

MÍKEL DE EPALZA\*

**FÉLIX DE URGEL: INFLUENCIAS ISLÁMICAS ENCUBIERTAS  
DE JUDAÍSMO Y LOS MOZÁRABES DEL SIGLO VIII**

*a Manuel Riu  
mestre d'estudis sobre  
Feliu d'Urgell*

ABSTRACT

*Study of some elements in new Hispanic Christian doctrines of the 8th century, among them Félix de Urgel's adoptionist doctrines, which can be attributed to indirect influences derived from the beliefs of Muslims, who had recently settled down in Hispania (Al-Andalus). Modern scholars' opinions. How Christian theologians justified these new elements with traditional Christian texts, when they accepted them, and how they accused them of being Judaizing, when they rejected them. Three appendixes: 1. on the importance of getting to know Félix de Urgel episcopal hierarchical dependences, so that we can understand his religious role, between Visigothic and Mozarabic Toledo's metropolitan authority and Carolingian Narbonne's authority; 2. previous studies by the author on more general approaches regarding the permanence of Christianity as well as Hispanic Christians' (Mozarabs') conversions to Islam during the 8th century; 3. Felix and the evolution of Mozarabic society (8th-12th centuries)."*

INTRODUCCIÓN AL ADOPCIONISMO

El adopcionismo es una herejía cristiana medieval que nace y se desarrolla principalmente a finales del siglo VIII en la Península Ibérica, aunque también tendrá

\* Departament de Filologies Integrades (Secció "Estudis Àrabs i Islàmics", Facultat de Lletres, Universitat d'Alacant.

unos rebrotes originales en Europa en los siglos XII y XIV<sup>1</sup>. El nombre de esta doctrina explica el punto medular del adopcionismo, centrado en Jesús: su humanidad habría sido divina sólo por adopción.

No entraremos aquí en los detalles muy conocidos de esta herejía cristológica<sup>2</sup>. Lo que sí queremos presentar es un conjunto de elementos que han permitido atribuir el origen de esa doctrina a antecedentes cristianos, judíos e islámicos diferentes. Mostraremos que fueron principalmente unos elementos islámicos, que coincidían con planteamientos doctrinales judaicos, los que favorecieron el nacimiento de esa herejía cristiana. Pero también mostraremos que el hecho de que se encubrieran las novedades islamizantes de esta doctrina cristiana con otras doctrinas cristianas y judaicas anteriores es un procedimiento intelectual y teológico cristiano que tendrá bastante éxito a lo largo de toda la edad media, para integrar influencias islámicas en el cristianismo latino, sin confesar expresamente esas influencias y encubriéndolas de forma más o menos consciente con antecedentes cristianos y judíos semejantes<sup>3</sup>.

## 1. ELEMENTOS ISLÁMICOS

En el desarrollo del adopcionismo de finales del siglo VIII hay unos elementos socioreligiosos de origen islámico que han sido invocados como causas más o menos directas del origen de esta doctrina. Se han de valorar, uno por uno, ponderando su relación con el núcleo cristológico básico del adopcionismo. Todos estos elementos coinciden en suponer una sencilla polémica, entre musulmanes y cristianos, sobre la naturaleza humana de Jesús. De esta polémica muy sencilla, repetida muchas veces en la sociedad islamocristiana de la Hispania o Al-Ándalus del siglo VIII, habría nacido la doctrina cristiana del adopcionismo hispánico.

### 1.1. *El trato de los musulmanes con los cristianos de Córdoba.*

Alcuino, desde el lejano concilio de Frankfurt, atribuye el inicio de esa herejía a unos cristianos de Córdoba (*maxime origo huius perfidiae de Corduba civitate pro-*

1. Ver (SILVA, 1975).

2. Ver (RIVERA RECIO); (SILVA); (DÍAZ Y DÍAZ); (AMANN). Recientemente, bibliografía i textos de y sobre Felix de Urgel en (PERARNAU,1999).

3. Ver también la evolución de los precedentes de este estudio, en catalán (EPALZA,1989) y en castellano (EPALZA,1994a). Las conclusiones actuales sobre este tema, presentadas aquí, fueron expuestas en nombre del autor de este estudio en las "Jornades Internacionals d'Estudis sobre el bisbe Feliu d'Urgell" (La Seu d'Urgell, septiembre 1999), por el profesor José Francisco Cutillas Ferrer, de la Universidad de Alicante (EPALZA, 2000).

*cessit*<sup>4</sup>). Se ha interpretado que la frase designa a Córdoba como capital de los musulmanes peninsulares y que podría referirse a todo Al-Ándalus<sup>5</sup>. Pero una frase de Elipando, arzobispo de Toledo y protagonista de la polémica adopcionista, es mucho más explícita sobre estos cristianos cordobeses. Se excusa ante Félix de Urgel porque no le envía unos textos que defienden el adopcionismo y que ha enviado a sus opositores astures. Estos textos habían sido redactados por cristianos de Córdoba, a los que califica de «hermanos que opinan cosas correctas sobre la naturaleza de Dios» (...*ad Cordoba, fratribus qui de Deo recta sentiunt et mihi multa scripserunt*<sup>6</sup>). Especifica también: *de fratre Militane, qui recta de Deo sentit*.

Esta mención confirma dos datos fundamentales. Primero, que Elipando se deja aconsejar intelectualmente por esos cristianos cordobeses, en el momento central de la polémica adopcionista con los astures. Seguramente también le habrían influido en el concilio de Sevilla y en sus textos adopcionistas, contra Melecio<sup>7</sup>. Segundo, que la causa principal de la autoridad que Elipando concede a los cordobeses es que «tienen una noción correcta sobre la naturaleza de Dios» (*recta de Deo sentiunt*), es decir aprecian correctamente lo que es Dios y, consecuentemente, lo que es Jesús. Este «correctamente» (*recta*, «cosas rectas») corresponde, en buena lógica con el tema adopcionista de la transcendencia divina, a que Dios no se mezcla con la humanidad de Jesús, sino que la «asume» o la «adopta» filialmente.

Estos cristianos cordobeses, a los que se referirá también Alcuino, son cristianos «de la corte» omeya, del centro político y religioso musulmán de Al-Andalus. Son los que más trataban con los musulmanes cultos y con los máximos representantes de las ciencias religiosas islámicas en la península. Aunque podían ser eclesiásticos cristianos, no se menciona expresamente ningún clérigo o prelado cordobés a lo largo de toda la controversia adopcionista, y parece que serían más bien laicos cultos, muy capaces de dialogar con los musulmanes y de comprender los puntos esenciales de las divergencias religiosas entre el islam y el cristianismo: la transcendencia divina y el carácter humano de Jesús.

Se ha querido interpretar que esos «hermanos» eran obispos, abades y hasta miembros de un concilio cordobés, pero no hay ninguna prueba convincente de esta hipótesis<sup>8</sup>.

De todas maneras, hacia el año 783, el Papa de Roma Adriano I se quejaba a su enviado carolingio en Hispania (Al-Ándalus) Egila de que «muchos de los que se llaman católicos conviven con judíos y con paganos, no bautizados» (*multi se*

4. (MIGNE, *PL*, 101:234B).

5. Ver (VERDEJO SÁNCHEZ, 1979:208).

6. (MIGNE, *PL*, 96:881C); (GIL, 1973, I:110).

7. Ver (URVOY, 1983:429).

8. Ver (COLBERT, 1962:83).

*dicentes catholicos, communem vitam gerentes cum Iudaeis et non baptizatis paganis [...]*). De esta relación con judíos y paganos (se refiere seguramente a “musulmanes”<sup>9</sup>), en Córdoba y en otras regiones de la península, se seguirían daños para la fe cristiana, según el Papa, como se verá en el caso del adopcionismo.

### 1. 2. *La doctrina islamizante de Migecio y su condena en Sevilla.*

Migecio, enemigo y después aliado del enviado papal Egila, condenaba el trato con los paganos y defendía la santidad del cristianismo. A pesar de que sólo se conocen sus doctrinas por los rasgos deformantes de Elipando<sup>10</sup>, se puede ver en su doctrina una influencia islámica, no patente sino encubierta, fruto precisamente de polémicas con algunos musulmanes, seguramente a niveles muy superficiales y desagradables.

Migecio recomendaba precisamente evitar el trato con los no-cristianos y fomentaba su apologética cristiana en la santidad sacerdotal y en la de la Iglesia de Roma, lo cual puede interpretarse como una respuesta apologética y polémica contra la ausencia de sacerdocio en el islam, aunque la santidad sacerdotal es también una noción de origen veterotestamentaria en el cristianismo, pero no necesariamente de origen judaizante, como se ha interpretado<sup>11</sup>.

Su curiosa noción de la Trinidad, siempre según Elipando (las personas divinas son David, Jesús hijo de David y San Pablo) está formada por personajes que pueden entrar perfectamente como tema en el diálogo con los musulmanes, adaptándose a sus interlocutores, aunque fuera para refutar-los<sup>12</sup>. La doctrina cristológica de Migecio puede ser considerada como un antecedente del adopcionismo, ya que defiende la filiación humana de Jesús, «hijo de David, según la carne». Möller ya

9. Ver en (EPALZA,1984), (EPALZA,1992a), (EPALZA,1992b), (EPALZA,1994b) las razones por las que los musulmanes y los cristianos tenían que considerar que oficialmente no había, en las sociedades peninsulares después de la conquista musulmana, más que musulmanes y cristianos (con algunos judíos y machús, categoría religiosa de “gente protegida de segunda clase”). Creo también que la calificación religiosa de “paganos” se aplicaba también a los musulmanes de las guarniciones pirenaicas del siglo VIII, que controlaban los pasos entre Zaragoza, Lleida y Narbona, matizando quizás la prudente hipótesis de que esos “paganos”, relacionados con la predicación juvenil de Félix de Urgel, eran descendientes de no-cristianos pre-islámicos: «*No s'hi ha de veure [...] una activitat encaminada a la conversió al cristianisme de reductes encara pagans de les valls pirinenques, tant si ja eren arrelats d'antic com si es tractava de nouvinguts refugiats en aquelles valles per por dels sarraïns?*» (PERARNAU,1999:13).

10. Ver (MIGNE,PL,96:859-867); (GIL,I:68-78).

11. Ver (DÍAZ Y DÍAZ,1975).

12. Ver estos personajes bíblicos en los índices de una polémica musulmana mucho más reciente pero con raíces temáticas muy tradicionales, en (EPALZA,1971:412-413,86).

defendía que sus analogías con las misiones proféticas del Corán, propuestas por Baudissin, eran, si tuviesen fundamento, muy subconscientes<sup>13</sup>.

El conjunto de las enseñanzas de Migeccio parecen relacionadas con el islam, en el tema trinitario y en el monoteísmo absoluto, pero es para oponerse mejor a los musulmanes: en lugar de denigrarlos -lo cual podría ser políticamente peligroso- prefiere mostrar la santidad intrínseca de los cristianos, que no tendrían que tratar para nada con los judíos y con los paganos precisamente por esta santidad eminente que tienen<sup>14</sup>.

Migeccio fue condenado por un concilio en Sevilla, el año 784, pero el texto de su condena, redactado por Elipando y por otros preladados, provocaría las objeciones de los eclesiásticos astures contra la solución adopcionista al tema de la naturaleza humana y divina de Jesús, objeciones recogidas rápidamente por Alcuino de York y los carolingios, contra Elipando y los obispos hispanos. Aquí también, si Migeccio había asimilado planteamientos islámicos en su doctrina cristiana cuando polemizaba con los musulmanes, sus adversarios cristianos volvieron a asimilar elementos islámicos cuando polemizaban con él.

### 1.3. *La formación en letras islámicas de Elipando de Toledo.*

Tratando de los años de formación del arzobispo Elipando de Toledo, sus adversarios insistían polémicamente que se dedicaba a los estudios profanos: «afición a los estudios supersticiosos de la literatura profana», «disciplinas o materias seculares, profanas», «dogmas de los filósofos», de forma que él y los suyos «intentaron introducir en la Iglesia estudios seculares y de la secta de los filósofos» (*de schola saeculari et philosophorum sectam in Ecclesias conati sunt introducere*)<sup>15</sup>. Según Rivera, estos estudios profanos son los del pensamiento árabe dominante en la sociedad de Al-Ándalus<sup>16</sup>. La afición de los jóvenes cristianos por esas letras árabes sería criticada por Álvaro de Córdoba, medio siglo más tarde<sup>17</sup>. Pero hay hasta una “literatura” o textos religiosos cristianos en árabe, que son objeto de nuevos estudios, en la actualidad<sup>18</sup>.

Elipando de Toledo era, pues, un eclesiástico cristiano dotado de una buena cultura, cristiana y musulmana, que podía conocer perfectamente la doctrina musulmana fundamental sobre Dios y buscar en su tradición cristiana ortodoxa

13. Ver (RIVERA RECIO,1980:34).

14. Ver (URVOY,D.,1983:426-427).

15. Ver (RIVERA RECIO,1940:19,29-40).

16. Ver (RIVERA RECIO,1973:169-171).

17. Ver (GIL,1973:I,314-315).

18. Ver (GOUSSEN - MONFERRER,1999).

unas fórmulas que defendiesen la fe cristiana contra las objeciones musulmanas. Pero también asumiría -más o menos inconscientemente- algunos planteamientos islámicos. Aquí también las acusaciones romanas y de los carolingios contra la cohabitación de los cristianos de Al-Ándalus con los musulmanes y los judíos prevenían contra posibles formulaciones de fe evidentemente islamizantes.

#### 1. 4. *La catequesis de musulmanes y de judíos por Félix de Urgel.*

El obispo Félix de Urgel sería el primer hispano que polemizó con los musulmanes por escrito<sup>19</sup>, así como quizás también con los judíos<sup>20</sup>. Sus contactos con los musulmanes habrían empezado ya de joven, con las guarniciones islámicas instaladas en los valles pirenaicos donde era monje; parece que ejercía con mucho celo su predicación o catequesis, lo que le permitiría conocer, a niveles muy sencillos, las principales creencias musulmanas diferentes u opuestas al cristianismo, sobre la naturaleza de Dios y sobre la humanidad de Cristo<sup>21</sup>.

Riu opina que el adopcionismo quizás nació precisamente de las facilidades que Félix de Urgel tenía para catequizar a los musulmanes de tierras pirenaicas<sup>22</sup>. De todas formas así se confirma que fue en un ambiente de diálogo con los musulmanes -si no de proselitismo- donde se formaron las fórmulas cristianas islamizantes del adopcionismo.

#### 1.5. *Otras creencias islamizantes de Félix y de Claudio de Turín.*

La cristología del adopcionismo que defendió Félix de Urgel no fue el único punto de sus creencias donde se puede advertir la influencia del islam.

En su lecho de muerte «algunos monjes dignos de crédito refirieron haberle oído defender que de ningún modo debía tolerarse que se dijera que el Hijo de Dios Padre había sido crucificado, sino que el crucificado fue el hombre por Él asu-

19. Ver (ALVERNY,1965:586-587).

20. Ver (MADOZ), (VEGA), (HILLGARTH).

21. Ver (MENÉNDEZ Y PELAYO,1956:I,356); (ABADAL,1949:70); (RIU,1969:82-83; (RIU,1975:525); (NICOLAU D'OLWER,1999:53).

22. «A nosotros nos parece poco probable que una doctrina como la adopcionista pudiera surgir en Córdoba o en Toledo, entre las comunidades mozárabes de las ciudades de la España islámica, con el propósito de hacer proselitismo religioso entre los islamistas y que, en cambio, llegó a las comunidades mozárabes y a la sede arzobispal de Toledo desde un ámbito «externo», no supeditado a las autoridades musulmanas y, en consecuencia, menos expuesto a las medidas represivas a partir del momento en que dichas autoridades advirtieran los peligros que la nueva doctrina entrañaba para la espiritualidad islámica» (RIU,1975:524).

mido, confirmando eso con el ejemplo de Isaac, cuando conducido por su padre para ser inmolado, no fue él la víctima, sino el cordero enredado en la zarza»<sup>23</sup>. La doctrina de la sustitución de Jesús en su crucifixión y muerte es también de origen coránico, en el islam<sup>24</sup>, perfectamente en la lógica del adopcionismo islamizante hispánico. Pero los problemas de los sufrimientos y de la pasión de Jesús, atribuidos a su naturaleza humana pero también a su persona divina, son tradicionales en la teología cristiana y aparecen como tales en la controversia adopcionista, entre Beato de Liébana y Elipando<sup>25</sup>.

Se puede comprender así la reacción vital e intelectual del obispo Félix cuando sufría el dolor de su última y mortal enfermedad y perdía el control frente a las piadosas referencias consoladoras a la pasión de Cristo por parte de los monjes que rodeaban su lecho de muerte: Dios no podía bajar tan bajo y sufrir estos dolores.

También después de la muerte de Félix se manifiestan doctrinas islamizantes en su brillante discípulo Claudio de Turín, nombrado obispo de la sede piemontesa, desde donde «alzó la bandera iconoclasta en Occidente, suprimiendo las imágenes en todas las iglesias de su diócesis, atacando el culto a la Cruz y a las reliquias, combatiendo las peregrinaciones...»<sup>26</sup>. Fue necesaria para refutarle la reunión de un concilio en París, en 825, y muchos teólogos, que utilizaron la argumentación tradicional cristiana contra los iconoclastas de las iglesias cristianas de Oriente. Pero en realidad la doctrina iconoclasta de Claudio tenía su origen en la aversión musulmana por la representación figurada -aversión también judaica-, que Claudio conocería por su maestro Félix de Urgel.

Estos dos aspectos islamizantes del maestro y del discípulo indican una vez más cuánto había penetrado la ósmosis islámica en Al-Ándalus y en algunos teólogos cristianos de Occidente.

### 1.6. *Algunas opiniones sobre las influencias islámicas en el adopcionismo.*

A mediados del siglo VIII ya hay una herejía cristiana, en Hispania (Al-Ándalus), que Rivera Recio considera como un antecedente del adopcionismo y que tiene una afinidad con la cristología de las creencias judías y musulmanas<sup>27</sup>.

23. (RIVERA RECIO,1980:74).

24. Ver (EPALZA,1987:216-226); (EPALZA,1999:222-232).

25. Ver (MAC WILLIAM,1990:79).

26. (ABADAL, 1949:73-74).

27. «En tiempos de Cixila, arzobispo de Toledo (745-754), aparece un hombre seducido por la herejía sabeliana. Logra el santo obispo sacarle del error [...]. No es difícil ver en esta acusación de sabelianismo la traducción del monarquismo antitrinitario judío y árabe: *No hay más Dios que Allah y Mahoma es su profeta o No tendrás más dioses fuera de mí*» (RIVERA RECIO,1980:21), que saca esta información del *Chronicon pacense*, MIGNÉ, PL,127:5B).

Rivera Recio es también el historiador que más ha insistido en el elemento islámico en el origen del adopcionismo, como consecuencia de la convivencia social de los cristianos hispánicos con los musulmanes y los judíos<sup>28</sup>. Se ha de tener en cuenta siempre que el islam es un conjunto de creencias muy cercanas a las del judaísmo, tanto sobre la naturaleza de Dios como sobre las prácticas religiosas, y que los cristianos conocían y reconocían mucho mejor las creencias judaicas que las islámicas, que no figuraban todavía en los tratados heresiológicos cristianos tradicionales. También afirma el mismo autor que este ambiente de convivencia favorecería las polémicas religiosas sobre la naturaleza humana y divina de Cristo, dogma y creencia fundamental del cristianismo<sup>29</sup>. Aunque Rivera sitúa este elemento socio-religioso en el nacimiento del adopcionismo, ya es más reservado cuando se trata de proponer un origen directamente islámico para esta doctrina cristológica<sup>30</sup>. Sin analizar demasiado el camino de las influencias de estas doctrinas islámicas, afirma su presencia en un conjunto de creencias heterodoxas o herejías del cristianismo de la sociedad hispánica cristiana de Al-Ándalus<sup>31</sup>. La influencia islámica en Elipando, en este sentido, ya había estado presentada por el arabista profesor de la Universidad de Granada Simonet, a fines del siglo XIX<sup>32</sup>.

Riu ha analizado, en la línea de Menéndez y Pelayo y de Abadal, el origen islámico de la actitud adopcionista de Félix de Urgel, como se ha visto, y lo atribuye al trabajo proselitista de la juventud del monje pirenaico<sup>33</sup>. Con acierto centra el

28. «La convivencia de cristianos, desorientados, con judíos y árabes, favorecidos por la administración musulmana, hubo de producir un fuerte impacto en el pueblo vencido. Para ver la manera de salvaguardar sus creencias cristianas surgen varios intentos de conciliar en una doctrina sincrética las varias tendencias religiosas, buscando un acercamiento al monoteísmo coránico o a las prácticas culturales mosaicas» (RIVERA RECIO, 1980:21).

29. «La prolongada convivencia entre hispanos y árabes hubo de producir múltiples encuentros, pugnaces unas veces y amistosas otras. El tema de la diversidad religiosa debió de serlo de muchas conversaciones [...]. En el calor de la discusión los cristianos llegaron a conceder a los mahometanos, en un momento de generosidad apologética, más de lo que podían: Jesús era verdaderamente como ellos, los árabes, le representaban, hijo adoptivo de Dios y siervo suyo, pero [...] sólo por la razón de la naturaleza humana, vindicando al mismo tiempo para Él la filiación divina propia y natural [...]» (RIVERA RECIO, 1980:32).

30. «No es, pues, el adopcionismo cristológico [...] una derivación islámica, aunque, repetimos, la doctrina de los árabes ejerció su influjo en la erupción de la heterodoxia española» (RIVERA RECIO, 1940:39).

31. «[...] las mutuas ósmosis de influencia debieron ser notables; durante todo el primer siglo de convivencia los mozárabes se vieron atacados por una cascada de heterodoxias que surgían del impacto de las nuevas doctrinas árabes y judías, entre las que convivían y que los renegados tenían interés en manifestar» (RIVERA RECIO, 1977:8).

32. Ver (SIMONET, 1897-1903:267).

33. Ver estudios de estos tres autores mencionados en las REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS, al final de este trabajo.

pensamiento adopcionista en «necesidades apoloéticas» de los cristianos que estaban en contacto con los musulmanes, en la línea de Rivera Recio<sup>34</sup>. Más recientemente, Urvoiy ha estudiado la coherencia interna del adopcionismo con la cristología islámica y con algunas doctrinas semejantes del cristianismo oriental<sup>35</sup>.

No hemos querido entrar en el tema del lugar concreto de donde surge el adopcionismo -Sevilla, Córdoba, Urgel, Toledo, Oriente cristiano...-, porque creemos que en el fondo de esta doctrina cristológica hay una poligénesis, aunque todas sus manifestaciones son de origen directamente islámico. Consideramos que los elementos cristianos o judaicos que se han invocado como origen del adopcionismo son fenómenos explícitos de un encubrimiento inconsciente. Se ha de buscar el origen directo de la doctrina cristiana del adopcionismo en la polémica sencilla entre musulmanes y cristianos, a niveles de aquellas conversaciones del trato diario que ha evocado Rivera Recio y cuyos principios fundamentales son muy conocidos en la historia de la polémica islamo-cristiana, ya desde el Corán y hasta nuestros días, tanto en el Oriente islámico como en el Occidente musulmán medieval<sup>36</sup>.

*1.7. El elemento fundamental: la polémica islamocristiana, a nivel popular, sobre la divinidad de Jesús y sobre sus actividades humanas, indignas de Dios. Reacciones y soluciones cristianas a las objeciones musulmanas.*

En la línea de una apoloética a la defensiva (Rivera) o de una evangelización adaptada (Riu), en ambientes musulmanes, se puede centrar el punto nuclear del origen del adopcionismo. Su núcleo argumental se puede expresar con la re-creación, ficticia pero bien fundamentada, de la conversación dialéctica siguiente, con los temas esenciales de la dialéctica religiosa entre musulmanes y cristianos:

MUSULMÁN.- El Islam es mejor que el Cristianismo [por tal y tal razón] y la Revelación de Mahoma / Muhámmad es la más perfecta y la definitiva.

CRISTIANO.- Pero Jesús es más que Mahoma, porque es Dios.

MUSULMÁN.- Pero ¿cómo puede ser Dios, si Dios es trascendente y inmutable, mientras que Jesús es hombre, come, bebe, sufre toda clase de dolencias y de limitaciones, etc.? Que Jesús sea Dios contradice la propia noción cristiana de Dios, cuando las creencias y los textos cristianos reconocen su humanidad.

34. Ver (RIU,1969:82).

35. Ver (URVOY,1983) y (URVOY,1998).

36. Ver (EPALZA,1971).

CRISTIANO.- Es que el hecho de que sea Hijo de Dios y hombre se ha de interpretar como que Dios ha adoptado la naturaleza humana, etc.

Esta pequeña conversación no es totalmente una fabulación, sino que es una síntesis de la polémica islamo-cristiana sobre las relaciones entre la divinidad y la humanidad de Jesús<sup>37</sup>.

O'Callaghah opinaba que el punto inicial de la controversia se encuentra en el ataque musulmán a la creencia trinitaria cristiana: los cristianos serían unos politeístas, según los musulmanes, porque adoran tres dioses<sup>38</sup>. Este tema trinitario es muy importante, lógica y teológicamente, en la polémica islamo-cristiana. Tiene también el carácter sencillo de rechazo social contra los cristianos, en una normal controversia popular en la que los musulmanes les consideraban “infieles” (*kufar*) o “asociacionistas, que asocian a Dios otras deidades” (*muxriqún*), objeto de rechazo religioso en el Corán y de desprecio y opresión social y política, en una actitud religiosa muy lógica de los musulmanes minoritarios cara a la mayoría de la población cristiana hispánica en el siglo VIII<sup>39</sup>. Pero en esta misma línea dialéctica creo que es más fundamental la polémica religiosa sobre el punto de cuál es la mejor religión, cuál es la revelación más auténtica y, en definitiva, si Jesús es o no es más grande e importante que Mahoma / Muhámmad. Este tema introduce directamente el tema teológico de la naturaleza humana y divina de Jesús.

De todas formas la polémica en términos teológicos seguramente no empezó con los teólogos, sino que se originó en una pugna social de los antiguos hispanos frente a los recién llegados musulmanes, con el deseo de ambos colectivos de mostrar su superioridad de grupo, en las relaciones sociales y políticas, y por tanto religiosamente, entre los musulmanes y los cristianos de la sociedad de Al-Ándalus.

Esto explicaría también la poligénesis de algunas doctrinas sobre el carácter humano de Jesús y sobre la transcendencia divina, en el cristianismo de los primeros siglos islámicos, tanto en el Occidente musulmán como en el nestorianismo de Oriente Medio. La invocación del término “adopción”, de la tradición y de la liturgia visigóticas, no es más que una dialéctica de encubrimiento de novedades teológicas con elementos cristianos tradicionales, lo cual creemos fue un procedimiento habitual, en la edad media cristiana, para encubrir novedades provocadas por las influencias islamizantes en diversos temas filosóficos y religiosos del cristianismo occidental o latino.

37. Vegeu (EPALZA,1971:101-118) y (EPALZA,1999).

38. Ver (O'CALLAGHAN,1971:186); (LAPIEDRA,1997:158-175)

39. Ver (LAPIEDRA,1997); (EPALZA,1999).

Curiosamente, las descalificaciones teológicas de los enemigos del adopcionismo se adaptarían a la descalificación de los musulmanes, medio siglo más tarde, bajo las plumas de Álvaro y de Eulogio de Córdoba<sup>40</sup>.

Partiendo de esta situación polémica inicial con los musulmanes, se han de analizar, en las páginas siguientes, los mecanismos dialécticos que encubren las influencias islámicas bajo las apariencias de antecedentes cristianos o de acusaciones de ser creencias heréticas judaizantes.

## 2. ELEMENTOS JUDAICOS

A lo largo de la polémica adopcionista aparecen, como ya se ha advertido, numerosos elementos judaicos: admonestación del Papa de Roma contra el trato con judíos; doctrinas judaizantes atribuidas a Migecio en Sevilla; polémica antijudaica de Félix de Urgel; etc. Todos los textos de la época que mencionan las creencias judaicas son textos cristianos que rechazan doctrinas y prácticas cristianas que consideran judaizantes<sup>41</sup>. No son textos judíos, ni se atribuyen directamente a judíos.

Convendría ser suspicaces, en general, con estas atribuciones judaizantes, en el siglo VIII hispánico. Es verdad que en Hispania había unas comunidades judaicas que se vieron favorecidas por el estatus que les proporcionó la sociedad y la legislación islámicas, después de las persecuciones visigóticas del período anterior. Pero no es probable ni muy verosímil que los judíos tuviesen una influencia religiosa importante en el cristianismo hispánico. Los recelos antijudaicos del cristianismo hispánico, a muchos niveles, son profundos y se advierten en los escritos latinos de mediados del siglo IX y hasta en los cristianos de mediados del X: un eclesiástico de la corte de Abderrahmán III informa al embajador de la corte imperial germánica, en Córdoba, sobre la situación de los cristianos en la sociedad musulmana de Al-Ándalus. El texto del monje-embajador, San Juan de Gortz, es muy revelador - y perfectamente verosímil, por crítica teológica interna- de lo que pensaban los teólogos hispánicos sobre los judíos: «Nuestros pecados nos han reducido a sufrir el yugo de los paganos, y las palabras del apóstol [San Pablo] nos prohíben resistir a los poderes establecidos. El único consuelo que, en medio de tanta desgracia, nos ha quedado, es que nos permiten regirnos por nuestras propias leyes, y que respetan y aprecian a aquellos que demuestran observar fielmente el cristianismo, y se complacen en su trato, mientras que aborrecen a los judíos».<sup>42</sup>

Se ha de buscar, pues, en otras causas que no sean el influjo religioso directo de los judíos hispanos la aparición de muchas referencias a esta religión en los escritos

40. Ver (MILLET-GÉRARD,1984:198-203).

41. Ver (MILLET-GÉRARD,1984:34-37).

42. Traducción del latín de (PAZ Y MELLA,1872:32).

cristianos, especialmente alrededor de la crisis adopcionista. Las menciones del judaísmo o de doctrinas judaizantes son tan escasas y tan descontextualizadas que una prudente sospecha crítica está ampliamente justificada en el contexto sociológico de los primeros siglos de la presencia islámica en la Península Ibérica.

### *2.1. La tradición de las polémicas entre judíos y cristianos<sup>43</sup>.*

Muchas referencias a doctrinas judaizantes en el cristianismo se deben a la tradicional polémica antijudaica, que nace de los propios textos neotestamentarios. Toda innovación que aparece en el horizonte religioso cristiano provoca un fácil reflejo intelectual de buscar un antecedente en el mundo referencial conocido, del judaísmo bíblico, veterotestamentario o neotestamentario, evangélico o paulino. Es también un reflejo de historiadores modernos, pero lo sería todavía más en eclesiásticos cristianos de tradición visigótica, especialmente de la de los escritos de Isidoro de Sevilla.

Por eso las condenas eclesiásticas contra las innovaciones -que son las principales referencias que nos han llegado sobre doctrinas judaizantes- son fruto de la tradicional referencia a los catálogos de herejías o doctrinas judaizantes conocidas. Como en esas condenas tradicionales no figuraba el islam y sus creencias específicas, las creencias islámicas que concidían con el judaísmo -que son muchas y profundas- serían cualificadas por los teólogos cristianos según la heresiología conocida y sus tradicionales referencias al judaísmo como inspiración de las doctrinas fácilmente cualificadas, de esta manera, como “judaizantes”.

### *2.2. Encubrimiento de las nuevas doctrinas islamizantes con las judaicas, más conocidas.*

Por todo ello no es extraño que haya influencias islámicas que se atribuyen fácilmente a doctrinas judaizante, en el cristianismo hispánico del siglo VIII. El islam no era suficientemente conocido ni tipificado como creencia, entre los cristianos de Oriente y menos aún entre los de Occidente, como para ser objeto de condenas, que además eran políticamente peligrosas. También estaba el hecho de que las creencias y muchas prácticas religiosas islámicas se parecen mucho más a las del judaísmo (como la misma circuncisión de los varones) que a las del cristianismo. Había, por tanto, cierta facilidad en atribuir casi automáticamente al judaísmo, más conocido, la presencia de doctrinas islámicas que aparecían en el cristianismo hispano.

43. Ver, por lo que se refiere a la cristología, (EPALZA,1999).

44. Ver (MORIN,1898); (VEGA,1941); (RIVERA RECIO,1982:36-37).

Algunas novedades doctrinales y sobre todo prácticas, que aparecen entre los cristianos de Al-Ándalus, ya a mediados del siglo VIII, se atribuyen al judaísmo, como las que provocaron polémicas entre el obispo de Guadix Fredoario, un grupo de toledanos y otro de Sevilla<sup>44</sup>.

No está nada claro el origen judío de estas novedades heréticas, a pesar de que coincidan parcialmente con planteamientos veterotestamentarios: los problemas de calendario lunar pueden provenir también de la introducción oficial de este calendario religioso por los musulmanes en la sociedad peninsular, aunque éstos utilizaban también el calendario solar tradicional, el de la vida climática y económica, como siempre en las sociedades islámicas, hasta nuestros días. De hecho, Álvaro de Córdoba llamará “pascua” a la fiesta de ruptura del ayuno de ramadán de los musulmanes, porque la Pascua de Resurrección cristiana está basada también en el calendario lunar judío<sup>45</sup>. Es un ejemplo, entre otros, de unas influencias islamizantes encubiertas bajo la calificación de judaizantes, como manifestación de su proceso dialéctico de asimilación o de rechazo, en el cristianismo occidental.

Lo mismo se podría decir de la acusación de judaizar que hace, hacia el año 720, el arcediano de Toledo Evancio a unos cristianos de Zaragoza, cuando les acusa de que consideran impuro el hecho de comer la sangre de los animales, según costumbre judaica<sup>46</sup>. Es muy probable que el problema de comer elementos impuros de algunos animales se haya originado por los preceptos islámicos en esta materia, aunque la polémica cristiana derivara luego hacia los preceptos judaicos. Unas notas en árabe en el manuscrito latino lo confirmarían<sup>47</sup>.

### 3. ELEMENTOS CRISTIANOS

El adopcionismo es evidentemente una herejía cristiana<sup>48</sup>. Es una doctrina que se expresa en latín, con términos teológicos siempre cristianos, donde no tiene sitio ninguna expresión de fuera de esa tradición religiosa, ni hebrea del judaísmo, ni árabe del islam. Su argumentación se basa siempre en los textos escriturarios de la Biblia y los de la doctrina tradicional cristiana. Por eso el adopcionismo ha podido ser estudiado sin referencia al judaísmo o al islam, como una simple evolución de la teología hispana preislámica<sup>49</sup>. El contexto islámico del adopcionismo hispánico

45. Ver (MILLET-GERARD,1984:38); (GIL,1973:I,276).

46. Ver (COLBERT,1962:52).

47. Ver (MORATA,1925); (URVOY,1983:425).

48. « [...] mejor que una herejía era una imprecisión verbal [...] la forma defectuosa de expresarse había generado el defecto en el pensar [...]» (MENÉNDEZ Y PELAYO,1880:II,318).

49. Ver (AMANN,1937).

fue más político que doctrinal, según McWilliam<sup>50</sup>, y no incidió en la tradicional argumentación cristiana de la Iglesia hispánica<sup>51</sup>.

Pero una doctrina cristiana puede encubrir influencias islámicas, que tienen origen islámico inconsciente y que no pueden ser citadas como tales en su tiempo, por razones religiosas. Precisamente pocos años antes de la aparición de la controversia adopcionista el Papa de Roma Adriano I recomienda a su legado en la Bética Egila que luche contra una doctrina cristiana que se puede calificar de islamizante<sup>52</sup>. Es un caso más de doctrinas cristianas islamizantes, que nacían de la polémica sencilla con los musulmanes y que se presentaban como continuidad de unas doctrinas cristianas precedentes.

Por eso también conviene mencionar, aunque sea brevemente, los elementos cristianos tradicionales y específicos del adopcionismo, para comprender mejor el mecanismo o la dialéctica teológica con la que el cristianismo hispánico asimila las influencias nuevas de origen islamizante.

### 3.1. Utilización del término “adopción” en la liturgia y en la teología visigóticas.

Elipando y también Félix, máximos representantes del adopcionismo, son obispos, altos responsables de la Iglesia cristiana. En sus textos sólo mencionan textos cristianos tradicionales latinos. Y utilizan las palabras *adoptio*, *assumptio* y otras semejantes, cuando hablan de la naturaleza humana de Jesús unida a la divina, según los antecedentes litúrgicos y teológicos de la tradición hispánica visigótica<sup>53</sup>. En su justificación del adopcionismo muestran la forma de integrar la nueva doctrina o expresión cristológica encubriendo sus raíces islámicas (inconscientemente, sin duda) con referencia a las doctrinas tradicionales sobre las relaciones filiales de Jesús en la Trinidad divina.

Los adopcionistas eran seguramente conscientes de la novedad de su doctrina, pero la justificaban con argumentaciones bíblicas, litúrgicas y teológicas tradicionales. Por eso se puede estudiar el adopcionismo en la línea de una evolución teológica autóctona hispana<sup>54</sup>. Y hasta se le puede encontrar vigencias en épocas anteriores a los musulmanes y en la teología moderna<sup>55</sup>.

50. «El comienzo islámico del Adopcionismo hispánico fue más político que doctrinal» (MAC WILLIAM, 1990:86).

51. Ver (URVOY, 1983:426).

52. «[...] contre une doctrine qu'il ne nomme pas mais qui consiste à attribuer le salut ou la condamnation des hommes à un décret arbitraire de Dieu. Les Mozarabes ont donc connu à cette époque une fraction qui se rapprochait de l'Islam sur ce point, et une autre qui cherchait à se distinguer de la nouvelle religion au point de tomber dans l'hérésie contraire» (URVOY, D., 1983:426).

53. Ver (RIVERA RECIO, 1943); (SERDA, 1955-1957).

54. Ver (AMANN, 1937:138); (RIVERA RECIO, 1934).

55. Ver (SILVA COSTOYAS).

### 3.2. *Influencias hispanas arrianas, priscilianas y sabelianas.*

Se han podido encontrar, aunque con algunas dificultades, antecedentes hispanos de la herejía adopcionista, tanto en el poderoso arrianismo de época visigótica como en los movimientos que parecen más minoritarios del priscilianismo y del sabelianismo. Algunos textos contemporáneos ya habían dado pie a estas atribuciones<sup>56</sup>. Sin que rechacemos categóricamente la posibilidad de una filiación directa del adopcionismo en relación con esas doctrinas cristológicas, parece más probable que las coincidencias sean fruto de la ya mencionada dialéctica teológica cristiana de buscar antecedentes ya condenados, para novedades condenables. Ya se ha señalado que los mozárabes o “cristianos de Al-Ándalus” mostraron cierto interés en obtener libros que catalogaran las herejías cristianas, como lo manifestaba San Juan Damasceno en Oriente, en la misma época<sup>57</sup>.

### 3.3. *Influencias orientales nestorianas.*

La acusación de nestorianismo para el adopcionismo hispánico o andalusí ya salió en el concilio de Ratisbona de 792, en plena ofensiva carolingia y romana contra los adopcionistas hispanos<sup>58</sup>. Ya Gams había estudiado las coincidencias entre el adopcionismo y la vieja herejía oriental de Nestorio, condenada en el siglo V<sup>59</sup>. Menéndez y Pelayo lo matizaba: el adopcionismo no sería un nestorianismo genuino: «No es un nestorianismo puro [...], sino un término medio, algo original e ingenioso»<sup>60</sup>. Heil lo atribuye a la tradición antioquena de la Iglesia de Hispania, frente al concilio Constantinopolitano II. Amann se plantea el problema, pero finalmente niega esta influencia<sup>61</sup>. Muchos otros estudiosos del adopcionismo han analizado estas posibles influencias<sup>62</sup>.

Esta posibilidad ha sido estudiada también por Rivera Recio, que se basa en la instalación en Al-Ándalus, a mediados del siglo VIII, de numerosos sirios, posiblemente relacionados con el nestorianismo imperante en Oriente<sup>63</sup>. Más reciente-

56. Ver (VERDEJO SÁNCHEZ, 1968).

57. Ver (MILLET-GÉRARD, 1984:68, 185-189).

58. Ver (ALVERNÉ, 1965:587).

59. Ver (GAMS, 1862-1879:II, 261-267).

60. (MENÉNDEZ Y PELAYO, 1880:II, 318).

61. «¿Sufrió, acaso, España la influencia, como algunos suponen, de la teología nestoriana, que en la misma época, en el otro extremo del Imperio árabe, resurgiría de forma apoteósica? No lo creemos así» (AMANN, 1975:126).

62. Ver también (GARCÍA VILLADA, 1936); (SOLANO, 1953).

63. «Conviene insistir en este comercio posible doctrinal entre el Occidente, que a la sazón desconoce a Nestorio, y el Oriente, donde la doctrina de Nestorio y de sus maestros y discípulos está en pleno vigor y en uso cotidiano [...]» (RIVERA RECIO, 1982:47).

mente Eva Lapedra ha estudiado los paralelismos de las relaciones del cristianismo de Oriente y el de Occidente, en sus actitudes frente al islam, a mediados del siglo IX<sup>64</sup>. Esta actitud ha sido estudiada muy detenidamente por el profesor Dominique Urvoy, que atribuye a algunos nestorianos de Bagdad, capital intelectual del mundo árabe, musulmán pero también cristiano, la propagación de unas doctrinas cristológicas nuevas en Al-Ándalus, llegando a unas conclusiones bastante matizadas<sup>65</sup>.

A mediados del siglo IX está documentada la presencia en Córdoba de Jorge (*Georgius* en latín, *Jurjis* en árabe), monje de Jerusalem, que viajaba con la finalidad de recoger limosnas para su monasterio y que se añadió al grupo de los mártires voluntarios<sup>66</sup>. Franke ha estudiado la posibilidad de que las polémicas orientales de los cristianos contra el islam pudiesen ser conocidas por los cristianos de Al-Ándalus, a pesar de que no hay, por ahora, ninguna prueba directa de esta influencia<sup>67</sup>. La transmisión de los escritos cristianos orientales a Europa en general, por la Península Ibérica, está poco documentada<sup>68</sup>.

Sin rechazar esta posible influencia nestoriana oriental en el adopcionismo de los mozárabes de Al-Ándalus, se ha de insistir en la coincidencia de una situación común de polémica islamo-cristiana de todos los cristianos en el siglo VIII y en el mundo árabe, tanto de los nestorianos como de los mozárabes. Las Iglesias monofisitas orientales, especialmente los jacobitas del imperio abbasí, y la Iglesia hispánica podían reaccionar con doctrinas cristológicas semejantes frente a la argumentación cristológica musulmana, en una poligénesis de una misma lógica cristiana.

#### 4. EL CONTEXTO POLÍTICO: INDEPENDENCIA DE LOS CRISTIANOS DE AL-ÁNDALUS Y SU SEDE TOLEDANA, FRENTE A LOS ASTURES Y LOS CAROLINGIOS.

Este contexto político del adopcionismo ha estado muy bien estudiado y ha de tenerse muy en cuenta en todos los estudios sobre la polémica adopcionista<sup>69</sup>. Pero no basta por sí solo para explicar la génesis teológica de la doctrina. Explica, evi-

64. Ver (LAPIEDRA,1994).

65. Ver (URVOY,D.,1983:421-425). «*Si donc nestorianisme il y a dans l'Adoptionisme, c'est un nestorianisme spontané, d'autant moins réfléchi que les Mozarabes, fidèles à une conception essentiellement traditionnelle de la religion, se placent sur le terrain des intentions et refusent de se laisser entraîner sur celui de l'analyse des concepts*» (id.:431). Ha profundizado y matizado aún más el tema en su estudio de (URVOY,D.,1998).

66. Ver (MILLET-GÉRARD,1984:153,159-163,166,180-182,196).

67. Ver (FRANKE,1958:27-37).

68. Ver (LEVI DELLA VIDA,1965:665-667), y los recientes estudios recogidos en el libro de (GOUSSEN - MONFERRER,1999).

69. Ver en particular (ABADAL); (RIU); (PERARNAU). También nuestros planteamientos sobre el tema, en los apéndices de este trabajo.

dentemente, cómo se exacerbó la polémica y las condenas subsiguientes. Eso aisló a los cristianos de Al-Ándalus de sus hermanos en religión del norte de la Península Ibérica y de los demás cristianos ultrapiraicos, que desde este momento quedarán enteramente integrados en la esfera de influencia del cristianismo latino occidental, dependiendo de Roma y del Imperio Romano de Occidente (los *rum*, como llamarán a esos cristianos los árabes y musulmanes<sup>70</sup>). El adopcionismo fue el inicio de una fagocitación de la Iglesia hispánica, que había sido independiente de Bizancio y bastante independiente también de Roma, en época visigótica, y que pasa a formar parte de la cristiandad latina, imperial y romana, franca, con nuevos intercambios de corrientes religiosas a ambos lados del Pirineo y con un distanciamiento del mundo islámico, a pesar de posteriores influencias islámicas. El adopcionismo, fenómeno religioso pero también muy politizado, tuvo, por tanto, consecuencias políticas, culturales y religiosas importantes, en Europa y especialmente en la historia del cristianismo hispano<sup>71</sup>.

##### 5. PARALELISMO CON EL ADOPCIONISMO BAJOMEDIEVAL: UN NUEVO INTENTO DE SOLUCIONAR LOS PROBLEMAS CRISTOLÓGICOS PLANTEADOS POR EL ISLAM Y EL JUDAÍSMO.

La dialéctica de encubrimiento cristiano medieval como sistema de integración de nuevas corrientes religiosas y filosóficas islamizantes se estrena con el adopcionismo del siglo VIII, pero tendrá muchas otras manifestaciones a lo largo de la edad media occidental.

Ya estudié este proceso de asimilación de doctrinas y de planteamientos islámicos de la teología latina en la génesis del *Cur Deus homo* de Anselmo de Canterbury y de su doctrina cristológica<sup>72</sup>. No sería nada extraño que esta misma dialéctica estuviera en el origen de algunos brotes de adopcionismo que aparecen en Europa occidental en los siglos XI y XIV<sup>73</sup>. No se han podido relacionar claramente estos adopcionismos con el del siglo VIII. Es muy posible que fueran, una vez más, una

70. Ver capítulo específico sobre esta denominación, en (LAPIEDRA,1994).

71. «Comme tous les conflits idéologiques, cette grande dispute -la plus considérable, sans doute, dans l'histoire de la théologie occidentale au VIIIe siècle- eut, sur la culture des deux mondes en présence, des conséquences contradictoires. Elle fit naître une suspicion mutuelle et durable non seulement entre la mozarabie et l'Empire, mais aussi entre la théologie romaine et les traditions intellectuelles et liturgiques du monde hispanique, conservées avec scrupule par les mozarabes, culturellement assiégés -et de plus en plus étroitement-, dans leurs villes en cour d'islamisation» (FONTAINE,1983:31).

72. Ver (EPALZA,1989:111-113).

73. Ver (SILVA, 1972).

respuesta teológica cristiana lógica a un planteamiento islamizante semejante. Las dos épocas son períodos de una fuerte influencia islámica en la cultura europea occidental, en muchos campos.

CONCLUSIÓN: INFLUENCIAS RELIGIOSAS ENCUBIERTAS, COMO CONSECUENCIA DE LAS POLÉMICA Y DE ACEPTAR LOS PLANTEAMIENTOS DE LOS ADVERSARIOS.

Este pequeño trabajo tiene, evidentemente, dos temas diferentes, que exigen dos clases de conclusiones claramente diferenciadas, aunque estén relacionadas entre ellas.

El primer tema es el peso del islam en el origen del adopcionismo hispánico del siglo VIII. Se ha podido precisar más el polémico origen islámico en la elaboración de esta doctrina cristológica, inducida por los ataques religiosos de los musulmanes de Al-Ándalus contra la doctrina cristiana de la filiación divina de Jesús.

El segundo, mucho más importante metodológicamente, a nuestro parecer, es el tema de cómo se asimilan en el cristianismo occidental las nuevas corrientes de pensamiento islamizante, de forma encubierta, bajo la referencia explícita a textos y doctrinas cristianas tradicionales. Este procedimiento tendrá cierto éxito a lo largo de la edad media occidental. Se ha de tener en cuenta esta corriente de pensamiento, que pide una metodología de estudio particular, al lado de los métodos de estudio tradicionales que detectan estas influencias gracias a las citas expresas. Estas citas más o menos expresas son relativamente fáciles de reconocer en las ciencias profanas y en la misma filosofía<sup>74</sup>. Pero es religiosamente imposible que las nuevas elaboraciones teológicas cristianas, como el adopcionismo, sean reconocidas como de origen islámico, con estos métodos tradicionales de citas expresas. Por eso el procedimiento cristiano de encubrimiento de las doctrinas islamizantes bajo expresiones tradicionales, que el adopcionismo hispánico inaugurarán en el siglo VIII, es un encubrimiento inconsciente, pero real, que pide una metodología especial. Estas expresiones tradicionales de las nuevas realidades serán cristianas - especialmente isidorianas, en Hispania (Al-Ándalus), y agustinianas, en la cristiandad latina en general-, cuando son aceptadas, y serán consideradas judías o judaizantes, cuando son rechazadas.

Este contexto religioso y cultural, además del político y el eclesiástico, puede ser interesante para comprender mejor la obra teológica de Félix de Urgel, en el nuevo mundo que empieza en el siglo VIII, en una sociedad occidental totalmente diferente de la del siglo precedente, por la invasión musulmana, al sur, y por la formación del imperio carolingio, al centro.

74. Como, por ejemplo, en (CASCIARO,1969).

## APÉNDICE I. IMPORTANCIA DE CONOCER LOS ORÍGENES ECLESIASTICOS DE FÉLIX DE URGEL Y SUS DEPENDENCIAS JERÁRQUICAS

En las *Jornades Internacionals d'Estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell. Commemoració dels 1200 anys del Concili d'Aquisgrà (799) (La Seu d'Urgell, 28-30 de setembre de 1999)*, el profesor José Francisco Cutillas Ferrer, de la Universidad de Alicante, que presentó, resumidos, los puntos principales de este trabajo, planteó la importancia de conocer los orígenes eclesiásticos de Félix de Urgel y sus dependencias eclesiásticas (lugar de nacimiento, lugar donde fue ordenado sacerdote y dónde fue consagrado obispo, qué obispo le ordenó y cuáles fueron los tres obispos que le consagraron, de qué autoridad metropolitana dependía, etc.), temas sobre los que se sabe muy poco y que quizás nunca se sepa mucho más. Querría estructurar aquí un poco mejor las interrogaciones que nos habíamos hecho, Cutillas Ferrer y yo, y que él presentó en esas Jornadas.

Las preguntas serían las siguientes:

1. ¿Dónde nació Félix de Urgel: en el Urgellés y sus alrededores pirenaicos? ¿en otro lugar no documentado de la Península Ibérica al sur de los Pirineos? ¿en un lugar no documentado al norte de los Pirineos? ¿Era de familia hispánica emigrada a los Pirineos o a la Galia cuando llegaron los musulmanes y se instaló el nuevo poder político árabe de la dinastía Omeya de Damasco como sucesores de los visigodos de Toledo en todos los territorios de Hispania? ¿Era de familia galo-romana instalada en los Pirineos o vino a los valles pirenaicos sólo cuando era ya clérigo u obispo?

Este primer bloque de preguntas es importante para comprender sus futuras relaciones con la sede metropolitana de Toledo, como legítima autoridad eclesiástica cristiana en la sociedad musulmana de Al-Ándalus. Eso suponía aceptar el estatus de los cristianos bajo el poder político musulmán, como lo habían hecho la mayoría de los cristianos hispanos o mozárabes. O se puede pensar que se inclinaba más a rechazar el poder musulmán y a aceptar el nuevo poder político de los carolingios ultrapirenaicos y sus pretensiones sobre los territorios del antiguo reino visigótico de Toledo. En realidad, los hechos parecen indicar que no era partidario de los carolingios: se alinea totalmente con la posición adopcionista del metropolitano toledano Elipando, la doctrina de ambos resulta condenada en el concilio carolingio de Aquisgrán y él muere finalmente desterrado —puede decirse “encarcelado”— y bajo el poder del metropolitano de Lyon, primado de las Galias.

No hay que olvidar que la antigua sede metropolitana de Tarragona había quedado abandonada en el momento de la conquista, con la emigración documentada de su prelado y de su equipo de eclesiásticos, así como también está documentada la huida a Italia del arzobispo de Toledo, partidario del vencido rey visigodo

Rodrigo, en el momento de la conquista musulmana. Se ha de recordar también que la ciudad de Tarragona quedó destruida en el momento de la llegada de los musulmanes, seguramente porque se había resistido a reconocer a las nuevas autoridades musulmanas de Hispania<sup>75</sup>.

Por otra parte parece evidente que su nombre “de Urgel” se refiere al lugar de su sede episcopal y nada implica sobre su lugar de nacimiento, ni para afirmarlo ni para negarlo.

2. ¿Qué obispo le ordenó sacerdote? ¿Qué tres obispos le consagraron obispo? ¿En la metropolitana de Narbona, ya carolingia, o antes? ¿En la metropolitana y primacial hispánica de Toledo? ¿De cuál de estas dos sedes metropolitanas se sentía Félix dependiente, cuando la controversia del adopcionismo? ¿Tuvo Félix una evolución, en el último tercio del siglo VIII, en su dependencia administrativa eclesiástica, personalmente y en su calidad de obispo de Urgel?

Este otro bloque de cuestiones tienen también su importancia, política y religiosa, especialmente alrededor de la actitud de Félix en el conflicto del adopcionismo. Aliado de Elipando, acaba condenado y muere bajo el poder del metropolitano de las Galias carolingias, del que dependía -a la manera del siglo VIII, evidentemente- el metropolitano de Narbona, que había sido tradicionalmente la autoridad eclesiástica regional de la zona más septentrional de la Hispania visigótica (y por defecto, también de la zona surpirenaica, por la desaparición de la sede metropolitana de Tarragona). Narbona a finales del VIII había sido anexionada como capital eclesiástica de las marcas hispánicas del Imperio, por Carlomagno y sus sucesores.

Estas cuestiones plantean el problema de que Félix de Urgel parece un resistente hispánico contra las pretensiones político-religiosas de los carolingios. No parece ser un abanderado de la política franca antimusulmana y antihispánica, como el monje astur-cantábrico Beato de Liébana y su aliado el obispo de Osma. Más claramente y sin querer pecar de anacronismo, Félix de Urgel no parece tanto un “pre-catalán”, precursor de la política carolingia y catalana que acabará dominando, sino un testimonio de finales del siglo VIII de la política islámica pactada por los vitizianos en el momento de la conquista musulmana y aceptada por los mozárabes de Al-Ándalus, súbditos del “*Rex Hispaniae*” de Córdoba<sup>76</sup>.

75. Ver especialmente los apartados sobre la actuación política de los musulmanes y sus perspectivas políticas en el momento de la conquista, en (EPALZA, 1991: 62-66: “6. Conquesta islàmica o instal·lació de l’Islam?”) i (SALRACH, 1991: 192-200).

76. Ver este concepto político de los musulmanes, herederos legitimistas del poder de los reyes de Toledo, con un “visigotismo” semejante y compatible históricamente con el que reclamaron los soberanos astur-leoneses, en (EPALZA, 1984; 1991).

3. En definitiva, ¿vino Félix como nuevo obispo de una diócesis de una sede episcopal que no había tenido titular desde la llegada de los musulmanes? ¿había venido a restaurar el orden visigótico antiguo o el orden carolingio nuevo? ¿evolucionó, a lo largo de los años de su episcopado, que no sabemos si fueron muchos?

Estas cuestiones son importantes también, relacionadas con las cuestiones anteriores. Sitúan la acción religiosa de Félix y su doctrina dentro de la política religiosa europea de Papa de Roma y del futuro Emperador del Sacro Romano Imperio de Occidente, en el ámbito territorial hispánico, de lo que serán los territorios peninsulares cristianos, absolutamente europeos y no integrados en la estructura política y social de Al-Ándalus, donde los cristianos mozárabes continuaron durante unos cuantos siglos siendo un grupo confesional, casi enteramente sometido al poder musulmán.

Por eso conviene, después de plantearse la posición de Félix de Urgel en el ámbito de la nueva política cristiana en Europa Occidental, intentar situar su posición en la evolución -al menos hipotética, por la escasez de documentación- de la posición política de los cristianos de Al-Ándalus o mozárabe, en relación con el poder político musulmán. Es lo que vamos a intentar exponer en el apéndice 3, después de presentar en el apéndice 2 los estudios monográficos previos que nos han permitido llegar a esas conclusiones<sup>77</sup>.

#### APÉNDICE 2. APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO: ESTUDIOS PREVIOS SOBRE LOS MOZÁRABES O CRISTIANOS EN LA SOCIEDAD MUSULMANA DE AL-ÁNDALUS

Para situar mejor la investigación precedente sobre Félix de Urgel y el adopcionismo en el mundo islamo-cristiano peninsular del siglo VIII, puede ayudar tener en cuenta las investigaciones anteriores de este investigador y de algunos colegas suyos de la Universidad de Alicante sobre el tema y sobre este período histórico. Me refiero en particular a los trabajos de la catedrática de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante María Jesús Rubiera Mata sobre la forma de legitimar la sucesión del poder visigótico al pasar a los musulmanes<sup>78</sup> y sobre la conversión al cristianismo mozárabe de un grupo significativo de mozárabes toledanos a finales del siglo XI<sup>79</sup>, así como otras monografías suyas sobre mozárabes, recogidas y estudiadas globalmente por la profesora Eva Lapidra<sup>80</sup>. Lapidra, por su par-

77. Ver algunas respuestas documentadas a estas cuestiones históricas en el reciente trabajo de R. Martí y M. Viladrich, "Guissona, origen del Bisbat d'Urgell", en F. Sabaté (edit.). *La transformació de la frontera al segle XI*, Lleida, Edic. Universitat de Lleida-IEI, 2000, especialmente pp. 50-53.

78. Ver (RUBIERA MATA, 1980).

79. Ver (RUBIERA MATA, 1986; 1989; 1992; 2000).

80. Ver (LAPIEDRA, 1993-1994).

te, ha estudiado el vocabulario musulmán para designar a los cristianos, en textos y sociedades de Al-Ándalus<sup>81</sup>, especialmente en el cambio político-religioso de mediados del siglo IX<sup>82</sup> y con algunos personajes mozárabes importantes del XI<sup>83</sup>. Estos títulos y el listado que figura a continuación, en este apéndice 2, aunque sean monográficos, justifican en parte la síntesis de la evolución de esta minoría cristiana en las sociedades musulmanas de Al-Ándalus, durante más de cuatro siglos, tal y como se presentará en el apéndice 3. Permitirán situar mejor las posiciones religiosas de Félix de Urgel, en relación con los musulmanes y con los demás cristianos de su tiempo y de su sociedad.

### *1. Trabajos generales sobre los mozárabes.*

En la siguiente bibliografía de trabajos, publicados ya o en prensa, se pueden ver tres ejes principales de investigación alrededor de los cristianos de Al-Ándalus, sean mozárabes propiamente dichos (descendientes de comunidades cristianas de época visigótica preislámica) o los que llamamos “neo-mozárabes” (cristianos de otros orígenes pero que viven en la sociedad andalusí: del norte, orientales, convertidos de otras religiones).

Algunos de estos trabajos tratan de una problemática general del tema [por ejemplo, los numerados en 2, 14, 15, 27, 28] o de unos aspectos más regionales [región valenciana y de Teruel, en 1, 4, 7, 9, 19, 22, 23, 25; de Toledo, 6, 12, 20; de Baleares, 8, 11; de la región vasco-riojana, 3], estudios que a veces comprenden aspectos comparativos con el Magreb vecino [17, 18, 22, 29].

Y siempre se han de tener en cuenta las estructuras generales del pensamiento y de las sociedades islámicas, en las que se encuentran integrados los creyentes de las otras religiones reconocidas por el islam: los cristianos, los judíos y los machús [2, 12, 14, 24, 26, 28, 29].

81. Ver (LAPIEDRA,1997; 2000). En este último trabajo busca sobre todo los elementos culturales, más que los religiosos, de la denominación “mozárabe” de los textos medievales. Creo que tener en cuenta el origen de esos cristianos de las sociedades islámicas, en cada uno de los pocos textos en los que se mencionan, es particularmente importante, especialmente en los referentes a Toledo, emblemáticos como Lapedra señala: hay mozárabes toledanos de origen musulmán (según RUBIERA,1989; 1992; 2000) y cristianos arabizados de origen toledano en la Valencia de tiempos del Cid (según EPALZA,1997).

82. Ver (LAPIEDRA,1994).

83. Ver (LAPIEDRA,1996).

## *2. Islamización o conversión progresiva de los mozárabes al islam.*

La islamización de la sociedad de la antigua Hispania romano-visigótica, que era oficialmente cristiana, no es sólo la islamización política del conjunto de la sociedad. Esto se hizo casi automáticamente a principios del VIII, al asumir los musulmanes el poder de los vencidos y/o pactantes dirigentes políticos visigóticos del reino de Toledo. Es también el proceso de conversión de los cristianos, uno por uno o por colectivos, a la fe musulmana, aunque en el momento de la islamización política ellos tenían garantizada su libertad de practicar su religión en la estructura general de la sociedad islámica. Ese proceso religioso de conversión es diferente del proceso cultural y lingüístico de la arabización, aunque entre ambos procesos -el de islamización y el de arabización- haya importantes relaciones.

Este proceso religioso de conversión ha sido el punto de partida de mis primeras investigaciones sobre los mozárabes, para intentar suplir la falta de fuentes sobre este importante fenómeno social, el de la transformación general de los creyentes cristianos en creyentes musulmanes, tema que había llamado la atención de muchos investigadores modernos, entre otros del norteamericano Bulliet [1, 5, 14, 24, 26, 28].

En lugar de partir de la hipótesis tradicional de que la islamización fue lenta, entre el siglo VIII y el XII o hasta el XIII (desde las investigaciones de Simonet a las de Peñarroja), o del punto de partida de Bulliet de que la desaparición de los nombres no-árabes en la genealogía de algunos personajes documentados indicaba el cambio de religión, me puse a estudiar las condiciones religiosas, jurídicas y sociales necesarias para que subsistieran las comunidades cristianas en las sociedades islámicas, tanto por parte de los principios mismos del cristianismo como por parte de los de la sociedad musulmana.

Esto me llevó a estudiar cada vez con mayor detenimiento las menciones documentadas del episcopado cristiano de Al-Ándalus y del Magreb, ya que el tener obispos era la condición fundamental, aunque no enteramente necesaria, para la permanencia, a la larga, de esas comunidades cristianas, con muchos matices [ver especialmente 17, 18, 19, 22, 29]. Quedan aún algunos puntos nebulosos en este tema, ya que no es muy fidedigno extrapolar las situaciones de unos cristianos, documentados para algunas zonas sociológicas de Hispania (Al-Ándalus), a otras zonas no documentadas, aunque a ambas se apliquen las mismas leyes sociales.

La conclusión que se podría deducir de estos estudios es una razonable apertura a conocimientos más matizados y no tan categóricos sobre la permanencia de comunidades mozárabes en esas sociedades musulmanas, permanencia llena de dificultades. Y tener en cuenta que la islamización o conversión de los cristianos al islam fue -en la mayoría de los casos- una conversión masiva, sociológica, por falta de estructuras eclesiásticas suficientes y por el peso del poder musulmán dominante. Este fenómeno pareció tan normal a la sociedad contemporánea, que

ni las fuentes cristianas ni las musulmanas pensaron que merecía la pena mencionar esta conversión general, en sus escritos, como tampoco les llamaba la atención que hubiera algunas comunidades o individuos cristianos -mozárabes o neomozárabes- en la sociedad musulmana de Al-Ándalus. Las conversiones masivas o sociológicas tenían un antecedente notorio y relativamente cercano en Hispania: la de los arrianos de finales del siglo VI cuando el soberano de Toledo abjuró de esa doctrina para pasarse al catolicismo romano, dominante desde entonces en el país.

### *3. Estructuras episcopales en Al-Ándalus y en el Magreb*

Sin llegar aún a la exhaustividad en este tema, muchas de las mencionadas investigaciones se centraron en la importancia del obispo para asegurar la permanencias de las comunidades cristianas [6, 17, 18, 18, 22]. Eso plantea el problema de “reproducción” de obispos, de la consagración de obispos nuevos, a nivel regional de Al-Ándalus (alrededor de Toledo, Córdoba, Guadix, Granada y Málaga, según las épocas) y del Magreb (alrededor de Cartago), y también la acción episcopal que llegaba de fuera del territorio musulmán (de Roma, de territorio franco, de León y de Barcelona y otros núcleos pirenaicos, según las épocas). La dificultad de crear nuevos obispos, dirigentes de comunidades cristianas, en la sociedad musulmana es mucho mayor que para los jefes de las comunidades judías, evidentemente.

Los últimos análisis de las menciones episcopales de la región de Valencia y Teruel, a finales del siglo XI, parecen suficientemente esclarecedores sobre las condiciones sociológicas del episcopado cristiano en las sociedades musulmanas, según las épocas y regiones [1, 19, 22].

### *4. Influencias islámicas en el cristianismo hispánico.*

Finalmente, otro tema, más relacionado todavía con Félix de Urgel y el cristianismo hispánico del siglo VIII, ha orientado algunas investigaciones de la bibliografía que se menciona a continuación: los “mecanismos” intelectuales, religiosos y teológicos, que permitieron la penetración de algunas creencias islámicas en el cristianismo hispánico, generalmente sin expresar explícitamente ese origen religioso [10, 13, 20, 28]. Aunque estos estudios están centrados, como éste, en el adopciónismo cristiano del siglo VIII, estas nuevas hipótesis pueden ampliarse a otras influencias islámicas medievales en el cristianismo latino, muchas veces encubiertas con calificaciones de doctrinas judaizantes.

## PUBLICACIONES DE MÍKEL DE EPALZA SOBRE CRISTIANOS DE AL-ÁNDALUS.

1. “¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de islamización del Levante de la Península (Sharq Al-Andalus)” [con Enrique LLOBREGAT] *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos* (Alicante), 36 (1982), 7-31. Reimpresión: E. A. LLOBREGAT, *Ilucant. Un cuarto de siglo de investigación histórico-arqueológica en tierras de Alicante*, Alicante, 1991, 477-487.
2. “Historia medieval de la Península: tres culturas o tres religiones”, *I Congreso Internacional “Encuentro de las tres culturas”*, Toledo, 1983, 93-104. Reedición: “¿Tres culturas o tres religiones?”, *Encuentro Islamo-Cristiano* (Madrid), 164 (diciembre 1985), 6 págs.
3. “El derecho político musulmán y su influencia en la formación de Álava (siglos VIII-XI)”, *Estudios de Deusto* (Bilbao), XXXII/73 (1984), *Homenaje al profesor Mañaricúa*, t. I, 504-518.
4. “Recensión: L. Peñarroja Castejón: *Moriscos y repobladores en el Reino de Valencia: La Vall d’Uxó (1525-1625)*” *Caplletra* (Valencia), 1 (1986), 102-104.
5. “La islamización de Al-Ándalus: mozárabes y neomozárabes”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (Madrid), XXIII (1985-1986), 171-179.
6. “Los cristianos toledanos bajo dominio musulmán” [con María Jesús RUBIERA MATA] *Simposio Toledo Hispanoárabe*, Toledo, 1986, 129-133.
7. “Els cristians de Xàtiva sota el poder musulmà”, en M. J. RUBIERA - M. DE EPALZA, *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, Xàtiva, 1987, 107-115.
8. “Los cristianos en las Baleares musulmanas”, en *Les Illes Orientals d’Al-Andalus*, Palma de Mallorca, 1987, 133-143. [edit. Guillem Rosselló Bordoy]
9. “Els mossàrabs valencians i els topònims derivats de “kanîsa” àrab”, *Miscel·lània d’Homenatge a Enric Moreu-Rey*, Montserrat, 1988, II, 149-153.
10. “Corrents islàmics aparents i amagats a la cultura catalana medieval”, *El debat intercultural als segles XIII i XIV, Estudi General* (Girona), 9 (1989), 107-116. Traducciones al castellano: “Influencias religiosas islámicas y su detección en el Cristianismo latino medieval”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (Madrid), XXVI (1993-1994), 117-135; “Influencias religiosas islámicas y su detección en el cristianismo latino medieval”, *Encuentro Islamo-Cristiano* (Madrid), 294 (octubre 1996), 8 págs. [edit. Lola Badia]
11. “Mallorca bajo la autoridad compartida de bizantinos y árabes”, *Homenaje a Juan Nadal*, Atenas, 1991, 143-150.
12. “Pluralisme et tolérance, un modèle toledan”, *Tolède, XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance, Autrement* (París), 9 (1991), 241-251; *Compréhension et échanges culturels euro-arabes*, Strasbourg, 1992, 95-191. Traducción castellana: “Pluralismo y tolerancia: ¿un modelo toledano?”, *Toledo, siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, 252-261. [edit. Louis Cardaillac]

13. “Influences islamiques dans la théologie chrétienne médiévale: l’Adoptionisme espagnol (VIIIe siècle)”, *Islamochristiana* (Roma), 18 (1992), 55-72. Traducción al castellano: “Sobre el origen islámico del adopcionismo. Influencias musulmanas encubiertas en el cristianismo latino”, *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Thurnhoust (Bélgica). ed. Brépols, 1994, 29-52 [edit. Horacio Santiago-Otero], y *Encuentro Islamo-Cristiano* (Madrid) 277 (mayo 1995) 11 págs.
14. “Mozarabs: an Emblematic Christian Minority in Islamic Al-Andalus”, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden (Holanda), ed. E. J. Brill, 1992, 140-170 [edit. Selma Jayyusi]. Reimpresión: *The Formation of al-Andalus, I, History and Society*, Aldershot (U.K.), ed. Ashgate, 1998, 183-204. [edit. Manuela Marín]
15. “Les Mozarabes. État de la question”, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence), 63-64 (1992), 39-50.
16. “Las crónicas mozárabes”, *Historia* 16 (Madrid), XVI/121 (mars 1992), 112-116.
17. “Note de sociologie religieuse médiévale: la disparition du Christianisme au Maghreb et à Al-Andalus”, *Mélanges...Mohamed Talbi*, Tunis, Université, 1993, 69-70. Traducción al castellano: “La desaparición del cristianismo en el Magreb y en Al-Andalus”, *Encuentro Islamo-Cristiano* (Madrid), 267 (julio 1994), 2-6.
18. “Falta de obispos y conversión al islam de los cristianos de Al-Ándalus”, *Al-Qantara* (Madrid), XV (1994), 385-400.
19. “Recensión: L. Peñarroja Torrejón, *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la conquista valenciana*”, *Al-Qantara* (Madrid), XV (1994), 519-523.
20. “Recensión: M. T. Urvoy, *Le Psautier Mozarabe de Hafs le Goth, édition et traduction*”, *Al-Qantara* (Madrid), XV (1994), 523-524.
21. “Situations de “conversion” socioreligieuse dans les sociétés ibériques (Ve-XXe s.)”, “Préface”, en Thérèse Roland-Gosselin, *Convertis à l’Islam. Aujourd’hui, à Séville*, París, 1995, 5-13, 121-122.
22. “Un «obispo de Albarracín», en tiempos del Cid, y su contexto islamo-cristiano”, *Studium* (Teruel), 3 (1997), 113-134. Reproducido: “Obispos -¿mozárabes o neo-mozárabes?- en Albarracín y Valencia, en tiempos del Cid, en su contexto islamo-cristiano”, *Encuentro Islamo-Cristiano* (Madrid), 315 (julio 1998), 10 págs.
23. “Sobre *kanîsa* (“iglesia”), *kanîs* (“sinagoga”) y *kanîsiyya* (“ruinas religiosas”): toponimia y arqueología cristianizadas”, *Qurtuba* (Córdoba), 2 (1997), 49-57.
24. “Musulmans originaires d’Al-Andalus dans les sociétés hispaniques européennes: mozarabes, mudéjares, morisques, crypto-musulmans (XIe-XVIIIe s.)”, *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance*, París, ed. Honoré Champion, 1998, 149-162.
25. *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispánicos (siglos VI-XVIII)*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1999. Antecedente de este libro: *Jésus otage. Juifs, Chrétiens et Musulmans en Espagne (VIe-XVIIe s.)*, París, Les Éditions du Cerf, 1987.

26. “*Abd* : Muslim / Mudejar / Morisco Communities and Spanish - Christian Authorities”, in Robert I. BURNS and Paul CHEVEDDEN, with a contribution of Mikel de EPALZA, *Negotiating Culture. Bilingual Surrender Treaties in Muslim - Crusader Spain under James the Conqueror*, Leiden - Boston - Köln, Brill, 1999, 195-212.
27. “Estudios sobre islamización de mozárabes, sobre estructuras episcopales en Al-Ándalus y el Magreb y sobre influencias islámicas en el cristianismo hispano”, en Estudios Mozárabes, en el Centenario de la muerte de F. J. Simonet, Toledo, edit. A. C. López López, en prensa.
28. “Félix de Urgel: influencias islámicas encubiertas de judaísmo y los mozárabes del siglo VIII”, *Homenaje a Manuel Riu, Miscelánea Mediaevalia*, Barcelona, 2000.
29. Note sur les *Madjûs*, catégorie socio-religieuse appliquée à des non-chrétiens en Occident musulman, à l'époque omeyyade”, en *Omaggio a la Prof.ssa Clelia Garnelli-Cergua*, Napoli, en prensa.

### APÉNDICE 3. FÉLIX DE URGEL Y EL MOZARABISMO HISPÁNICO

El trabajo y los dos apéndices precedentes muestran algunos aspectos de las relaciones entre el obispo-escritor y sus hermanos en la fe, los cristianos de Al-Ándalus y los del futuro Imperio de Carlomagno. Con los cristianos de Al-Ándalus, en particular, comparte una comunidad de doctrina cristiana, el adopcionismo cristológico y el apoyo del arzobispo de Toledo Elipando, con el que corresponde, y muy posiblemente algunos contactos de juventud con musulmanes de Al-Ándalus, a los que parece quería misionar. Aunque se sepa poquísimos sobre sus orígenes personales y eclesiásticos y sobre sus relaciones con los carolingios, el hecho de su polémica con Alcuino -sin nombrarse mutuamente- y de su destierro y muerte en Lyon bastarían para considerarle más partidario de las posiciones de los mozárabes hispanos que de las posiciones de los carolingios transpirenaicos.

En este apéndice 3 y aunque sea sintética e hipotéticamente, en muchos puntos, se va a intentar situar a Félix y a su actividad y escritos teológicos en un sintético esquema de la evolución del mozarabismo hispano, del que ciertamente participó. Son hipótesis difíciles de confirmar, positiva o negativamente, pero que plantean al menos ciertas cuestiones acerca de la evolución de los cristianos hispanos en la sociedad musulmana de Al-Ándalus.

La evolución de los cristianos de Al-Ándalus de origen visigótico (los llamados generalmente “mozárabes”), a tenor de los escritos conservados, suyos o de otros, podría resumirse en las etapas siguientes:

**1ª Conquista musulmana** (2ª década del s. VIII). Unos obispos y cristianos huyen de Hispania (prelados de Toledo y Tarragona, *hispani* de las Galias) y otros

pactan con los nuevos gobernantes, que les conceden el estatuto previsto en la legislación islámica (prelado de Sevilla, pacto de Teodomiro). Es el inicio de una doble situación que podríamos llamar de “aljamas o comunidades cristianas” en la sociedad de Al-Ándalus: comunidades cristianas en territorios en los que dominan directamente las autoridades musulmanas, con sus autoridades eclesiásticas (mozárabes propiamente dichos), y comunidades cristianas con sus autoridades políticas cristianas, en territorios montañosos septentrionales y en las islas Baleares, cuando allí no hay creyentes musulmanes, ni autoridades musulmanas. Para las autoridades de Córdoba, toda Hispania es políticamente musulmana porque ellos son los herederos por conquista del reino toledano, aunque los cristianos se rijan con sus propias autoridades, en ambos supuestos. La diferencia esencial entre ambas situaciones estriba en que si hubiere musulmanes no podrían estar bajo una autoridad política cristiana sino musulmana directa (por ej., en el Valle del Ebro o en la Narbona con guarnición de musulmanes), mientras que si no hay musulmanes, se considera a las autoridades cristianas como súbditos con autoridad delegada de los musulmanes (por ej., los núcleos asturianos). A lo más serán “núcleos de rebeldes cristianos de la montaña”, según la definición muy exacta -a mi parecer- del geógrafo-viajero Ibn-Hawqal (siglo X), cuando menciona este problema político-religioso del califato cordobés.

**2ª Rápida aceptación del estatuto cristiano otorgado por la ley islámica**, por parte de la mayoría de los cristianos, como lo muestran las crónicas de mediados del VIII, aunque algunos cristianos se rebelan contra la situación y huyen a las montañas, a los “núcleos de rebeldes cristianos de la montaña”, como atestiguan también esas llamadas *Crónicas Mozárabes*<sup>84</sup>. Se inician algunas influencias doctrinales islámicas, como se ha visto<sup>85</sup>.

**3ª Pérdida de mayoría demográfica y reforzamiento doctrinal y político de las minorías cristianas** (finales del siglo VIII), por evolución de este triple fenómeno: primero, los cristianos de muchas regiones de Al-Ándalus se convierten masivamente al islam, ya que no pueden mantenerse cristianos por falta de mínimas estructuras sacramentales, aunque conserven la lengua y otros cultemas cristianos; segundo, las autoridades religiosas cristianas buscan un reforzamiento religioso en una apologetica comprensible para los musulmanes y que responda a sus objeciones (doctrina adopcionista, otros intentos a veces calificados de judaizantes); tercero, otros cristianos, especialmente los “rebeldes de la montaña”, encuentran un fuerte aliado político en el Imperio de Carlomagno apoyado por el Papado de Roma e inician una acción conjunta anti-islámica, incitados por los carolingios. En esta etapa se sitúa la personalidad y la acción de Félix de Urgel y de sus aliados

84. Ver (EZALPA, 1992c) y, evidentemente, la bibliografía y las fuentes allí presentadas.

85. Ver *supra*, apartado II, 1 y 2.

mozárabes como Elipando, en lo religioso, y los carolingios pirenaicos, en lo político.

**4ª Resistencia política y religiosa, sumisión religiosa y fiscal y emigración política**, relacionada con hambrunas en Al-Ándalus y la política de acogida del reino astur-leonés (mediados del siglo IX). La resistencia de los grupos martiriales de Córdoba podría deberse a movimientos musulmanes que tienen paralelismos en Oriente<sup>86</sup>. La mayoría de los obispos y sus cristianos se someten más aún al poder omeya cordobés que les protege y refuerzan el cumplimiento de sus obligaciones fiscales<sup>87</sup>.

**5ª Decadencia cultural y aniquilamiento político del hispanismo de Al-Ándalus, con un cristianismo de la corte cordobesa y de zonas rurales** (principios del X). El poder cordobés obtiene el aniquilamiento político de la rebelión de Ibn-Haf-sún e intenta sojuzgar a los “núcleos de rebeldes cristianos de la montaña”, en tiempos del califato y de los ministros amiríes, Almanzor y sus hijos. Hay cristianos de la corte cordobesa, protegidos emblemáticamente por los califas omeyas, quienes utilizarán a algunos de sus obispos para sus relaciones con las autoridades cristianas, peninsulares y ultrapirenaicas. Quedarán también grupos de cristianos mozárabes con sus obispos en las montañas de la Penibética (Málaga, Guadix, Elvira...).

**6ª Mozárabes residuales en la Penibética, desde donde emigran a algunas capitales de Taifas (Granada, Toledo...), y abundante inmigración de “neo-mozárabes” a Al-Ándalus, en época taifal (siglo XI)**. Termina la protección emblemática omeya a los mozárabes. Diversas Taifas, especialmente las de dinastías de origen no-árabe, tienen una política interesada de atracción de cristianos “neomozárabes”, de fuera de Al-Ándalus<sup>88</sup>.

**7ª Desaparición de mozárabes en las sociedades islámicas de Al-Ándalus y el Magreb y pervivencia eventual de inmigraciones neo-mozárabes, con instalación de mozárabes residuales en Toledo y Aragón conquistadas por los cristianos (siglos XII ss.)**.

Este esquema resumido, con lo mejor documentado de la historia de los mozárabes (siglos VIII-XII), sitúa, por tanto, a Félix de Urgel y al adopcionismo en el período medular del cristianismo de Al-Ándalus, a finales del siglo VIII. Es el período de la pérdida de mayoría demográfica cristiana, de la vigorosa reacción intelectual y teológica que supusieron el adopcionismo y los concilios episcopales y, finalmente, el inicio de la alianza europea del Imperio y el Papado con los núcleos

86. Ver (LAPIEDRA, 1994)

87. VER (EPALZA, 1994b, 396-397).

88. Ver (EPALZA, 1997).

cristianos septentrionales de la antigua Hispania, contra el poder musulmán de Al-Ándalus, alianza que durará siglos, evidentemente.

Es verdad que el adopcionismo de los mozárabes en general y de Félix en particular es conocido sobre todo por los testimonios de sus enemigos astures y carolingios. No son tan conocidos como los escritos directos de los mozárabes cordobeses de mediados del siglo IX. Pero sabemos que estos escritores no son más que una minoría ideológica en la ya muy disminuida y decadente Iglesia mozárabe hispánica. Esa decadencia será larga, pero se inicia por evolución de los tres factores mencionados, a finales del siglo VIII: conversiones masivas al islam, debilitamiento cultural frente al islam y agresividad político-militar de los cristianos septentrionales aliados con el Imperio y el Papado de Europa occidental.

Félix de Urgel es el personaje más famoso que vivió en el siglo VIII en los territorios que más tarde se llamarían catalanes. En cierto sentido sólo, puede considerarse un “pre-catalán”, pero ni puede considerarse un Don Pelayo de Asturias (s. VIII), ni un Guifré el Pilós (Wifredo el Velloso, s.IX) o un Abad Oliba (ss. X-XI) de los posteriores condados catalanes. Es un exponente particular de los mezclajes culturales y religiosos que vivieron las sociedades peninsulares durante los siglos medievales, desde la llegada del islam a Hispania / Al-Ándalus. Por todos estos motivos se merece la curiosidad, el interés y el estudio que le dedicamos algunos especialistas, doce siglos después<sup>89</sup>.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (ABADAL,1949) ABADAL, Ramón d', *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la iglesia visigoda*, Vic.
- (ABADAL,1986) ABADAL, Ramon d', “La batalla de l’adopcionisme”, part del capítol III de la *Catalunya Carolíngia*, I, *El domini carolíngi a Catalunya* (edició preparada por Jaume Sobrequés), Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, pàgs. 123-181. [reproducido por Prim BERTRAN I ROIGÉ, en (PERARNÀU,1999,87-170)]
- (ALVERNY,1965) ALVERNY, Thérèse d', “La connaissance de l’Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siècle”, *Occidente e l’Islam nell’Alto Medioevo*, Spoleto, II, 576-602.
- (AMANN,1936) AMANN, Émile, “L’adopcionisme espagnol du VIIIe siècle”, *Revue des Sciences Religieuses* (París), XVI (1936), 281-317.

89. Ver actas de las dos jornadas internacionales que se le han dedicado, en la Seu d’Urgell, en 1998 y en 1999. (PERARNÀU, 1999 y 2000).

- (AMANN,1975) AMANN, Émile, “El adopcionismo español, Los Carolingios”, en A. FLICHE - V. MARTIN, *Historia de la Iglesia*, Valencia, 1975, 121-147 (traducción al castellano del original francés *L'époque carolingienne*, en *Histoire de l'Église*, París, 1937, 6, 129-152).
- (BRUYNE,1931) BRUYNE, Donatien, “Un document de la controverse adoptio-niste en Espagne vers l'an 800”, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (París), 27 (1931), 307-311.
- (CASCIARO, 1969) CASCIARO, José María, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación*, Madrid.
- (COLBERT,1962) COLBERT, Edward P., *The Martyrs of Cordoba, 850-859. A Study of the sources*, Washington.
- (DÍAZ Y DÍAZ,1972a) DÍAZ Y DÍAZ, Manuel, “Elipando”, en J. VIVES - Q. ALDEA (edits.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, II, 782.
- (DÍAZ Y DÍAZ,1972b) DÍAZ Y DÍAZ, Manuel, “Félix”, en J. VIVES - Q. ALDEA (edits.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, II, 912.
- (EPALZA,1971) EPALZA, Míquel de, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo, de `Abdallâh al-Taryumân (fray Anselmo Turmeda)*, Roma; reimpresión, con nueva presentación y puesta al día bibliográfica, *Fray Anselm Turmeda (`Abdallâh al-Taryumân) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuhfa*, Madrid.
- (EPALZA,1984) EPALZA, Míkel de, “El derecho político musulmán y su influencia en la formación de Álava (siglos VIII-XI)”, *Estudios de Deusto* (Bilbao, XXXII/73 (1984), *Homenaje al profesor Mañaricúa*, t. I, 504-518.
- (EPALZA,1987) EPALZA, Míkel de, *Jésus otage. Juifs, Chrétiens et Musulmans en Espagne (VIe-XVIIe s.)*, París.
- (EPALZA,1989) EPALZA, Míkel de, “Corrents islàmics aparents i amagats a la cultura catalana medieval”, en Lola BADIA (edit.) *El debat intercultural als segles XIII i XIV, Estudi General* (Girona), 9 (1989), 107-116. Traducciones al castellano: “Influencias religiosas islámicas y su detección en el Cristianismo latino medieval”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (Madrid), XXVI (1993-1994), 117-135; “Influencias religiosas islámicas y su detección en el cristianismo latino medieval”, *Encuentro Islamo-Cristiano* (Madrid), 294 (octubre 1996), 8 págs.
- (EPALZA,1991) EPALZA, Míkel de, “Descabdellament polític i militar dels musulmans a terres catalanes (segles VIII-XI)”, *Symposium Internacional sobre els orígens de Catalunya (segles VIII-XI)*, Barcelona, 49-79.
- (EPALZA,1992a) EPALZA, Míkel de, “Mozarabs: an Emblematic Christian Minority in Islamic Al-Andalus”, en S. JAYYUSI (edit.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, 140-170.

- (EPALZA,1992b) EPALZA, Míkel de, “Les Mozarabes. État de la question”, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence), 63-64 (1992), 39-50.
- (EPALZA,1992c) “Las crónicas mozárabes”, *Historia 16* (Madrid), XVI/121 (marzo 1992), 112-116.
- (EPALZA,1994a) EPALZA, Míkel de, “Sobre el origen islámico del adopcionismo: influencias musulmanas encubiertas en el cristianismo latino”, en Horacio SANTIAGO OTERO (coord), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica*, Turnhurst, 29-51.
- (EPALZA,1994b) EPALZA, Míkel de, “Falta de obispos y conversión al islam de los cristianos de Al-Andalus”, *Al-Qantara* (Madrid), XV (1994), 385-400.
- (EPALZA,1996) EPALZA, Míkel de, “Musulmans originaires d'Al-Andalus dans les sociétés hispaniques européennes: mozarabes, mudéjares, morisques, crypto-musulmans (XIe-XVIIIe s.)”, *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance*, París, ed. Honoré Champion, 1998, 149-162.
- (EPALZA,1997) EPALZA, Míkel de, “Un «obispo de Albarracín», en tiempos del Cid, y su contexto islamo-cristiano”, *Studium* (Teruel), 3 (1997), 113-134. Reproducido: “Obispos -¿mozárabes o neo-mozárabes?- en Albarracín y Valencia, en tiempos del Cid, en su contexto islamo-cristiano”, *Encuentro Islamo-Cristiano* (Madrid), 315 (julio 1998), 10 pàgs.
- (EPALZA,1999) EPALZA, Míkel de, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispánicos (siglos VI-XVIII)*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- (EPALZA, 2000) EPALZA, Míkel de, “Elements cristians, islàmics i jueus en l'Adopcionisme de Feliu d'Urgell”, *Jornades internacionals d'Estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell. La Seu d'Urgell, 28-30 de setembre de 1999. Crònica i Estudis*, Barcelona, 42-71
- (FONTAINE,1983) FONTAINE, Jacques, “Mozarabie hispanique et monde carolingien: les échanges culturels entre la France et l'Espagne du VIIIe au Xe siècle”, *Anuario de Estudios Medievales* (Barcelona), 13 (1983), 19-46.
- (FRANKE,1958) FRANKE, F. R., *Die freiwilligen Martyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam nach den Schriften des Speraindeo, Eulogius und Alvar*, (Gesammelte Aufsätze zum Kulturgeschichte Spaniens, XIII), 1-170.
- (GAMS,1862-1879) GAMS, Pius Bonifacius, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, 3 vols., Regensburg; reimpresión, Graz, 1956.
- (GARCÍA VILLADA,1936) GARCÍA VILLADA, Zacarías, *Historia eclesiástica de España*, Madrid, vol. III, 58-70.
- (GIL,1973) GIL, Ioannes, *Corpus scriptorum mvzarabiorum*, Madrid, 2 vols.
- (GOUSSEN - MONFERRER,1999) GOUSSEN, Heinrich - MONFERRER SALA, Juan Pedro, *La literatura árabe cristiana de los mozárabes*, Córdoba.

- (HEIL) HEIL, W., "Der Adoptionismus, Alkuin und Spanien", *Karl der Grosse Adoptionismus, Alkuin und Spanien: Karlswerk*, Düsseldorf, II, 95-155.
- (HILLGARTH,1961) HILLGARTH, J. N., *Isidoriana*, León.
- (JIMÉNEZ DUQUE,1977) JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero, *La espiritualidad romana, visigoda y muzárabe*, Madrid.
- (LAPIEDRA,1993-1994) LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Eva, "M<sup>a</sup> Jesús Rubiera y sus estudios sobre los mozárabes", *Homenaje/Homenatge a María Jesús Rubiera Mata, Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes* (Alicante), 10-11 (1993-1994), 177-185.
- (LAPIEDRA,1994) LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Eva, "Los mártires de Córdoba y la política anticristiana en Oriente", *Al-Qantara* (Madrid), XV/2 (1994), 453-463.
- (LAPIEDRA,1996) LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Eva, "Giraldo Sem Pavor, Alfonso Enríquez y los almohades", *Batalius. El reino taifa de Badajoz. Estudios*, Madrid, 147-158.
- (LAPIEDRA,1997) LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Eva, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos* ("Prólogo-presentación" de Mikel de EPALZA), Alicante.
- (LAPIEDRA,2000) LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Eva, "Ulúy, rûm, muzaraves, y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus", en *Estudios Mozárabes*, en el Centenario de la muerte de F. J. Simonet, Toledo, edit. A. C. López López, en prensa.
- (LEVI DELLA VIDA,1965) LEVI DELLA VIDA, Giorgio, "I Mozarabi tra Occidente e Islam?", *Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 665-695.
- (MAC WILLIAM,1990) MAC WILLIAM, J., "The Context of Spanish adoptionismo : A Review", *Conversion and continuity: Indigenous Christian communities in Islamic lands. Eight to Eighteen Centuries*, Toronto, 75-88.
- (MADOZ,1949-1950), MADOZ, J., "Una obra de Félix de Urgel falsamente adjudicada a S. Isidoro de Sevilla", *Estudios Eclesiásticos* (Madrid), 23 (1949), 147-168; (1950), 435-458.
- (MENÉNDEZ Y PELAYO,1956) MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880, t. II; Santander, 1947, II, 7-58, Madrid, 1956, I, 353-356.
- (MIGNE,PL) MIGNE, Jacques Paul, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 221 vols., París, 1844-1890.
- (MILLET-GÉRARD,1984) MILLET-GÉRARD, Dominique, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, París.
- (MORATA,1925) MORATA, Nemesio, "Las notas árabes del Cod. & 1-4", *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid), 86 (1925), 635-639.

- (MORIN,1898) MORIN, Germain, “Un évêque de Cordoue inconnu et deux opuscules de l'année 764”, *Revue Bénédictine*, XV (1898), 289-295.
- (NICOLAU D'OLWER,1910) NICOLAU D'OLWER, Lluís, *Felix bisbe d'Urgell (segle VIII)*, Barcelona; ed. por Prim BERTRAN i ROIGÉ, en (PERARNAU,1999,49-86).
- (O'CALLAGHAN,1975) O'CALLAGHAN, Joseph, *A History of Medieval Spain*, Ithaca.
- (PAZ Y MELLA,1872) PAZ Y MELLA, , *Embajada del emperador de Alemania Otón I al califa de Córdoba Abderrahmán III*, Madrid.
- (PERARNAU,1999) PERARNAU, Josep (coord.), *Feliu d'Urgell. Bases per al seu estudi*, Barcelona.
- (RIU,1964) RIU, Manuel, “Revisión del problema adopcionista en la diócesis de Urgel”, *Anuario de Estudios Medievales* (Barcelona), 1 (1964), 77-96.
- (RIU,1975) RIU, Manuel, “El adopcionismo: una heregía cristológica en la España islamizada”, en A. FLICHE - V. MARTIN, *Historia de la Iglesia*, vol. VI, València, 523-535.
- (RIVERA RECIO,1934-1935) RIVERA RECIO, Juan Francisco, “La doctrina de la adopción de Cristo-hombre y sus argumentos en los escritos adopcionistas españoles del siglo VIII”, *Revista Eclesiástica*, 7 (1934), 641-657; 8 (1935), 129-139.
- (RIVERA RECIO,1940) RIVERA RECIO, Juan Francisco, *Elipando de Toledo. Nueva aportación a los estudios mozárabes*, Toledo.
- (RIVERA RECIO,1943) RIVERA RECIO, Juan Francisco, “La controversia adopcionista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozárabe”, *Ephemerides Liturgicae*, 47 (1943), 506-536.
- (RIVERA RECIO,1944) RIVERA RECIO, Juan Francisco, “Doctrina trinitaria en el ambiente heterodoxo del primer siglo mozárabe”, *Revista Española de Teología* (Madrid), 4 (1944), 193-210.
- (RIVERA RECIO,1973) RIVERA RECIO, Juan Francisco, *Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta fines del siglo XI*, Toledo.
- (RIVERA RECIO,1977) RIVERA RECIO, Juan Francisco, “Formas de convivencia y heterodoxia en el primer siglo mozárabe”, *Historia mozárabe. Ponencias y comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes. Toledo, 1975*, Toledo, 3-16.
- (RIVERA RECIO,1980) RIVERA RECIO, Juan Francisco, “El adopcionismo en España”, *Siglo VIII. Historia y Doctrina*, Toledo.
- (RIVERA RECIO,1982) RIVERA RECIO, Juan Francisco, “La Iglesia mozárabe”, en R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España*, II-1º. *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, Madrid, 21-60.
- (RUBIERA,1980) RUBIERA MATA, María Jesús, “La mesa de Salomón”, *Awrâq* (Madrid), 3 (1980), 55-64.

- (RUBIERA,1986) RUBIERA MATA, María Jesús (con Míkel de EPALZA), “Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana”, *Simposio Toledo Hispanoárabe, 6-8 de mayo de 1982*, Toledo, 129-133.
- (RUBIERA,1989) RUBIERA MATA, María Jesús, “Un insólito caso de conversas musulmanas al cristianismo: las princesas toledanas del siglo XI”, *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 341-347.
- (RUBIERA,1992) RUBIERA MATA, María Jesús, “Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia”, Louis CARDAILLAC (edit.) *Toledo. Siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Madrid, 109-117.
- (RUBIERA,2000) RUBIERA MATA, María Jesús, [artículo sobre conversiones de notables musulmanes al cristianismo, pactadas con nuevas autoridades cristianas, en la Toledo de fines del XI y en la Granada de fines del XV, en prensa, en *Estudios Mozárabes*, en el Centenario de la muerte de F. J. Simonet, Toledo, edit. A. C. López López].
- (SALRACH,1991) SALRACH, Josep Maria, “Entre l'estat antic i el feudal. Mutacions socials i dinàmica político-militar a l'occident carolingi i als comptats catalans”, *Symposium Internacional sobre els orígens de Catalunya (segles VIII-XI)*, Barcelona, 191-252.
- (SCHAEFERDIEK,1969-1970) SCHAEFERDIEK, K., “Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 80 (1969), 292-311; 81 (1970), 1-16.
- (SCHMIDT,1979) SCHMIDT, H. U. “Antiadoptianische Argumentation im AHD Isidor?”, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 108 (1979), 1-13.
- (SERDÀ,1955-1957) SERDÀ, L., “Liturgia y adopcionismo”, *Ausa* (Vic), 2 (1955-1957), 213-217.
- (SILVA,1972) SILVA, R., “Adopcionismo”, en J. VIVES - Q. ALTEA (coords.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, I, 10-11.
- (SILVA,1961-1963) SILVA COSTOYAS, R., “¿Es posible una filiación adoptiva en Jesucristo? Estudio histórico doctrinal del adopcionismo”, *Compostellanum* (Santiago de Compostela), VI/1 (1961), 99-137; VII/1 (1962), 78-96; VIII/3 (1962), 237-247; VIII/3 (1963), 181-200.
- (SIMONET,1897-1903) SIMONET, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes*, Madrid; Amsterdam, 1967; Madrid, 1983.
- (SOLANO,1953) SOLANO, Jesús, “El concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VIII en España”, *Das Konzil von Chalcedon*, Würtzburg, II, 841-871.
- (URVOY,D.,1983) URVOY, Dominique, “La pensée religieuse des Mozarabes face à l'Islam”, *Traditio* (New York), XXXIX (1983), 419-432.

- (URVOY,D.,1998) URVOY, Dominique, “The Christological Consequences of Muslim-Christian Confrontation in Eighth-Century Spain”, *The Formation of al-Andalus*, II, Aldershot (U.K.).
- (VEGA,1941) VEGA, Ángel Custodio, “El *Liber de variis quaestionibus* no es de Félix de Urgel”, *La Ciudad de Dios* (El Escorial) CLIII (1949), 217-268.
- (VENTURA,1963) VENTURA, Jordi, *Els heretges catalans*, Barcelona, 19-38.
- (VERDEJO SÁNCHEZ,1968) VERDEJO SÁNCHEZ, María Teresa, “Repercusiones del priscilianismo y sabelianismo en el conflicto adopcionista”, *Bracara Augusta* (Braga) XXII (1968) 157-162.