuentes, y se solían expresar en el acto mismo de la manumisión (F. FABBRINI, *o.c.,* 230, nota 62).

quedan también quienes han sido liberados por otros, pero que están encomendados a la iglesia, gobernados por el patrocinio del obispo[71].

En cuanto a la praxis penitencial, el can. 11 del III Concilio de Toledo se pronuncia por un endurecimiento de la misma, pues se consideraba abusiva la frecuencia de su uso en algunas iglesias de Hispania. Y se restituye la práctica de la penitencia canónica primitiva apartando al penitente de la comunión durante el tiempo que dure la imposición de la penitencia *secundum priorum canonum,* de manera que al terminar el plazo de la satisfacción se le restituya el poder de la comunión, pero si reincidiera durante el tiempo de la satisfacción o después de ella será castigado *secundum priorum canonum seueritatem*[72]. Como es bien sabido la práctica penitencial de la penitencia pública llevaba aparejada la *excomunicatio*[73], que luego se restituía al obtener la *reconciliatio* sacramental[74].

El can. 18 representa un cambio respecto a la recepción de la normativa canónica anterior. Se manda en este canon que en las iglesias de Hispania los Concilios se reunan una vez al año en lugar de dos veces como indicaban los cánones antiguos[75]:

71. *Conc. III Tol., can.* 6 (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, V, 114).

72. *Conc. III Tol., can.* 11 (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, V, 117-119). El concepto de penitente en la antigua Iglesia queda bien definido en el can. 2 del Concilio I de Toledo (400) cuando dice: *Ex paenitente uero dicimus de eo, qui post baptismum aut pro homicidio aut pro diuersis criminibus grauissimisque peccatis publicam paenitentiam gerens sub cilicio, diuino fuerit reconciliatus altario* (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 328-329). Ver también A. WECKWERTH, *o.c.,* 135-141. La severidad de los antiguos cánones que se invoca en el can. 11 del III Concilio toledano está perfectamente atestiguada en el tratamiento que se da a los penitentes en algunos Sínodos antiguos hispanos, como el de Elvira (306?) (can. 46, 47, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 257, 261-268]), I Zaragoza (380) (can. 3, 4, 5, 6 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 294-296]), I de Toledo (400) (can. 11, 14, 16, 17, 18, 19 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 332-333, 335-337]), Tarragona (516) (can. 6 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 275]), II Toledo (531) (can. 1, 3, 5 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 347-354]), Lérida (546) (can. 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 16 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 299-309]), Valencia (546) (can. 3, 5 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 317-320]).

73. S. GONZÁLEZ RIVAS, *La penitencia en la primitiva Iglesia española,* Salamanca 1950, 92-93. Sobre la estructura de la penitencia canónica ver F.-J. LOZANO SEBASTIÁN, *La penitencia canónica en la España romano-visigoda,* Burgos 1980.

74. S. GONZÁLEZ RIVAS, *o.c.,* 104-113.

75. El mandato de reunir el Concilio dos veces al año se indica ya en los Concilios de Nicea (can. 5; COD, p. 8), Antioquía (330) (can. 20; Mansi, II, 1316) y Calcedonia (451) (can. 19; COD, 96). También se recibe esta disposición en los *Capitula Martini* (572) (*Cap. Martini, can.* 18 [BARLOW, 129]).

Ut stante priorum auctoritate canonum quae bis in anno praecepit congregare concilia, consulta itineris longitudine et paupertate ecclesiarum Spaniae, semel in anno in locum quem metropolitanus elegerit, episcopi congregentur... Concilium autem non soluatur nisi locum prius elegerint quo succedenti tempore iterum ad concilium ueniatur, ut iam non necesse habeat metropolitanus episcopus pro congregando concilio litteras destinare si priori concilio tempus omnibus denuntietur et locus[76].

Como se puede observar los Padres toledanos alegan unas razones sólidas (grandes distancias y pobreza) para reunirse sólo una vez al año. Es decir, no se trata tanto de contradecir unos cánones de Concilios anteriores, como de acomodar esos preceptos a la realidad geográfica y carencial en que se encontraban las iglesias hispanas en aquella época. Por consiguiente, estaríamos también en este caso ante una recepción de cánones anteriores aplicando la *aequitas canonica* en su interpretación. Pensamos que este modo de proceder no sólo no rompería la *communio* intraeclesial, sino que sería una forma de aplicarla. Las últimas palabras del canon, que señalan con precisión el lugar y la época de la celebración del próximo Concilio, hay que entenderlas también en razón de un saludable principio de economía y eficiencia. El can. 18 tendrá igualmente un especial interés histórico para el estudio del gobierno conjunto de los dos pueblos, el godo y el hispano-romano, como puso de relieve Abadal[77], pero no abordamos esa temática porque se aparta de nuestro propósito inicial.

El can. 19 sale al paso de un abuso frecuente de los fundadores de las que, según Martínez Díez, cabría llamar «iglesias de patronato»[78], y que *contra canonum constituta*[79] querían sustraer su administración al obispo:

Multi contra canonum constituta sic ecclesias quas aedificauerint postulant consecrari ut dotem quam eius ecclesiae contulerint, censeant ad episcopi ordinationem non pertinere. Quod factum et in praeteritum displicet et in futuro prohibetur, sed omnia secundum constitutionem antiquam ad episcopi ordinationem et potestatem pertineant[80].

76. *Conc. III Tol., can.* 18 (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, V, 125-126).
77. R. D'ABADAL I VINYALS, «Els Concils de Toledo», en IDEM, *Dels Visigots als Catalans,* Barcelona 1970, 71.
78. G. MARTÍNEZ DÍEZ, *El patrimonio,* 72.
79. En este sentido se pronunció ya el can. 3 del Concilio de Lérida (*Conc. Iler., can.* 3 [MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 127]).
80. *Conc. III Tol., can.* 19 (MARTÍNEZ DÍEZ, V, 127).

De la lectura del canon se deduce una prohibición expresa para este tipo de actuaciones, que van contra lo dispuesto por la legislación eclesiástica anterior, pero seguidamente se da una indicación para que estas cosas se hagan *secundum constitutionem antiquam,* lo que es tanto como afirmar la perfecta vigencia jurídica de la legislación precedente.

Por último, el can. 20 denuncia el comportamiento de algunos prelados que han impuesto tributos y causado perjuicios en sus diócesis. Ordena que los obispos no exijan otras exacciones y prestaciones que las determinadas por las *ueterum constitutiones*[81], como serían las establecidas por el can. 15 del Concilio de Orleans (511)[82], el can. 8 del Concilio de Tarragona (516)[83], el can. 7 del Concilio I de Braga (561)[84] y el can. 2 del Concilio II de Braga (572)[85]. En consecuencia, se manda a los obispos que no molesten a los presbíteros y diáconos con prestaciones personales y cargas fiscales. También se establece un procedimiento ante el metropolitano para que quienes se sientan agraviados por el obispo presenten sus demandas, de manera que el metropolitano pueda reprimir severamente tales abusos[86].

El canon se plantea, como tantos otros, resolver un problema de índole pastoral y económico no pequeño. La solución ofrecida aparece aquí respaldada por las *ueterum constitutiones.* Como acabamos de comprobar los Padres conciliares se refieren con estas palabras a la aplicación de la legislación canónica anterior, según la cual los obispos percibían

81. *Constitutiones* es una palabra que se debe entender aquí como equivalente a «cánones», entre otras razones porque en el mismo canon 20 se habla, ya al principio, de *hanc constitutionem* refiriéndose a la motivación redaccional de este canon. Ver también: A. BLAISE, *Dictionnaire latin-française des auteurs chrétiens, s. v.* constitutio, Turnhout 1993, 209. Las palabras *constitutio* y *constitutum* aparecen 19 veces en las actas de nuestro concilio (A. GONZÁLEZ BLANCO, *Lenguaje y teología,* 378).

82. *Conc. Aurel., can.* 15 (CCL 148A, 9).

83. *Conc. Tar., can.* 8 (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, IV, 276-277).

84. *Conc. I Brac., can.* 7 (BARLOW, 112).

85. *Conc. II Brac., can.* 2 (BARLOW, 119).

86. *Conc. III Tol., can.* 20 (MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, V, 127-129): *Multorum querella hanc constitutionem exegit, quia cognouimus episcopos per parrochias suas non sacerdotaliter sed et crudeliter desaeuire, et dum scriptum sit: «Forma stote gregi neque dominantes in clero», exactiones dioecesi suae uel damna infligunt. Ideoque excepto quod ueterum constitutiones a parrociis habere iubent episcopos, alia quae hucusque praesumpta sunt denegentur, hoc est neque in angariis presbyteres aut diacones neque in aliquibus fatigentur indictionibus, ne uideamur in ecclesia Dei exactores potius quam Dei pontifices nominari. Ii uero clerici, tam locales quam dioecesani, qui se ab episcopo grauari cognouerint, querellas suas ad metropolitanum deferre non differant; qui metropolitanus non moretur eiusmodi praesumptiones districte coercere.*

una tercera parte de las rentas de las iglesias[87]. Por otro lado, parece que se perfila una concepción del patrimonio eclesiástico que va a tener un influjo creciente en el desarrollo de la Iglesia visigoda[88].

4. Resumen conclusivo

1. Las circunstancias históricas que concurren en la celebración del III Concilio toledano le dan una singularidad que no tuvieron otros Concilios de la ciudad del Tajo. El hecho de la conversión de Recaredo y del pueblo visigodo con él, lleva consigo que los participantes en el III Concilio tengan una clara conciencia de su integración plena en la *«communio»* de la Católica. A lograr esta plena comunión se dirigen todas las resoluciones conciliares que expresan, de forma patente, la recepción de los Símbolos de los Concilios de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia, en los que se formulaba con toda precisión la fe de la Iglesia.

Llama la atención el protagonismo del monarca visigodo que inicia las sesiones del Concilio con un discurso, probablemente inspirado en el ceremonial conciliar de los emperadores bizantinos, pero que en el caso de Recaredo revestiría además una significación muy especial. Si tenemos en cuenta el estrecho vínculo de solidaridad que unía al pueblo godo con su rey, no nos puede extrañar la enorme trascendencia de las palabras pronunciadas por Recaredo. La precedencia de la *professio fidei* del monarca y de la reina Baddo anatematizando los errores de Arrio y suscribiendo los Símbolos de la Iglesia Católica antes citados, tienen no sólo un valor de ejemplaridad, sino también de ejercicio de la *auctoritas* propia de quien está a la cabeza de un pueblo germánico.

La *gothorum professio fidei* tiene igualmente una peculiar significación. La realizan los obispos, clérigos y los *uiri inlustres* visigodos, que actúan en representación del pueblo godo recién convertido, suscribiendo los Símbolos de la fe y los anatematismos contra Arrio.

En síntesis, podemos decir que la recepción de las fórmulas de fe por el Concilio, así como su suscripción por el monarca, obispos, clero

87. Cfr. G. Martínez Díez, *El patrimonio,* 85-94.

88. La división del patrimonio eclesiástico en tres partes es algo muy propio de la Iglesia visigoda. En otras Iglesias del Occidente latino se seguía una división en cuatro partes, como hizo en Italia el Papa Simplicio (468-483) (G. Martínez Díez, *o.c.,* 84).

y magnates godos, le concede al III Concilio de Toledo un carácter único y paradigmático.

2. La segunda parte del Concilio está dedicada a la promulgación de normas disciplinares. Cabría afirmar, desde una perspectiva general, que es similar a la de otros Concilios hispánicos. Sin embargo, si nos fijamos con detenimiento descubriremos que tiene como nota distintiva el restablecimiento de la disciplina canónica anterior, que había sido vulnerada, tanto por la herejía arriana, como por los restos de paganismo que anidaban todavía en la Península Ibérica y en la Galia Narbonense. En este sentido un nuevo discurso del monarca visigodo a los Padres conciliares animará a restaurar y a reformar las normas disciplinares eclesiásticas, dejando a los obispos la concreción y redacción de los cánones pertinentes. De todas formas, sorprende un tanto la iniciativa de Recaredo al proponer la promulgación de un canon en el que se exige recitar el Credo durante la Misa antes de recibir la comunión, con el fin de recordar al pueblo godo la fe que acababa de abrazar.

Ya en el can. 1 se percibe un eco amplio de los deseos del monarca, al restablecer, en todo su vigor, los cánones de todos los Concilios anteriores y las Epístolas Decretales de los Romanos Pontífices. Conviene subrayar, además, la importancia que tiene la afirmación de la *communio* que supone aceptar toda una legislación promulgada, en algunos casos, con una anterioridad de dos o tres siglos.

Las fórmulas utilizadas por los Padres conciliares, aunque sean variadas, destacan siempre la antigüedad de los cánones: *antiquioribus canonibus, prioribus canonibus, canones antiqui, canonum constituta, constitutionem antiquam, ueterum constitutiones, ueterum imperata.* Al valorar estas fórmulas hay que tener en cuenta que estamos ya en los confines de la Antigüedad Tardía y, en consecuencia, todavía la antigüedad tiene un gran valor autoritativo a la hora de recibir esas normas como legales y vigentes. Por otra parte, no hay que olvidar que se ha producido un vacío normativo, producto del arrianismo, al que es preciso añadir los abusos y corruptelas que han proliferado en distintos lugares de Hispania, y que el III Concilio de Toledo intentará corregir.

3. Otro aspecto de la recepción de las antiguas disposiciones canónicas es el de su aplicación. Normalmente se invocan los antiguos cánones y se especifica el supuesto hecho de que se trate, que coincide en

su núcleo central con el de las disposiciones anteriores. De todas formas, hemos detectado en algún caso, como sucede con el can. 18, una aplicación restrictiva de lo dispuesto en anteriores Concilios (Nicea, Antioquía, Calcedonia, *Capitula Martini*) sobre la obligación de reunir el Concilio dos veces al año, mientras que el III toledano la reduce a una periodicidad anual, en razón de las grandes distancias y de la pobreza de las iglesias de Hispania. Pero, como se puede deducir fácilmente, estamos aquí ante una interpretación de la ley de carácter equitativo, que estaría en la línea de la *aequitas canonica,* no de un enfrentamiento con un aspecto concreto del ordenamiento canónico anterior. Del análisis realizado, ha quedado también patente el enriquecimiento que reciben los cánones de Concilios anteriores cuando son recogidos posteriormente por nuestro Concilio, adecuándolos a la problemática pastoral del momento.

Los contenidos de los cánones recibidos en el III Concilio de Toledo versan sobre cuestiones tales como la vigencia actual de toda la legislación canónica anterior (can. 1), la recitación del Credo durante la Misa (can. 2), la enajenación de bienes por el obispo (can. 3), la prohibición a los obispos, presbíteros y diáconos de hacer vida marital con sus esposas, así como la convivencia en su domicilio de mujeres extrañas con clérigos obligados al celibato (can. 5), la situación de los libertos manumitidos *in ecclesia* (can. 6), la restauración de la praxis penitencial antigua (can. 11), la periodicidad anual de los Concilios (can. 18), la administración de las iglesias de patronato (can. 19), y finalmente la prohibición a los obispos de nuevas exacciones y cargas fiscales (can. 20).

Si examinamos los cánones de los Concilios anteriores que se han recibido en el III de Toledo veremos que hay un predominio de los Concilios y de las colecciones hispánicos, a saber: los de Elvira, Zaragoza, I y II de Toledo, Tarragona, Gerona, Barcelona, Lérida, Valencia, I y II de Braga y los *Capitula Martini*. Después habrá que anotar algunos de las Galias: los de Agde, Orange y Orleans. Así como algunos de África, y en concreto, los del IV de Cartago. Por último, citaremos los que proceden de Oriente, tanto los de Concilios ecuménicos: I de Nicea, I de Constantinopla, Éfeso y Calcedonia, como los de otros Concilios de índole particular, como los de Ancira y Antioquía. En toda esta variedad de procedencia geográfica es lógico que tengan una mayor representación los cánones de los Concilios hispanos por razones de una más cercana proximidad. Lo mismo se podría decir de los que vienen de Concilios galos y africanos, aunque en estos casos la dis-

tancia haya sido de más entidad que en los anteriores. En relación con aquellas disposiciones venidas de Concilios ecuménicos las razones de su recepción están fundamentalmente en que son normas que se aplicaban en toda la Iglesia y, por lo tanto, debían figurar en las colecciones canónicas existentes en las iglesias metropolitanas, como sucederá con la citada colección de los *Capitula Martini* de Bracara Augusta. Estas colecciones constituirán un precedente de la que luego será conocida como la *Hispana* de S. Isidoro.

Ahora bien, en muchas ocasiones un canon se reiteraba en sucesivos Concilios y en Decretales de los Papas. Piénsese, por ejemplo, en el conocido can. 27 de Elvira, que prohibe la cohabitación con mujeres extrañas de los clérigos mayores obligados al celibato, y que luego también se recogería en los Concilios de Nicea, Cartago, Gerona, Lérida y en la *Epistola ad Himmerium* de Tarragona del Papa Siricio, hasta llegar al III de Toledo. Preguntarnos por cuál de esas normas es la que se incorporó al III toledano no es tarea fácil. En otros cánones, como el can. 19 de nuestro Concilio, aparece con toda claridad el origen de su procedencia, ya que procede del can. 3 del Concilio de Lérida y no nos consta que se haya reiterado en otro Concilio anterior al III de Toledo.

Finalmente, hemos de resaltar el valor de la *communio* que viene expresada por la actuación unánime del episcopado asistente a este III Concilio toledano, no sólo por la unión que manifiestan con los Padres de Concilios anteriores, cuyos preceptos fueron acogidos y hechos propios en el III de Toledo, sino también por lo que respecta a los obispos presentes en el mismo, que son de procedencias diversas: hispano-romanos, godos y suevos, y que se encuentra reflejada en las firmas de las actas. Al lado de las firmas de los obispos hay que consignar también las que realizan *similiter* los restantes presbíteros y diáconos procedentes de la herejía arriana. En total, el número de signatarios eclesiásticos es de 67 personas. Si a esto añadimos el *Tomus regius* confirmando el monarca Recaredo todo lo prescrito por el Concilio, podemos concluir que el grado de *communio* alcanzado por este Concilio ha sido extraordinario, sobre todo, si lo comparamos con los anteriores Concilios de Hispania.

Domingo Ramos-Lissón
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Pamplona