

LENGUAJE Y TEOLOGÍA EN EL TERCER CONCILIO DE TOLEDO

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO
(Universidad de Murcia)

SUMMARY

This study starts with the analysis of the language of the Council, which was carried out by means of the informatization of the Acts and the elaboration of concordances. An intent is made to capture the message given in the texts of the Council, and a reflexion is made on the concepts: Church, Bishop, Faith, God's People and Sacredness. The study ends with reflexion on the language and the theology used in the Council.

I. INTRODUCCIÓN

Para un conocedor medianamente iniciado en los problemas e ideología de la Antigüedad Tardía, que lea de modo somero y a título de mera información las Actas del tercer concilio toledano¹, no son sorpresa los hechos ni la estructura de los mismos ni tampoco la redacción literal de su contenido.

1 Prescindimos aquí de los problemas históricos de la conversión de los godos al cristianismo primero y al catolicismo luego, tema del que existe abundante bibliografía. Véase p.c. J.N. Hillgarth, «La conversión de los visigodos: notas críticas», *Analecta Sacra Tarraconensia* XXXIV (1961) 21-46; los diversos trabajos contenidos en *La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, Settimane di Studio 14, 14-19 aprile 1966, Spoleto 1967, 865 pp.; sobre problemas de determinadas conversiones véanse también J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, vol. II, Paris 1959, p. 836, n.2; J.N. Hillgarth, «The East Visigothic Spain and the Irish», *Studia Patristica* IV, Berlin 1961, pp. 442-456; *id.*, «Visigothic Spain and Early Christian Ireland», *Proceedings of the Royal Irish Academy* LXII, Dublin 1961, Section, n.6, pp. 167-194.

No es extraño que sea el Rey quien explique la teología de la Trinidad en el Tomo Regio², ni tampoco el papel de instrumento de coacción con el que aparece en los XXIII capítulos³; ni que el obispo actúe como fiscal en la confesión de fe de los neoconvertos al catolicismo⁴; ni siquiera el carácter cósmico que adquiere la homilía de San Leandro con la que acaba el concilio⁵. Todo ello se aviene a la perfección con lo que sabemos de la cultura del momento.

II. EL LÉXICO DEL CONCILIO

Lo que, probablemente, sí puede, al menos en principio llamar la atención del lector de las Actas, es el análisis del léxico empleado por el concilio. Es un lenguaje que parecería más propio de un sínodo moderno que de uno del siglo VI⁶.

Advirtamos, antes de continuar, que el estudio del léxico del concilio es tarea desesperante al no existir edición crítica del mismo⁷ y ser notoria la diversidad entre las distintas tradiciones

2 La teoría y la práctica de la realeza ha sido muy bien estudiada por M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire a Isidore de Seville*, École Française de Rome 1981. Y para el período visigodo en general, sobre todo en el siglo VII, los problemas de este tema y de otros planteados en el presente trabajo están recogidos en P.D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid 1981, con abundante bibliografía para los temas de la realeza, de la iglesia y la fe, y de otros.

3 El papel instrumental del poder temporal ya se inició en el mundo cristiano con la conversión de Constantino y llegó a madurez en tiempos de Teodosio, como dejamos constatado en nuestro trabajo «Fundamentos jurídicos de la postura antijudía de la Iglesia en el siglo IV», *El Olivo* 5-6 (1978) 19-27. En las actas de este tercer concilio de Toledo, el Rey es el Padre de su pueblo y el responsable de la vida material y espiritual del mismo. El empleo de la fuerza en tal contexto es algo que no se siente como problema, sino que va muy bien con toda la mentalidad de la época. Tras de los cánones y en el decreto real dado para confirmar el concilio se establecen penas rigurosas que garanticen el cumplimiento de tales normas de conducta y pensamiento (Cfr. Mansi, vol. IX, col. 1000, reprint Graz 1960).

4 El papel judicial del obispo, incluso en materias civiles ya fue frecuente desde tiempos constantinianos. Máxime en temas eclesiásticos y de fe.

5 El paso de la concepción histórica de la religión a la concepción cósmica ya venía gestándose desde antiguo. Con la helenización del judaísmo y la contaminación de las prácticas religiosas con las vivencias de las religiones místicas el proceso de acentuación, pero fue sobre todo a partir del siglo IV, cuando el Cristianismo va perdiendo sensibilidad de escatología inminente y la concepción cósmica de la religión cristiana experimenta un crecimiento importante (Véase A. González Blanco, «La configuración del Cristianismo como religión cósmica. El testimonio de San Juan Crisóstomo», *Antigüedad y Cristianismo* VII (1990) 301-312).

6 Esto hay que entenderlo *cum mica salis* ya que como veremos la comprensión de los textos en profundidad no puede hacerse sin atención a las concepciones del siglo VI. La «modernidad» a que aludimos la referimos a la profundidad y precisión de las concepciones teológicas en las que se basa el pensamiento conciliar. Por lo demás la ideología de estas actas lo mismo que del resto de los documentos de la época hay que verlos en la perspectiva que plantean estudios como J. Gaudemet, *La formation du droit séculaire et du droit de l'Eglise aux IV et V siècles*, Sirey 1957; R. Kottje, *Studien zum Einfluss des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des Frühen Mittelalters*, Bonn 1964.

7 Hemos manejado tres ediciones de las Actas del Concilio: La ya citada de Mansi; la *Collectio Maxima Conciliorum omnium Hispaniae*, editada en Roma por el cardenal Saenz de Aguirre; y la de D. Juan Tejada y Ramiro, *Colección de cánones. La Iglesia española publicada en latín a expensas de nuestros Reyes*, Madrid 1850. Es desesperante contemplar la gran diversidad de textos que presenta cada una de ellas respecto a las otras dos. La *Colección Canónica Hispana*, en la edición de G. Martínez Díez y de Félix Rodríguez, que publica el C.S.I.C. aún no ha llegado al texto de nuestro concilio, por lo que todo trabajo léxico de momento resulta problemático.

textuales. Por lo que nuestro empeño aquí no tendrá más que el valor de la pura aproximación al problema, aproximación que, sin embargo, consideramos válida para nuestro intento⁸.

De las 8.215 palabras de que se compone el texto⁹, 3.180 son diferentes y de ellas algunas se repiten más o menos hasta dar el resultado total indicado. Lo que nos interesa es ponderar la frecuencia de la repetición.

Literalmente la primacía corresponde a la palabra *ecclesia*, que en sus diversas formas y casos aparece hasta 153 veces¹⁰. Le sigue *episcopus* con 112 veces¹¹. *Sanctus* y *sanctitas*, con sus variantes llegan a 91 veces¹². *Deus* se repite hasta 90 veces¹³. *Unus*, junto con *unitas* alcanza las 82 apariciones (con minúscula en las Actas). *Fides* y formas declinadas aparecen 78 que forman constelación con las 44 que suman *credere* y *credulitas* en sus diversos casos. Y de modo global digamos que:

<i>unus</i> y <i>unitas</i> más <i>Unus</i> y <i>Unitas</i>	119 veces
<i>omnis</i> en sus diversas formas aparece	73 veces
<i>Christus</i>	65 veces
<i>catholicus</i>	59 veces
<i>dominus</i>	48 veces; más: <i>dominicus</i> ... 5 veces
<i>concilium</i>	44 veces
<i>Pater</i>	42 veces
<i>Filius</i>	41 veces
<i>Anathema</i> y <i>anathematizo</i>	40 veces
<i>gens</i>	39 veces
<i>haeresis</i>	35 veces
<i>gloria, gloriosus, glorificare</i>	33 veces
<i>totus</i>	32 veces
<i>Divinus</i>	32 veces
<i>Spiritus</i>	27 veces
<i>confessio</i> y <i>confiteor</i>	26 veces
<i>Arius</i> y <i>arianus</i>	23 veces
<i>populus</i>	22 veces
<i>synodus, synodalis</i> y <i>synodicus</i>	22 veces
<i>cor</i>	20 veces

8 De las ediciones existentes hemos elegido para nuestro empeño la de Mansi, por ser la de extensión y difusión más universal. Y porque en rigor creemos que cualquiera de ellas serviría para dar una visión general del panorama lingüístico de las Actas; pero reconocemos que hubiera sido interesante estudiar las tres versiones comparativamente.

9 Agradecemos el concurso aportado a la realización de este trabajo por el Centro de Proceso de Datos de la Universidad de Murcia, que nos facilitó los programas y elaboró los resultados dándonos la panorámica textual que aquí ofrecemos.

10 El campo semántico exacto sería: *ecclesia* (25 veces); *ecclesiae* (91); *ecclesiam* (25); *ecclesiarum* (3); *ecclesias* (6); *ecclesiis* (3). Para completarlo habría que añadir: *ecclesiastica* (2); *ecclesiasticae* (3); *ecclesiasticam* (1); *ecclesiasticas* (1); *ecclesiasticis* (1); *ecclesiastico* (1); *ecclesiasticos* (1).

11 Distribuidas así: *episcopus* (76); *episcopi* (13); *episcopis* (4); *episcopo* (4); *episcoporum* (8); *episcopus* (7).

12 *sancta* (16); *sanctae* (9); *sanctam* (13); *sanctarum* (1); *sancti* (8); *sanctis* (2); *sancto* (15); *sanctorum* (4); *sanctum* (12); *sanctus* (2); *sanctissimae* (3); *sanctissimi* (1); *sanctissimus* (1); *sanctitate* (2); *sanctitatem* (2).

13 *Deus* (5); *Dei* (46); *Deum* (15); *Deo* (24).

<i>constitutio y constitutum</i>	19 veces
<i>Rex</i>	16 veces
<i>regnum</i>	15 veces
<i>caritas</i>	15 veces
<i>canon y canonicus</i>	15 veces y 5 veces
<i>Reccaredus</i>	14 veces
<i>Jesus</i>	13 veces
<i>Hispania, hispanus e hispanicus</i>	12 veces
<i>sacerdos</i>	11 veces

En un concilio actual que tratara de la conversión a la confesión católica de un grupo herético o disidente, esperaríamos justamente un léxico en el que preponderasen esas mismas palabras: iglesia, Dios, fe, todo el campo semántico de la unidad (*omnis, catholicus, totus, unus, unitas*, etc.) y ello nos podría hacer echar las campanas a vuelo para proclamar la «actualidad» del III Concilio de Toledo, pero las cosas no son tan sencillas.

III. EL LÉXICO PROPIO DEL TIEMPO

Un concilio que, en la actualidad, se reuniera para decidir la unión de las iglesias, es dudoso que empleara la palabra «obispo» en la proporción en que aparece tal palabra en el toledano III; pero es seguro que no emplearía tantas veces el «anathema», el concepto de «gens»; el de «haeresis»; el de «rey» y «reino» y menos aún el nombre del Rey y la designación de una tierra determinada o de un país determinado.

Pero, sobre todo, y en ello queremos insistir, las palabras eclesiológicas, si es cierto que nos ofrecen una exacta perspectiva del fundamentalismo teológico del concilio que conmemoramos, también es verdad que reflejan todo el mundo mental de aquellos tiempos y que aquí queremos precisar.

La Teología, en efecto, es la ciencia de la comprensión de la fe y si hay una historia de la Teología es porque ha habido diversas comprensiones a lo largo de la historia, claro que dentro de una tradición de la que y en la que vivimos.

Así moviéndonos entre la inteligencia y la tradición vamos a hacer una serie de reflexiones sobre algunos de los aspectos indicados.

IV. LOS CONCEPTOS DE IGLESIA Y DE OBISPO

Si de la pura constatación de la frecuencia pasamos a una comprobación más cercana del contenido hemos de advertir que la frecuencia tan abrumadora de tales palabras se debe fundamentalmente a las suscripciones del sínodo. En efecto, la fórmula «(Nombre propio del obispo) (de tal iglesia) *subscripsi*» (p.e.: «*Murro Setabitanæ ecclesiæ episcopus subscripsi*») se repite hasta 64 veces para *ecclesiæ* y 66 para *episcopus*, por lo cual la frecuencia con que aparecen estos dos conceptos, si le restamos esta aparición formularia quedaría reducida a 89 veces para la palabra *ecclesiæ* y 45 para *episcopus* y sus campos semánticos.

La palabra «iglesia» aparece unida las más de las veces al epíteto «católica» (22 veces, más

aquéllas en las que la fórmula comentada contiene el mismo calificativo). Otras veces no se la califica de «católica», pero sí con un circunloquio que significa lo mismo: «*ecclesia Dei per totum mundum*», «*per totum mundum ecclesia*», «*universalem ecclesiam*», «*ecclesiam universalem*». Y añadamos el concepto íntimamente emparentado con éste, de la «unidad» de la Iglesia: «*una ecclesia est eius*», «*una per totum mundum ecclesia*», «*ecclesia dum ex omnibus gentibus unam vult Christus*», «*unitate ecclesiae catholicae*», «*ad unitatem ecclesiae*», «*ad unitatem Christi ecclesiae*», «*unitatem ecclesiae suae sanctae catholicae*», «*ab unius ecclesiae communione*», «*catholicae ecclesiae unitatem*», «*ad unam ecclesiam convenire*», «*Christus unam ecclesiam procuraret*», «*in unam ecclesiam venturam*», «*unam vult Christus habere ecclesiam*».

De las 57 veces restantes que aparece la palabra «ecclesia», hay algunas que concuerdan perfectamente con las hasta ahora recogidas como p.e.: «*perenniter conservata in Dei ecclesia*», «*laetare ecclesia Dei, gaude unum corpus Christi*», «*concordia caritatis, de hac profecto ecclesia vaticinatur propheta dicens...*», «*una est genetricis suae filia, de quo item eadem ecclesia pronuntiat*», «*a liminibus ecclesiae habeatur extraneus*», «*intra universalem ecclesiam teneamus*» y algunas otras fácilmente reducibles a estos mismos conceptos.

Hay designaciones genéricas a las iglesias de Hispania y de las Galias: «*per Hispaniarum ecclesias*», «*per omnes ecclesias Hispaniae*», «*per quasdam Hispaniarum ecclesias*», «*ecclesia catholica per Hispanias...*», «*omnes Hispaniarum et Galliae ecclesiae hanc regulam servant*», concepto éste íntimamente unido al concepto de cada iglesia particular nombrada en las fórmulas de suscripción aludidas más arriba. Hay una alusión o cita de Cirilo, obispo de la iglesia alejandrina y otra alusión a las iglesias orientales.

Hay alusiones a un derecho público eclesiástico: «*ne...fatiguent indictionibus, ne videantur in ecclesia Dei exactores potius...*», «*multas solemnitates per anni discursum celebrat ecclesia*», «*nulli episcoporum licentiam tribuit res alienare ecclesiae*», «*si quid vero, quod utilitatem non gravet ecclesiae*», «*clericorum et egenorum necessitati, salvo iure ecclesiae praestare permittantur*», «*etiamsi de rebus ecclesiae pro eorum substantia aliquid...*», «*quod detrimentum ecclesiae non exhibet*», «*a patrocinio ecclesiae*», «*reddito capitis sui tributo ecclesiae Dei*», «*parochiae ipsae in quibus ecclesiae ipsae fundatae sunt*», «*ut dotae quam ei ecclesiae contulerint*», «*in earum usibus vel ecclesiae laborent*», «*servum clerici, vel ecclesiae in publicis ac privatis negotiis occupare*», «*per multas civitates ecclesiarum servos*», «*ex servis fiscalibus ecclesiae fortasse construxerint*», «*ecclesias quas aedificaverint postulent consecrari*», «*vel ecclesiis ad suam parochiam pertinentibus*», «*unam de parochianis ecclesiis monasterium dicare voluerit*», «*ecclesiis comendati patrocinio episcopali regantur*».

Existen también ¿cómo no? alusiones a las prácticas sacramentales de la Iglesia y a las prácticas penitenciales, algunas íntimamente unidas con el derecho público de la Iglesia, como es la excomunión: «*quod si correptos emendare nequiverint, et ab ecclesia et a communione suspendant*», «*de symbolo proferendo a populis in ecclesia*», «*multas solemnitates per anni discursum celebrat ecclesia*», «*hoc enim gratulative profert in psalmis ecclesia dicens*», «*a sancta communione et a liminibus ecclesiae habeatur extraneus*», «*quae ab unius ecclesiae communione recidissent*», «*a communione ecclesiastica (cui impedimentum facit) efficiatur extraneus*», «*propter instaurandam disciplinae ecclesiasticae formam*», «*confirmandis disciplinae ecclesiasticae moribus*», «*instaurandae fidei et disciplinae causa*». Y aquí habría de contemplarse el estudio del vocablo de anatematizar que aparece bien documentado en el lenguaje conciliar.

Hay fórmulas bíblicas: «*in Christo et in ecclesia*».

Hay alusiones a la oración de la Iglesia: «*De quo item eadem ecclesia pronuntiat dicens*».

Y hay numerosas alusiones a la conversión a la Iglesia católica, como no podía ser menos dada la circunstancia en la que se celebra el sínodo: «*Ipse (Reccaredus) novarum plebium in ecclesia catholica conquisitor*», «*populi qui nostra ad unitatem ecclesiae solertia transcurrerunt*», «*hos populos ad unitatem Christi ecclesiae pertrahere*», «*ejusque dono in sinu ecclesiae sanctae catholicae collocatae sunt*», «*vel manus impositionem paraclatum intra Dei ecclesiam praeceperunt spiritum*», «*quid intra Dei catholicam credatis ecclesiam*», «*innovati quodammodo intra Dei ecclesiam splendidi habitu verae fidei clareatis*», «*Reccaredum regem ad Dei ecclesiam transivimus*», «*de tota mente nostra ad ecclesiam catholicam fuisse conversos*». Esta conversión los obispos arrianos en su fórmula de suscripción la designan con la palabra «*veniens*». Y para su inteligencia habrá que estudiar también el contenido de la palabra «*fides*».

Tenemos, finalmente, una definición dinámica del concepto de Iglesia: «*illam dicimus ecclesiam, quae Nicaeni, Constantinopolitani, et primi Ephesini, et Chalcedonensis concilii decreta tenet pariter et honorat*».

Y hay también algunas alusiones a las iglesias de la herejía arriana y a las que se han convertido, de las que no nos vamos a ocupar aquí.

El panorama global que nos ofrece el uso de la palabra «iglesia» es abundante, rico en matices y suficientemente amplio como para permitir la realización de una tesis doctoral (que no está hecha y que sería de gran utilidad para la recta comprensión de la teología del concilio). Pero antes de detenernos en profundizaciones particulares vamos a completar el panorama considerando el contenido de «*Fides*».

V. EL CONCEPTO DE «*FIDES*»

El concepto de fe viene bien definido por el *Tomus Regius* en el que queda recogida: se trata de algo objetivo, concreto y tangible: «*fidem sanctam Nicaeni observo et honoro concilii, quam contra eundem rectae fidei pestem Arium trecentorum decem et octo sancta episcopalis scripsit synodus. Amplector itaque et teneo fidem centum quinquaginta episcoporum Constantinopoli congregatorum, quae Macedonium, Spiritum Sancti substantiam minorantem, a Patris et Filii unitatem et essentiam segregantem, jugulo veritatis interemit. Primae quoque Ephesiane synodi fidem, quae adversus Nestorium ejusque doctrinam relata est, credo pariter et honoro: similiter et Chalcedonensis concilii fidem quam plenam sanctitate et eruditione adversus Eutychen et Dioscurum protulit, cum omni ecclesia catholica reverenter suscipio. Omnium quoque orthodoxorum venerabilium sacerdotum concilia, quae a suprascriptis quatuor sanctis synodis fidei puritate non dissonant, pari veneratione observo*».

Y en los cánones que suscriben los conversos godos se recoge sintética y claramente el mismo contenido. Así en el canon XVIII se dice: «*Haec est vera fides, quam omnis ecclesia Dei per totum mundum tenet, catholica esse creditur et probatur*».

La fe, según estas fórmulas es algo objetivo, exterior y tangible. ¿Qué significan expresiones como: «*clara voce sacratissimum fidei recenseant symbolum: ut primum populi quam credulitatem teneant fateantur; ET SIC CORDA FIDEI PURIFICATA AD CHRISTI CORPUS ET SANGUINEM PERCIPIENDUM EXHIBEANT*»? La respuesta parece que viene indicada a continuación: para que la credulidad de los fieles se incline con facilidad a lo que oye repetido

con insistencia. Y el criterio de la aceptación viene claramente expresado: «*Nec se quisquam jam de ignorantia fidei excusabit a culpa, quando universorum ore cognoscit, quid catholica teneat et credat ecclesia*».

La misma fórmula se repite en el capítulo II de los que el concilio sanciona: «*et ad Christi corpus et sanguinem praelibandum pectora populorum fide purificata accedant*», pero aquí hay una introducción de gran interés que además aparece muy amplificadas en la redacción isidoriana, que constituye un verdadero tratado *de fide*, formulado según la más pura tradición agustiniana: «*Pro reverentia et exaltatione sanctissimae atque intemeratissimae Christi fidei, propter corroborandas ac fulciendas hominum invalidas mentes, quae frequenter partim ignorantiae vitio (quo naturaliter ab ipsis vitae suspiciis nascimur obtenebrari) a via veritatis aberrare solent; partim educationis infelici corruptela depravate nonnumquam quod recta ratio monet, et naturalis docet instinctus, et sequi veritatis puritas exhortatur, non sine gravi animae dispendio despiciatur. Hinc ubi anima rationalis, nobile Dei plasma, et egregium artificium, sanctissimae Trinitatis habens in se vestigia, ad sui creatoris amorem per veram intelligentiam debet elevari, ignorantiae tenebris obvoluta, ad haeresis pravitatem deflexa, sui creatoris verum cultum deserit, diis alienis inserviens. His igitur incommodis occurrendi causa, ut erroris nubes longe repellantur, et veritatis ac unice fidei splendor illuceat, hominumque mentibus puritatis et viae infallibilis pulchritudo inferatur, per quam totus animae affectus in Deum suum elevetur, et illius rapta desiderio prudenti indagine oculorum acies ad lumen veritatis inextinguibile, quae Deus est, propius convertat: sine cujus obtentu nihil aliud agit mens quam coecitare, quam aberrare, quam a felicitatis scopo dimoveri*».

Otras dimensiones de la fe pueden apreciarse en la fórmula del *Tomus Regius*: «*Ita erit consummatio justitiae, si eandem fidem intra universalem ecclesiam teneamus*», o bien en las expresiones de la homilía de Leandro al final del sínodo: «*Tu (Ecclesia) proinde jam ne fleas, ne lugeas, temporaliter quosdam recessisse a te, quod cernis cum magnis lucris rediisse ad te. Exulta ergo fidei confidentia, et tui capitis merito, fide esto robusta; dum quae recolis olim repromissa, nunc cernis fuisse completa*». Con tales fórmulas se plantea el papel de la fe en la justificación y el papel de la fe en la antropología personal por más que Leandro se refiera a la Iglesia personificándola. La herencia agustiniana también en éste o estos aspectos se intuye con sólo pronunciar las fórmulas.

VI. EL PUEBLO DE DIOS

El tema del pueblo de Dios habría que plantearlo mediante la consideración de numerosos elementos verbales que aparecen en las listas de formas que hemos utilizado, pero queremos únicamente, a guisa de ejemplo de posible camino a seguir, fijarnos en los conceptos de «*gens*» y de «*populus*».

Es evidente que Recaredo, al hablar, distingue los conceptos y designa a las stirpes germánicas siempre con la apelación de «*gens*». Es cierto que en ocasiones las llama «*populus*»¹⁴,

14 El concepto de *populus* es complejo y experimenta una importante evolución en los siglos IV-VI. Entre otra variada bibliografía que toca aspectos aquí no considerados puede verse G. Scheibelreiter, «*Vester est populus meus. Byzantinische Reichsideologie und germanisches Selbstverständnis*», en E.K. Chrysos, A. Schwarcz (edd.), *Das Reich und die Barbaren*, Viena-Colonia 1989, pp. 203-220, con la bibliografía allí citada.

pero cuando tal ocurre se trata siempre de tales gentes coadunadas en la vida religiosa: «*populum qui sub nomine religionis famulabatur errori*», «*si hi populi qui nostra ad unitatem ecclesiae solertia transcurrerunt, fundati in eadem, et stabiliti permaneant. Sicut enim divino nutu nostrae curae fuit, hos populos ad unitatem Christi ecclesiae pertrahere*»¹⁵. O en el caso más neutro hay distinción por lo menos en cuanto que *populus* siempre es un grupo ya funcionando como grupo a dirigir en orden, mientras que *gens* vendría a ser más bien la designación de las hordas militares o políticas: «*Quamvis Dominus Deus Omnipotens pro utilitatibus populorum, regni nos culmen subire tribuerit, et moderamen gentium non paucarum regiae nostrae curae commiserit...*»¹⁶.

Lo que se confirma porque cuando se refiere a los godos siempre emplea la palabra «*gens*».

Por el contrario Leandro en la homilía final se dedica a hacer la teología de las *gentes* y define: «*Ecclesia vero catholica, sicut per totum mundum tenditur ita, et omnium gentium societate constituimur*» (p. 1003, 48 ss.). Se atreve a profetizar, apoyado en la palabra divina, que todas las gentes vendrán a la fe, aquellas gentes que fueron constituidas por el pecado: «*Si ergo remansit pars aliqua mundi, vel gens barbara, quam fides non irradiaverit Christi, profecto credituram, atque in unam ecclesiam esse venturam nullo modo dubitemus, si ea, quae dominus dixit, vera esse*

15 Esta idea es también recogida por S. Teillet, *Des Goths a la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Paris 1984, p. 525: «Es, igualmente, a propósito de la conversión como el obispo de Sevilla define la comunidad que constituyen en adelante los «pueblos» visigodos —ya evocados por Recaredo en el III Concilio de Toledo como «*populi Regni*»— por la expresión «*populi gentis Gothorum*»; esta fórmula opone claramente a la realidad concreta de los *populi*, o poblaciones de las ciudades, de las Iglesias, la noción abstracta de *gens*, que se convierte así en equivalente del *populus* romano; al igual que el *populus*, guardadas, desde luego, todas las proporciones, la *gens* es «la agrupación de una colectividad unida por un acuerdo y por la comunidad de intereses» —es la *communis utilitas*, según la definición de Cicerón retomada por Isidoro de Sevilla. El carácter religioso de esta comunidad de la *gens*, formada de *populi* y fundada sobre la fe cristiana, es manifiesto. Los *populi* que son también designados por las palabras *plebes*, o *fideles*, son los fieles de las iglesias de España por relación a sus obispos. La *gens* reagrupa en el plano nacional a la multitud de las iglesias, y esto tanto más fácilmente en la España visigoda, cuanto que los concilios de Toledo reúnen regularmente y «nacionalmente», de manera efectiva, a las diferentes iglesias del reino».

16 El significado de estos conceptos se está precisando y definiendo en estos decenios. Parece que el uso que aquí creemos detectar es diverso del de S. Gregorio Magno: «Cuando se mira de más cerca, se nota que el factor religioso juega un papel importante en la concepción de la *gens* o nación en Gregorio. Lo que permite a la antigua *gens* bárbara acceder al estatuto de «nación» constituida y por así decir soberana, es su conversión al cristianismo, o al menos su aptitud para la conversión. Así la *gens Francorum* va por delante sobre las otras *gentes*. Este componente religioso de la idea de nación o de *gens*, en Gregorio, aparece aún más manifiesta a propósito de la nación visigoda en España: es por su conversión a la verdadera fe como nace, en cuanto nación, la *Gothorum gens* comprometida así por su rey» (S. Teillet, *Des Goths a la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Paris 1984, p. 344).

Y el problema es complicado ya que los conceptos se van a retomar en concepciones diversas según las oposiciones. Así el mismo Teillet (*ibidem*, pp. 524 s.) señala: «El origen de la *gens Gothorum*, en efecto, en el sentido moderno de la expresión es contemporáneo de la expresión *rex Gothorum*. Remonta a la conversión del 589. Del mismo modo que el primer rey godo tal como lo define Isidoro, es Recaredo, el rey de la conversión, así también la *gens Gothorum* comienza a existir en cuanto comunidad política, al menos a los ojos de los historiadores de la época a partir de este acontecimiento religioso capital. Esta conversión, en efecto, hace tomar conciencia a los contemporáneos, a la vez de la grandeza del *rex*, de la unidad interna de la *gens*, y de las relaciones nuevas que se establecen entre el *rex* y la *gens*. Hemos visto que, desde los textos de final del siglo VI que relatan el acontecimiento —Actas del III Concilio de Toledo y la Crónica de Juan de Biclario— la conversión ha hecho pasar a la *gens Gothorum* —lo mismo que al *rex Gothorum*— del estado de *gens* bárbara que representaba más o menos hasta entonces —inclusive para Isidoro de Sevilla, a pesar de la exaltación que éste hace de la misma— a un nivel superior de comunidad política, consciente de una cierta unidad interna, siendo realizada esta unidad por la fe. De hecho la noción romana de *gens barbara* aún aparece evocada por Leandro en el III Concilio a propósito de las naciones no convertidas».

putamus. Ergo fratres reposita est loco malignitatis bonitas, et errori occurrit veritas: ut quia superbia linguarum diversitate ab unione gentes separaverat...» (p. 1004, 39 ss.)¹⁷.

No solamente tenemos aquí un texto precursor de la mente de Isidoro tal como se manifestará en las Etimologías, sino una evidente secuencia y elaboración de las bases que suministrara la teología agustiniana¹⁸.

VII. EL CONCEPTO DE SANTIDAD

La palabra «santo» se aplica, desde luego, al Espíritu Santo con mucha frecuencia; pero también se designan así: concilio, obispos (*vestram sanctitatem*), fe, iglesia, rey (*sanctissimus*), padres conciliares, santísima Trinidad, los primeros cuatro concilios ecuménicos, León el obispo de Roma, los Padres de los cuatro concilios ecuménicos, las Sagradas Escrituras, las memoria del obispo Flaviano, el concilio de Nicea, la Virgen María, la comunión; es decir: santo es todo lo que tiene alguna relación con Dios, naturalmente a través de la Iglesia que es lo que define tal relación en sentido positivo, ya que cualquier relación extraeclesial no es con Dios, sino con el diablo.

La vivencia religiosa, y con ella el cosmos, se ha hecho numinosa¹⁹. Están lejos los tiempos en los que los «santos» eran los hermanos creyentes en Cristo, y el mundo estaba dominado por el demonio, o estaba en lucha y tensión. Ahora la *civitas Dei* es *sancta* íntegramente y se podría añadir que lo es esencialmente, substancialmente.

Sería muy difícil trazar el camino recorrido con matices, pero parece que un jalón muy importante en él fue Agustín de Hipona. Desde su respuesta al desorden cósmico a base del nuevo principio que es el *Logos* y de su papel como unificador de la naturaleza humana, puede explicar igual la unidad que la división entre los hombres: «Porque si la verdadera base de unidad se encuentra en la naturaleza, la del antiguo Adán antes de su caída, o la del nuevo Adán en quien las demandas de la carne se hallan supeditadas a las del Espíritu, síguese que la división deberá ser atribuida a algún defecto o perversión de la naturaleza. La unidad se funda en el supuesto de existir un solo mundo, una sola naturaleza, un solo destino para la Humanidad...»²⁰. La verdadera unidad se consigue en la sociedad cristiana en la que «en vez de apariencia y sombra de paz, incluye la sustancia de una paz en que aparece la más colmada medida de orden y concordia posibles en seres humanos, la paz de una asociación cuyos miembros *gozan a Dios y en Dios se gozan uno a otro*. A esta paz se obligan en el nuevo juramento o sacramento...»²¹. Pero San Agustín no da el paso de hacer numinosa a la Iglesia y

17 Por lo demás la dimensión fáctica en el estadio de maduración del problema de las *gentes* puede verse en R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der Frühmittelalterlichen gentes*, Colonia-Graz 1961, donde se reconoce que «a pesar de la continuidad de la tradición, todas estas *gentes*, después de la época de las invasiones quedan formadas de manera completamente distintas a como lo estaban antes» (p. 430) y se estudia el proceso fáctico de su configuración siguiendo las líneas de los antiguos trabajos de Schmidt y otros. No se ocupa del impacto de la conversión en los conceptos políticos.

18 Está claro que un estudio en profundidad de los conceptos de *gens* y de *populus* no puede hacerse sin atender a la concepción del estado en la Antigüedad Tardía, pero tal estudio nos llevaría fuera de nuestro empeño actual. Puede consultarse H. Mitteis, *Der Staat des hohen Mittelalters*, Weimar 1948.

19 A. González Blanco, «La configuración del cristianismo como religión cósmica. El testimonio de S. Juan Crisóstomo», *Antigüedad y Cristianismo* VII (1990) 301-312.

20 San Agustín, *De Libero arbitrio* II, 19, 53.

21 Sobre todo este desarrollo véase Ch.N. Cochrane, *Cristianismo y Cultura clásica*, Mexico 1949, p. 497.

a cada uno de sus elementos componentes. Hasta el mundo que descubrimos en el III sínodo toledano hay un largo camino recorrido que es necesario analizar²².

VIII. LENGUAJE Y TEOLOGÍA EN EL III CONCILIO DE TOLEDO

Si hacemos un intento de recopilación de cuanto hasta aquí llevamos recogido podemos afirmar que las palabras que más abundan en los textos conciliares forman una constelación con gran unidad de contenido.

Santo, divino y glorioso son palabras que vienen a cubrir el mismo ámbito de significación. Pero tales formas de adjetivar todo lo que es eclesial suponen una fuerte mística cuya expresión tendría como base sobre la que apoyarse las concepciones de la *Iglesia* y de la *fe*, cuya manifestación existencial lleva una total exigencia de unidad manifiesta en los conceptos de *omnis, unus, totus, caritas*, etc.

Todo ello es un desarrollo de las exigencias presentes en la teología agustiniana; pero en nuestro concilio hay algo que aún no estaba explícito en San Agustín: una fuerte dosis de componente jurídica: *synodus, concilium, constitutio, canon...* además de la evolución numinosa constatada.

Hay también una sacralización del *rey* y del *reino*²³ y en virtud de ella se ha hecho resaltar el agustinismo político de la época visigoda: «El agustinismo político se implanta ya en la monarquía visigoda a partir de Recaredo, al ser asignada al príncipe una misión religiosa»²⁴. Pero probablemente no es un buen camino analizar estos caminos con clichés preconcebidos. Para estudiar el avance de la teología en los tiempos y en los trabajos del III Concilio de Toledo el camino debe ser la filología de los textos y el esfuerzo de inducción y deducción. Un camino que autores como Reydellet y Teillet, ya citados, han abierto y que habrá que complementar con revisiones de fondo del contenido y práctica del arrianismo²⁵.

22 El problema de la reflexión que procedente de San Agustín ha ido evolucionando a lo largo de la Edad Media ha sido muy estudiado y suele designarse con el calificativo de «agustinismo político». Fue estudiado con mucho acierto por H.-X. Arquière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Paris 1934. Pero, como el título indica, el campo sobre el que fundamentalmente se ha estudiado ha sido el de las teorías políticas. El resto de la teología está mucho menos planteado y sería de enorme interés iluminar toda esa problemática.

23 No nos hemos ocupado aquí de este ámbito de realidad y de semántica, pero remitimos a trabajos como el ya antiguo de W. Suerbaum, *Vom antiken zum Frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Ueber Verwendung von Res Publica, Regnum, Imperium und Status von Cicero bis Jordanes*, Münster im Westf. 1961, o las obras mucho más específicas de H.H. Anton, «Der König und die Reichskonzilien im westgotischen Spanien», *HJ* 92 (1972) 257-281; M. Reydellet, *La Royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire a Isidore de Seville*, École Française de Rome, Paris 1981.

24 J. Carreras Artau, «El agustinismo político medieval y su vigencia en la confederación catalano-aragonesa», en *San Agustín. Estudios y Coloquios*, Zaragoza 1960.

25 No podemos olvidar que el problema que está en la base de toda la temática conciliar es el del carácter del arrianismo en estos últimos siglos de su existencia. Los esfuerzos para caracterizarlo han sido abundantes y hasta cierto punto vanos (Cfr. J. Orlandis, «El arrianismo visigodo tardío», *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza 1984, pp. 51-65; y el buen número de trabajos que a nivel de historia del arte han producido los cursos de cultura ravenate y bizantina para tratar de identificar las diferencias entre arrianismo y catolicismo en la decoración iconográfica ravenate —como p.e. R. Budriesi, «Ortodossi e ariani: Questioni ravennati (Riassunto)», *XXXVII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina. Seminario Internazionale di Studi sul tema: L'Italia Meridionale fra Goti e Longobardi*, Ravenna 1990, pp. 109-120, con abundante bibliografía—, todos ellos de gran interés como planteamiento, pero de escasa trascendencia en sus logros). En rigor la unidad vino más por imposición de los tiempos que por discursos y convencimientos teóricos. De ahí que el problema capital de la exégesis de los textos conciliares haya de ser el estudio filológico de cada partícula del texto para tratar de captar la sensibilidad y la antropología cultural del momento.