

ETNIA GODA E IGLESIA HISPANA

POR

LUIS A. GARCÍA MORENO

Universidad de Alcalá de Henares

RESUMEN

El reino Visigodo de Toledo construyó una identidad étnica, hispana y goda nítidamente cristiana entre los siglos V-VII. Su recuerdo se mantuvo claro tras la destrucción del mundo visigodo por la conquista árabe.

PALABRAS CLAVE: Hispano-Godos, Álvaro de Córdoba, Isidoro de Sevilla, Mozárabes.

ABSTRACT

Between the V-VIIth centuries the Visigothic kingdom of Toledo built an ethnic identity very Christian, Hispanic and Goda at the same time. Their memory was entirely kept after the visigothic's world destruction by the Arabic conquest.

KEY WORDS: Hispanic-Godos, Álvaro de Córdoba, Isidor of Seville, Mozarabic.

No parece haber excesivas dificultades en admitir que los elementos que delimitan una etnia, como antecedente y paralelo histórico de las nacionalidades de la Europa moderna, serían: la existencia de un nombre colectivo, a ser posible asociado con ciertas virtudes y drama histórico; un mito de un común origen; el sentimiento de una historia compartida; una cultura común y distintiva; la asociación con un territorio específico; y un sentimiento de solidaridad¹. Sin duda todos estos factores se conjugaron en la historia de la Península

¹ A. D. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, 1986, 22-30.

ibérica entre los siglos V-VII, para que a principios del VIII se pudiera hablar de la existencia plenamente consolidada entre los grupos dirigentes del Reino visigodo de Toledo de una identidad étnica hispana y goda a la vez, y de nítida identidad cristiana².

La mejor prueba de todo ello la tenemos en los testimonios de dirigentes mozárabes y muladíes de la ciudad de Córdoba a mediados del siglo IX, cuando hacía un siglo y medio que el Reino goda y cristiano de Toledo había sido destruido por el invasor musulmán, árabe y beréber. Entre los primeros cabría destacar las despectivas palabras de amenaza que Alvaro dirigiera al franco Bado, convertido al judaísmo con el nombre de Eleazar y que había venido a predicar a las Españas. Reasumiendo la antigua batería de la superioridad goda sobre los francos, bien construida por Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo³, Álvaro disuade a su adversario de enfrentarse a él, pues como goda encarnaba las virtudes de insostenible ímpetu militar que habían cantado Virgilio y Lucrecio, e Isidoro ya había recogido⁴. Autoidentificación como goda de Alvaro que no dejaría de tener todavía una mayor significación si realmente este clérigo descendiera de judíos conversos⁵. Respecto de los segundos cabe recordar cómo

² S. TEILLET, *Des goths a la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, París, 1984, aunque podamos discutir ciertos excesos y anacronismos nacionalistas de sus afirmaciones.

³ Vid. H. Messmer, *Hispania-Idee und Gotenmythos*, Zürich, 1960, 91 ss.; H.-J. DIESNER, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien* (= Abhand. sächs. Akademie d. Wiss. z. Leipzig, Phil.-hist. Kl. 67,3), Berlín, 1977, 32 ss., 46 y 61 ss.; y S. Teillet, *Des goths* (nota 2), 477 ss. y 628 ss.

⁴ Alv., *Epist.*, 20 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, Madrid, 1973, 270). Cf. Isid., *Hist.Goth.*, 67 y 69 (ed. C. RODRÍGUEZ, *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, León, 1975, 284-286); *Etym.*, IX,2,89 (ed. E. LINDSAY, *Bibliotheca Classica Oxoniense*). Por supuesto que todo ello se basaba en la identificación de los godos con los antiguos *getae*, lo que no dejaba de tener sus implicaciones para el imaginario étnico de estos cristianos andalusíes; sobre ello volveremos a hablar más adelante.

⁵ Tal linaje se ha basado en afirmaciones hechas por el propio Álvaro en su controversia con Eleazar (Alv., *Epist.*, XVIII, 4 y 5 [ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, Madrid, 1973, 248 ss.]; E. ASHTOR, *The Jews of Moslem Spain*, Filadelfia, 1973, 74. Ciertamente el nombre Álvaro es de origen gótico (J.M. Piel - D. Kremer, *Hispano-gotisches Namenbuch*, Heidelberg, 1976, 69), por lo que se podría hablar de un linaje híbrido. Por otro lado Álvaro en su controversia con Eleazar se esfuerza en mostrar un Israel espiritual, en el que se incluyen todos aquellos que creyeron en Jesús como el Mesías prometido, y distingue cuidadosamente entre judío, por un lado, y hebreo e israelita por otro, renegando explícitamente del calificativo de judío. En fin, Isid., *Hist.Goth.*, 66 (ed. C. RODRÍGUEZ, *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, León, 1975, 282) señalaba que los godos procedían de Magog, hijo de Jafé, lo que les apartaba del resto de las *gentes germánicas* (cf. H.-J. DIESNER, *Isidor von Sevilla* [nota 2], 61 ss.). Su goticismo quedaría todavía más claro si se considerásemos, en virtud de su raro nombre, padre del famoso Hafs ibn Albar al-Quti, juez de los cristianos cordobeses a finales del siglo IX y que se decía descendiente del rey Witiza (D. M. Dunlop, «Hafs b. Albar – the last of the Goths?», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1954, 148 ss.; id., «Sobre Hafs ibn Albar al-Quti al-Qurtubi», *Al-Andalus*, 20, 1955, 212 ss.).

el famoso historiador Ibn al-Qutiya se ufanaba de descender de la nobleza visigoda, en concreto de la familia del rey Witiza, aunque fuera por línea materna, hasta el punto de asumir como *laqab* el apodo de «el hijo de la goda»⁶. Y también sabemos de varios nobles muladíes o cristianos de la época que utilizaban la *nisba* al-Quti; algunos de los cuales también podría, o afirmaba, descender de la familia del rey Witiza⁷. Lo cual indicaría tanto el prestigio de la antigua nobleza visigoda anterior a la invasión, como el de la misma familia real de Egica y Witiza. A este último respecto cabría recordar aquí la irónica referencia del lebaniego Beato a los muchos toledanos que en sus tiempos se decían descendientes del rey Witiza, incluso carentes de fortuna, para así afirmar su abolengo regio⁸. Hasta los descendientes del famoso conde D. Julián alardeaban orgullosamente de pertenecer a un linaje nobiliario goda⁹.

Una identidad gótica que no empecía que esas mismas gentes fueran muy conscientes de que el antiguo Reino de los godos, aunque digno de admiración, era una cosa enteramente del pasado. Para el integrista cristiano Eulogio el Reino de los godos había sido una época ciertamente feliz, caracterizada por el florecimiento de la Iglesia y por la moderación del gobierno. Pero un tal régimen y reino de los godos ya no existía, había sucumbido a sus propios pecados a manos del brazo ejecutor de una etnia impia¹⁰. También para Alvaro la ruina y desaparición del Reino goda eran una cosa cierta, y en la actualidad los godos se encontraban sometidos a la dominación humillante de los árabes¹¹. Y parecería como si un designio divino hubiera prefijado el desarrollo del poder de ambos pueblos, el goda y el árabe, en un paralelismo asimétrico¹². Lo que

⁶ Se decía tataranieta de Sara, nieta de Witiza, casada en primeras nupcias con una *mawala* omeya: vid. M^a L. Avila, *La sociedad hispanomusulmana al final del califato*, Madrid, 1985, 156 n^o 820. No entro en el tema de la posible o imposible conciliación de las dos tradiciones hispanoárabes sobre el número y los nombres de los hijos de Witiza (vid. al respecto M. Barceló, «El rei Akhila i els fills de Witiza: encara un altra recerca», *Miscellanea Barcinonensia*, 49, 1978, 66-74, que en nuestra opinión desprecia en demasía las hipótesis de F. Fernández y González, «Los reyes Acosta y Elier», *La España Moderna*, 11, 1889, 93-101; en todo caso un nombre latino como Romulo para un hijo de Witiza no parece fácilmente asumible: D. Claude, *Historisches Jahrbuch*, 108, 1988, 340).

⁷ Los enumera M. BARCELÓ, Els «hispani» de Qurtuba a meitat del segle III, *Faventia*, 3, 1981, 189.

⁸ Beat., *Epist. Elipand.*, (= *PL*, 96, col. 930).

⁹ Sobre la historicidad de éste vid. L.A. GARCÍA MORENO, «Ceuta y el estrecho de Gibraltar durante la antigüedad tardía (siglos V-VIII)», en E. RIPOLL (ed.), *Actas del Congreso internacional «El Estrecho de Gibraltar»*. Ceuta, 1987, I, Madrid, 1988, 1113 ss.

¹⁰ Eulog., *Mem.Sanc.*, I, 30 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, II, Madrid, 1973, 392). El florecimiento de la Iglesia bajo el gobierno de los godos se concretaba en dos cosas que entonces se echaban en falta: la consideración hacia los sacerdotes (contra: Eulog., *Mem.Sanc.*, I, 21 [ed. J. GIL, *ibidem*, II, 385]), y la construcción de iglesias (contra: *ibid.*, III,3 [ed. Gil, *ibidem*, II, 441]).

¹¹ Alv., *Indiculus*, 21 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, I, Madrid, 1973, 294).

¹² Según Eulogio (*Apol.*, 16 [ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, II, Madrid, 1973, 483]) el nacimiento de Mahoma había sido contemporáneo de los gloriosos tiempos visigodos de Isidoro

muy posiblemente se interpretaba en un contexto de futuro escatológico, que preveía la próxima destrucción del imperio sarraceno y la restauración gloriosa del Reino cristiano de los godos¹³. Un siglo antes para el anónimo clérigo que escribió la llamada «Crónica mozárabe del 754», muy posiblemente testigo en su infancia de la catástrofe del 711, también el Reino goda era una cosa del pasado, con un final con fecha concreta¹⁴, por cuya pérdida y sustitución por el yugo árabe no merecía la pena lamentarse en exceso, pues en último término habría sido la voluntad de Dios¹⁵.

Además de godos esos mozárabes y muladíes de mediados del siglo IX se consideraban hispanos, «españoles» *avant la lettre*, en virtud de su irrenunciable anclaje a un territorio particular bien definido que era España. A juzgar por los escritos de Eulogio para él y sus compatriotas *Hispania* seguía constituyendo una unidad geográfica cuyos límites septentrionales eran los Pirineos, con independencia del Estado que dominara sobre unas tierras u otras de la misma. Y bajo este prisma la lejana Gerona, entonces bajo dominio carolingio, era también una ciudad de España, eso sí, limítrofe con la Galia¹⁶. Al obrar así Eulogio se mantenía fiel a las concepciones e identificaciones geográficas de España y lo hispánico que a finales del siglo VII había delineado con nitidez Julián de Toledo, para el que bajo el dominio del Reino de los godos se encontraban tanto España como la Galia (Narbonense), siguiendo en ello una dicotomía también reflejada en la tradición canónica de la Iglesia visigoda¹⁷.

Esta autoidentificación con España de la mozarabía andalusí era la continuidad de un imaginario colectivo que ya estaba dramáticamente presente en el anónimo autor de la Crónica mozárabe del 754, tal y como se refleja con nitidez en su conocido «Lamento de España»¹⁸. Pasaje literario que representaría el contrapunto del *Laude Hispaniae* isidoriano, uno y otro argumentado sobre

y Sisebuto, caracterizados también por la construcción de conocidas basílicas, como eran las de Santa Leocadia de Toledo (cosa ciertamente conocida por Isid., *Chron.*, 415 y 416 [ed. T. Mommsen, MGH, *a.a.* IX, 479 ss.) y de San Eufasio (uno de los llamados Varones Apostólicos) en Ilturgo. La persistencia de estas iglesias en tiempos de Eulogio era una prueba de la supervivencia de la Iglesia goda, no obstante la destrucción del poder político, y hasta una esperanza de su posible restauración escatológica.

¹³ Cf. L. A. GARCÍA MORENO, «Monjes y profecías cristianas próximo-orientales en al-Andalus del siglo IX», *Hispania Sacra*, 51, 1999, 95 ss.

¹⁴ *Cont.Hisp.*, 51 (ed. J.E. LÓPEZ PEREIRA, *Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza, 1980, 68).

¹⁵ Cf. L. Schwenkow, *Kritische Betrachtung der lateinisch geschriebenen Quellen zur Geschichte der Eroberung Spaniens durch die Araber*, Diss. Celle, 1894, 30.

¹⁶ Eulog., *Mem.Sanc.*, I,24 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, II, Madrid, 1973, 389).

¹⁷ Vid. al respecto el concluyente estudio de S. Teillet, *Des goths* (nota 2), 573 y 628 ss. especialmente.

¹⁸ *Cont.Hisp.*, 55 (ed. J. E. LÓPEZ PEREIRA, *Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza, 1980, 72).

la autoconciencia de que las Españas eran superiores al resto del Mundo¹⁹. Según este mismo anónimo clérigo su patria hispana habría sido invadida por una gente extranjera, árabes y moros (beréberes) musulmanes, caracterizados muy negativamente por su crueldad y sus fraudes constantes sobre los hispanos²⁰. Concepción que permanecía incambiada más de un siglo después en los medios cristianos andalusíes, a juzgar por los testimonios de Alvaro y Eulogio. Para el primero todavía en su época la auténtica realidad era que «la dominación de los árabes seguía miserablemente destruyendo los confines de España con sus engaños y astucia»²¹. Para Eulogio la *impia gens* de los árabes²² constituía una etnia extranjera a las Españas²³ cuyos miembros mantenían genéricamente un odio racista (*ethnicorum vel odio*) hacia los cristianos andalusíes, especialmente si ocupaban alguna posición de poder, como podía ser el caso del noble Argimiro²⁴.

Una tal conciencia de extranjería respecto de los árabes por parte de gentes como Eulogio y Alvaro no descansaba precisamente en criterios religiosos, como alguien pudiera sentirse inclinado a pensar, sino en unos étnicos basados en criterios de linaje²⁵. A este respecto convendría recordar cómo al referirse Alvaro al mártir cristiano Cristóbal, por el que sentía una evidente simpatía, se vio en la necesidad sin embargo de señalar su pertenencia a la etnia árabe²⁶; de modo que, en su imaginario colectivo andalusí, el abrazo de la católica fe cris-

¹⁹ Isid., *Hist.Goth.*, «De laude Hispaniae» (ed. C. RODRÍGUEZ, *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, León, 1975, 168.170). Cf. S. Teillet, *Des goths* (nota 2), 498 ss.; R. Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, trad. del hebreo, Madrid, 1984, 29.

²⁰ *Cont.Hisp.*, 52 y 54 (ed. J.E. LÓPEZ PEREIRA, *Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza, 1980, 68 y 70) entre otros; cf. R. Barkai, *Cristianos* (nota 19), 23 ss.

²¹ Alv., *Vit.Eulog.*, 12 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, II, Madrid, 1973, 366, l. 56); mientras que en su *Rescriptio* a Eulogio menciona el *arabico dolo*.

²² Eulog., *Mem.Sanc.*, I,30 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, II, Madrid, 1973, 392).

²³ Eulog., *Mem.Sanc.*, II,1,1 (ed. J. GIL, ..., II, Madrid, 1973, 397).

²⁴ Eulog., *Mem.Sanc.*, III,16 (ed. J. GIL, ..., II, Madrid, 1973, 456).

²⁵ Habría que pensar especialmente en el uso del árabe como vehículo de transmisión cultural e identidad étnica, en lugar del latín. A este respecto debe tenerse en cuenta, además de la crítica conocida de Alvaro (*Indiculus luminum*, 35 [ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, Madrid, 1973, 314]), que los cristianos andalusíes no parece que se hubieran nunca autotitulado «mozárabes»; es más, el término *musta' rib*, que significa «arabizado» habría sido una denominación peyorativa inventada por los cristianos andalusíes más fanáticos contra aquellos cristianos arabizados criticados por Alvaro: V. Cantarino, *The Ninth Century Cordoban Mozarabs: did they really know Arabic?*, citado por T.F. GLICK, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, trad. del inglés, Madrid, 232; y R. HITCHOCK, «El supuesto mozarabismo andaluz», en *Actas I Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Medieval*, I, Córdoba, 1978, 149-150, que rechaza que el término «mozárabe» haya podido designar a la comunidad cristiana de al-Andalus.

²⁶ Alv., *Vit.Eulog.*, 12 (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, Madrid, 1973, 337).

tiana no podía romper esas barreras étnicas que separaban a los hispanos de los invasores árabes. En sentido contrario la adopción de la fe de Mahoma por los hispanos tampoco en opinión de esos mismos medios cristianos anulaba su condición hispana y eliminaba las fronteras étnicas que les separaban de los grupos islámicos mayoritarios, árabes o bereberes. Así para Eulogio el noble muladí sevillano que contrajo matrimonio con una noble cristiana y engendró a la posterior mártir Flora, sería simplemente calificado de pagano (*gentilis*)²⁷. Y también *gentilis* es adjetivado por Eulogio el padre de las mártires Nunilo y Alodia, sin duda hijas de un muladí y de una cristiana de Barbastro (Huesca)²⁸. Mismo calificativo que utilizó Alvaro para referirse a los padres de la posterior mártir Leocritia: de linaje noble pero no cristianos ni árabes²⁹.

El historiador israelí Ron Barkai ha demostrado de modo convincente cómo el historiador Ibn al-Qutiya —un noble muladí cordobés del siglo X (†977), que se decía descendiente por línea materna del rey goda Witiza— podría ser considerado como una especie de portavoz de los grupos de nobles muladíes de su tiempo³⁰. A este respecto la anécdota, antes recordada, del vivo diálogo mantenido entre su pariente el cristiano Artobás, hijo del rey Witiza, y el primer omeya andalusí tendría la intención de conseguir un acercamiento con la nobleza cristiana andalusí, además de con la aristocracia árabe. A los primeros les manifestaría su común pertenencia a la patria hispana, a los segundos su lealtad política³¹. Este mismo Ibn al-Qutiya se separaría radicalmente del resto de los historiadores hispanomusulmanes de aquellos siglos presentando una visión positiva de los grandes rebeldes muladíes del siglo IX, Marwan al-Yahíquí y Omar ibn Hafsun. En opinión del historiador muladí ambos habrían luchado por la libertad, rebelándose contra un gobierno injusto, mostrando virtudes tan apreciadas como la fidelidad a los acuerdos y pactos y valor guerrero. Significativamente estos juicios se oponen totalmente a los del posterior historiador hispanoárabe Ibn Hayyan, quien, escribiendo ya en los infelices años de la *fitna* andalusí, llevó a ver en los pactos ocasionales entre aquellos rebeldes muladíes y los cristianos asturleonese el fiel reflejo de la «*asabiya*

²⁷ Eulog., *Mem.Sanc.*, II, 8, 3 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, II, Madrid, 1973, 409). La pertenencia a la nobleza de la pareja se deduce del calificativo de *nobiles* que Eulogio da a sus hijos. La familia debía tener un importante patrimonio, lo que le pudo haber ocasionado algún grave problema con el poder omeya; pues, al decir de Eulogio, antes del nacimiento de Flora sus padres se habrían visto obligados a huir de sus haciendas (*proprii loci*) sevillanas por una razón desconocida para Eulogio, pero habrían sido capaces de encontrar refugio y seguridad en una aldea próxima a Córdoba.

²⁸ Eulog., *Mem.Sanc.*, II,7,2 (ed. J. Gil, ..., Madrid, 1973, 406). No parece lógico que quien no fuera muladí diera a sus hijas sendos nombres de raigambre gótica (cf. M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches* [nota 5], 68 y 210).

²⁹ Alv., *Vit.Eulog.*, 13 (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, Madrid, 1973, 337).

³⁰ M^a. I. FIERRO, «La obra histórica de Ibn al-Qutiyya», *Al-Qantara*, 10, 1989, 510 ss.

³¹ R. BARKAI, *Cristianos* (nota 19), 66 ss.

(solidaridad nacida de la comunidad tribal) de los muladíes y los infieles, y el abandono de los árabes»³².

No sorprendería así que a mediados del siglo X, cuando la conversión al Islam había dado ya pasos decisivos en al-Andalus³³, un observador neutral como Ibn Khurdadhbeh³⁴, un enciclopedista a sueldo del Califato Abbasí, al referirse a los habitantes de Córdoba los llama simple y llanamente *al-Isban*, una literal transcripción al árabe del término «hispanos»³⁵. Denominación muy posiblemente recogida por los servicios secretos dependientes del *diwan al-barid* abbasí, que transmitiría un étnico aplicable a la mayoría de la población cordobesa del momento: muladíes y cristianos. Unos y otros se autodefinirían como hispanos, y así serían reconocidos por la minoría árabe³⁶. Entendido así el gentilicio al-Isban se explica que en su catálogo de los pueblos autóctonos de Occidente, puesto en boca del conquistador Muza ibn Nuzayr, Ibn al-Qutiya mencione exclusivamente a vascos, hispanos (*al-isban*), francos y romano-bizantinos (*rumíes*)³⁷.

Esta unión inseparable de la identidad étnica goda con la patria hispana había sido formulada por vez primera por Isidoro de Sevilla hacia el 625, cuando redactó la llamada versión larga de su «Historia de los Godos». El obispo hispalense en su famoso prefacio a la misma, o «Laude de España», desarrolló la imagen del maridaje entre la varonil raza de los godos y la ubérrima patria española; para después legitimar esa posesión por los godos en la conquista por éstos de la ciudad de Roma en el 410 y en la total ocupación del

³² R. BARKAI, *Cristianos* (nota 19), 87-93, con todas las referencias textuales.

³³ Cf. R. W. BULLET, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge (Mass.) – Londres, 1979, 119 ss.

³⁴ Cf. A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11 siècle*, 2ª ed., Paris-La Haya, 1973, 87 ss.

³⁵ Ed. en M. HADI-SADOK, *Description du Maghreb et de l'Europe au III-IX Siècle (extraits)*, Argel, 1949, 10.

³⁶ Ibn Khurdadhbeh restringe claramente el gentilicio a los habitantes que ya vivían allí antes de la invasión agarena, pues lo relaciona con el pueblo del rey D. Rodrigo, y lo fundamenta en la procedencia de la ciudad de Ispahan, error que podría hacer referencia a la famosa etimología isidoriana (*Etymologiae*, XIV,4,28) de Hispalo e *Hispalis*, que historiadores hispanoárabes como Rasis habrían transformado en Ispano o Espan (D. Catalán - Mª S. DE ANDRÉS, *Crónica del Moro Rasis*, Madrid, 1975, LXXVII). Desde luego carece de sentido y de pruebas restringir el sentido de al-Isban a sólo los muladíes y a algunos cristianos, pero totalmente arabizados, tal y como quiere M. Barceló («Els «hispani» de Qurtuba a meitat del segle III», *Faventia*, 3, 1981, 187-191), sólo fundamentado en prejuicios filoislámicos y protercermundistas y antiespañoles -¡según la muy personal idea que el autor tiene de los español y de España! claro está-, lógicos en un intelectual mallorquín de origen burgués e ideología marxista. Vid. *infra* sobre la importancia del mantenimiento de una cultura latina entre los cristianos andalusíes de los siglos VIII-X.

³⁷ Ibn al-Qutiya (ed. J. RIBERA, *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, Madrid, 1926, 180-181).

solar peninsular por Suintila, expulsando a los soldados del Imperio de Constantinopla, ya en sus propios tiempos. Una identificación de los godos con *Hispania* que habría sido llevada a su paroxismo medio siglo después por Julián, obispo de Toledo. En su «Historia del rey Wamba o de la rebelión del duque Paulo» Julián identificaba por completo a los godos con los hispanos, convirtiéndose ambos etnónimos en totalmente intercambiable. Para el toledano las virtudes de estos godos-hispanos destacaban frente a la villanía, deslealtad y cobardía de los galos y francos. Una oposición étnica que no deja de llamar la atención, y que se explica en la especial coyuntura bélica y política que provocó su obra histórica: la rebelión del duque Paulo, con el apoyo unánime de la provincia de Galia, la Septimania o Narbonense, del Reino de Toledo contra el rey Wamba. Pues la verdad era que la Galia Narbonense destacaba por ser asiento de numerosos y prestigiosísimos linajes nobiliarios auténticamente godos; de modo que, según testimonian fuentes carolingias o de procedencia narbonense de mediados del siglo VIII, sus habitantes se hacían llamar a sí mismos *gothi*, mientras que su país era denominado *Gothia* por ellos y por sus vecinos de uno y otro lado de los Pirineos.

Para los cristianos andalusíes de mediados del siglo IX España no había sido sólo el solar inseparable de la etnia goda, era también la patria común y originaria de todos sus cristianos; que, aunque había venido a sufrir la cruel dominación de los árabes³⁸, seguía constituyendo una unidad colectiva objeto de las enseñanzas de sus clérigos³⁹, insertos en una única Iglesia de España⁴⁰ situada todavía bajo la primacía doctrinal de la sede metropolitana de Toledo⁴¹. Si, como se ha señalado anteriormente, esas mismas gentes eran conscientes de la destrucción del Reino de los godos también es verdad que de la historia de aquél lo que más les interesaba en su presente eran los acontecimientos y brillos de su Iglesia, y ésta había logrado sobrevivir.

Por ello no puede sorprender que el gentilicio que con más frecuencia se utiliza por los escritores cristianos cordobeses del siglo IX para definirse a ellos y a los restantes cristianos andalusíes sea el de *christicolae*⁴². Curiosamente este es el término (*cohors christicularum*) utilizado —y no *gothi* como hubiera podido ser— para referirse a los cristianos hispanos derrotados por el

³⁸ Alv., *Vit.Eulog.*, 12 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, I, Madrid, 1973, 337).

³⁹ Alv., *Vit.Eulog.*, 4 (ed. J. GIL, ..., 333): Eulogio habría venido a enseñar a versificar (¡en latín!) a las *Hispaniae*.

⁴⁰ Eulog., *Mem.Sanc.*, I, 6 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, II, Madrid, 1973, 375): *...omnis ecclesiae Hispaniae...*

⁴¹ Eulog., *Epist.Wiltesind.*, 7 (ed. J. GIL, ..., 500).

⁴² Alv., *Vit.Eulog.*, 12 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, I, Madrid, 1973, 337); Eulog., *Mem.Sanc.*, I,20; II,2;15,1; y III, 3 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, II, Madrid, 1973, 384, 402, 434 y 441). Por supuesto estas referencias están lejos de ser completas.

muslim invasor en un himno litúrgico titulado *Tempore belli* en la *Hymnodia gothica* de Blume, y que hace unos años Díaz y Díaz atribuyó con indudable acierto a la Mozarabía, y que habría sido compuesto inmediatamente después de la invasión agarena del 711, a cuya realidad se refieren con inusitado realismo varias estrofas del mismo⁴³. Y *populus Christianus* habría sido el gentilicio utilizado, y no asturianos ni godos, en la llamada Crónica de Albelda para referirse a los vencedores de la llamada batalla de Covadonga de hacia el 737; sin duda el relato de origen astur más antiguo (¿fines siglo VIII?) que de tal evento nos ha sido transmitido⁴⁴.

Para esos clérigos mozárabes cordobeses, representantes de una etnia, la goda, pero con una patria invadida y sin un Estado propio, esa identidad cristiana les servía también para encontrar un cierto consuelo al considerarse así miembros de una *communitas* cristiana que contaba con potentes entidades políticas contemporáneas. Un simple ojeada a la obra literaria de Eulogio permite ver cómo el adjetivo *catholicus* es normalmente utilizado para identificar a los miembros de la comunidad cristiana a la que se dirige⁴⁵. De tal forma que no cabría la menor duda que el eclesiástico cordobés del siglo IX veía a sus hermanos de religión y cultura insertos en una comunidad más amplia, que traspasaba las fronteras del Estado omeya y de la Península Ibérica: la Iglesia universal ortodoxa⁴⁶. Sería esa misma Iglesia la única institución con la que se sentían vinculados e identificados tales gentes tras la destrucción de la entidad política que significó el Reino visigodo⁴⁷. De esta forma nada puede extrañar que fuera la capital de la Iglesia universal latina, Roma, el destino imaginario o real de los viajes de los cristianos andalusíes en busca de identidad étnico-cultural, tal vez a imagen de la peregrinación a la Meca de los árabe-islamitas. De tal forma que frente a la nostalgia por su patria oriental, que mostrarían a través de los siglos los grupos dirigentes islámicos del Estado omeya, se pudieran hablar del referente romano para los dirigentes de la comunidad cristiana andalusí. A este respecto puede ser paradigmático el diálogo que ibn al-Qutiya supuso entre su antepasado Artobás, el famoso hijo del rey Witiza, y el primer emir omeya de al-Andalus, Abderrahman I, donde, ante al reproche lanzado al

⁴³ M. C. DÍAZ Y DÍAZ, Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigodos, en *Los Visigodos. Historia y civilización (=Antigüedad y Cristianismo, III)*, Murcia, 1986, 448-450.

⁴⁴ *Alb.*, XV,1 (ed. J. GIL, *Crónicas Asturianas*, Oviedo, 1985, 173). Cf. L. A. García Moreno, «Covadonga. Realidad y leyenda», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 194, 1996, 358 ss.

⁴⁵ *Catholica plebs* (*Mem.Sanc.*, I,2 [ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, II, Madrid, 1973, 370]); *catholica gregis* (*Epist.Wiliesind.*, 7 [ed. J. GIL, *ibidem*, II, 500]); *instructio catholicorum* (*Mem.Sanc.*, I, 3 [ed. J. GIL, *ibidem*, II, 371]); *eversio catholicorum* (*Mem.Sanc.*, I,21 [ed. J. Gil, *ibidem*, II, 385] etc.

⁴⁶ *Mem.Sanc.*, I,4 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, II, Madrid, 1973, 371).

⁴⁷ Eulog., *Mem.Sanc.*, I,30 (ed. J. GIL, ..., 392).

noble visigodo de tener intenciones de abandonar la península y marchar a Roma, éste echó en cara al omeya su supuesto deseo de volver a su patria oriental⁴⁸. De esta forma se podría entender en todo su significado que el anónimo clérigo de la Crónica mozárabe del 754 afirmara que había huido a la *Romania patria* el obispo Sinderedo, cuando cobardemente optó por abandonar su sede de Toledo y huir a la ciudad del Tiber en el momento de la invasión musulmana⁴⁹.

Ciertamente que estos últimos pensamientos mozárabes suponían un auténtico quiebro dialéctico a la legitimación que Isidoro de Sevilla había dado de su propuesta identidad entre la etnia goda y la patria hispana, a la que aludí más arriba. En su intento de glorificar la raza de los godos, identificándola además con los nobles *Getae* —escitas de la tradición etnográfica clásica—, el obispo hispalense contaba con el precedente inmediato de Casiodoro y Jordanes, que la habían desarrollado para servir a los intereses de la Monarquía Amala de Toledo. Pero para legitimar el dominio de ésta sobre España Isidoro procedió a relativizar el papel histórico del Imperio romano, que habría ocupado tan sólo un lugar más en una solución lineal de *regna*; incluso en un momento dado, hacia el 620, el obispo sevillano pudo llegar a creer que el Imperio romano no alcanzaría los últimos tiempos previos a la segunda venida del Cristo, mientras sí lo haría un triunfante Reino goda. En todo caso los godos habría protagonizado una auténtica *translatio imperii* mediante la toma de la ciudad de Roma en el 410 por Alarico.

En definitiva lo que Isidoro habría hecho sería legitimar a los godos de España sin necesidad de exigir su integración en la *Romanitas*, entendida ésta como entidad política. Mientras que contrariamente Jordanes, escribiendo ya desde Constantinopla y en la perspectiva de un Reino ostrogodo desaparecido por obra de las armas imperiales, explicaba la final grandeza de los Amalos por su voluntaria integración en la *res publica* romana y su entronque con la misma familia imperial de Justiniano. Ciertamente que Isidoro en su originalidad contaba con el precedente del obispo de Gerona Juan. Este goda católico, que había vivido en Constantinopla, escribió su *Chronica* en la última década del siglo VI, cuando el Imperio brillaba militarmente bajo el gobierno de Mauricio. Por eso para Juan el Imperio seguía siendo las *Res publica*, sus soldados

⁴⁸ Ibn al-Qutiya (ed. del *Ta' rij iftah al-Andalus*, por J. RIBERA, *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, Madrid, 1926, 37), cf. R. BARKAI, *Cristianos* (nota 19), 66 y 81. También Eulogio habría tenido la intención de viajar a Roma (Alv., *Vit.Eulog.*, 3 [ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, Madrid, 1973, 332]).

⁴⁹ *Cont.Hispana*, 53 (ed. J.E. LÓPEZ PEREIRA, *Crónica Mozárabe del 754*, Zaragoza, 1980, 70). Así se explica que los llamados Casianistas para dar autoridad a su herejía entre los cristianos andalusíes se dijeren enviados de Roma, tal y como denuncian las actas condenatorias del concilio cordobés del 839 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, Madrid, 1973,136).

los *militēs* por excelencia y su capital la única *Urbs regia*. Es más, Juan todavía consideraba unidos de una forma muy especial los destinos del Imperio a los de la Fe cristiana⁵⁰, y la historia de los diversos pueblos bárbaros en esencia parecía ser la de la inexorable integración de éstos en la órbita de Bizancio, mediante la desaparición de sus reyes y la acogida de sus herederos en el Imperio, y la entrega a éste de su tesoro⁵¹. Ciertamente Juan sabe que no siempre las armas imperiales triunfaban, pero al final las victorias siempre serían más y definitivas, inclusive frente a los persas⁵². Pero Juan mostraba también la existencia de una única excepción a este *Leitmotiv*: la constituida por los visigodos y sus reyes Leovigildo y Recaredo. De modo que Juan terminaba la redacción de su crónica con sendas noticias del Occidente y del Oriente, en su opinión de importancia equivalente en una próxima perspectiva escatológica: la conversión autónoma de la Monarquía goda y la del *sha* persa en Oriente por intermedio del emperador Mauricio; aparentemente ambos hechos engendradores de la paz⁵³.

En opinión el obispo Juan la Monarquía goda hispana legitimaba su soberanía y se alzaba al plano de uno de los dos finales *grosse* de la Historia humana mediante esa conversión a la fe católica de Recaredo. Con ello Juan asumía la idea ya antigua de que la cristianización de los bárbaros suponía la introducción de los mismos en el Mundo civilizado, siendo los nuevos y auténticos bárbaros los paganos, incluso aunque vivieran dentro de las fronteras del Imperio⁵⁴. Representante conspicuo de estas ideas fue el conflictivo obispo de Constantinopla San Juan Crisóstomo. Según él, Cristo, desde un principio, no había hecho distinción alguna en su predicación entre bárbaros y no bárbaros. Por ello, y precisamente así, romanos y bárbaros cristianizados, aunque arrianos, podían y debían convivir en paz y asistir conjuntamente al mismo banquete eu-

⁵⁰ Bicl., a.a.569,1; 3 y 590, 2 (ed. J. CAMPOS, *Juan de Biclario. Obispo de Gerona, su vida y su obra*, Madrid 1960, 79 y 99).

⁵¹ Bicl., a.a. 572,1; 573,1 y 6; 575,3; 576,2; 578,1 (ed. J. CAMPOS, *Juan de Biclario. ...*, 81-83, 85-87).

⁵² Bicl., a.a.575,1 (ed. J. CAMPOS, *Juan de Biclario. ...*, 85).

⁵³ Bicl., a.a. 590, 2 (ed. J. Campos, *Juan de Biclario. ...*, 99), cf. L. A. GARCÍA MORENO, «Las Españas entre Roma y Constantinopla en los siglos V y VI. El Imperio y la Iglesia», en *Política, retórica e simbolismo del Primato: Roma e Constantinopoli IV-VII sec. d. C.*, en prensa.

⁵⁴ Sobre esta sustitución-remodelación de la clásica heleno/bárbaro en los escritores cristianos orientales vid. H.J. WEYER, *Über das Verhältnis der Begriffepaare 'Hellenen-Barbaren' und 'Christen-Heiden' bei dem griechischen Kirchenvätern des 3. und 4. Jahrhunderts*, Diss. Univ. Colonia (dactilografiado), 1953, 171 ss.; K. LECHNER, *Hellenen und Barbaren mi Weltbild der Byzantiner*, Munich, 1955, 97; y para el caso del Occidente latino vid. P. Amory, «Ethnographic Rhetoric, Aristocratic Attitudes and Political Allegiance in Post-Roman Gaul», *Klio*, 76, 1994, 440 ss. De hecho este nuevo significado de la barbarie ya estaba en Prudencio (Prud., *Perist.* 1,94 ss. y 2, 537 ss.).

carístico⁵⁵. En la posterior literatura eclesiástica bizantina sería así un *topos* la idea de que la cristianización de los bárbaros suponía su civilización⁵⁶.

Poco más de quince años después del Crisóstomo, un hispano, aunque en contacto directo con la cristiandad oriental, como Orosio podía expresar opiniones semejantes, o incluso más radicales. No obstante que durante ese decenio y medio el Imperio había sufrido dramáticamente el problema godo, con el saco romano del 410 incluido. Escribiendo, eso sí, al calor de la recuperación imperial en Occidente con el patricio Constancio y con la inestimable ayuda del los *foederati* visigodos, Orosio llegó a recrear las diferencias entre aquellos bárbaros cristianos, como los visigodos de Alarico que respetaron los lugares y personas cristianos de Roma, y los que todavía eran paganos, como el fiero Radagaiso⁵⁷. De esta forma Orosio situaba sus plenas esperanzas en el *foedus* con el Reino de Dios —siguiendo ya las ideas de su maestro Agustín— que la conversión de los bárbaros suponía⁵⁸. De esta forma Orosio podía terminar sus libros de Historia en la esperanza de unos visigodos convertidos en brazo armado del *Orbis christianus* y romano, y en la de unos bárbaros invasores de las Españas trocando el hierro de sus espadas en rejas de arado e inaugurando una nueva época de paz y prosperidad primordiales⁵⁹.

La verdad es que Orosio, llegado a esas líneas finales de su obra, y posiblemente también de su vida, ya no era capaz de separar la suerte del cristianismo de la del Imperio Romano, en cuyo seno habrían de cumplirse tales felices futuribles⁶⁰. Y precisamente este sería el sentido profundo de la famosa anécdota del *desideratum* político visigodo de Ataulfo, que un noble narbonés, teórico confidente del monarca, habría contado al anciano San Jerónimo en su retiro de Belén. Según la cual Ataulfo, en la cúspide de su carrera cuando su matrimonio con la princesa imperial Gala Placidia, habría renunciado a su sueño de sustituir al Imperio Romano por una *Gothia*; y ello, tras comprobar que sus godos, a pesar de ser ya cristianos, difícilmente podían ser el soporte de un

⁵⁵ Iohan.Chrys., *Homilia habita postquam Gothus* (=PG 63, 499-510), cf. E.A. THOMPSON, *The Visigoths in the time of Ulfila*, Oxford, 1966, 133 ss.; A. CAMERON - J. LONG, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1993, 98 confuso a la hora de asignar una cronología a esta homilía, que por nuestra parte consideramos imposible situar después de julio del 400; sería a partir de entonces cuando el Crisóstomo pasaría a tener una opinión bastante más contraria a los godos, tal y como se refleja en sus homilias sobre los *Acta* apostólicos (PG, 60).

⁵⁶ Que el cristianismo convertía a los bárbaros en civilizados constituiría posteriormente un *topos* de la literatura eclesiástica bizantina: cf. K. LECHNER, *Hellenen und Barbaren* (nota 54), 101 ss.

⁵⁷ Oros., 7,37; cf. P. COURCELLE, *Histoire littéraire des Grandes invasions germaniques*, París, 1964 (3ª ed.), 108 ss.

⁵⁸ Oros., 7,41,8.

⁵⁹ Oros., 1,16,2-4; 7, 41,7.

⁶⁰ P. COURCELLE, *Histoire* (note 57), 110.

Estado sustituto del Romano, al no estar acostumbrados a vivir sometidos a leyes, característica esencial del estado de civilización frente al de barbarie según el pensamiento clásico⁶¹. Es decir, Orosio veía la culminación del proceso civilizador del cristianismo sobre los bárbaros en la plena integración de éstos en el Imperio, dejando de existir como una etnia aparte⁶².

Opiniones como las de Juan Crisóstomo y Orosio no eran en absoluto compartidas por todos sus contemporáneos, ni siquiera en el mismo seno de la Iglesia. En todo caso eran propias de intelectuales cristanos, hombres de Iglesia de principios del siglo V, que habían reaccionado por dos motivos coyunturales fundamentalmente. Orosio se enfrentaba con ellas a las graves acusaciones del paganismo intelectual y senatorio de que causa central de las invasiones bárbaras era el abandono por los emperadores cristianos de los antiguos cultos a las divinidades protectoras de Roma; máxime cuando los más terribles invasores, los godos de Alarico, habían hollado la tierra sagrada de la Grecia haciéndose preceder por una multitud de bárbaros y traicioneros monjes embutidos en sus horrible tónicas negras⁶³. Por su parte el obispo Juan de Constantinopla había tenido que hacer frente a las ambiciones de los decisivos godos de Gainas de contar con una iglesia propia para sus servicios arrianos en la misma capital⁶⁴. Y todo ello porque Alarico había demostrado en esos decisivos años cómo la constitución de una iglesia «étnica» podía servir a dos fines distintos, pero convergentes. Por un lado, sirvió al reforzamiento de la «Monarquía militar» Balta, constituyéndose en importantísimo aglutinante ideológico de la nobleza étnica en torno a ésta y del común de los guerreros en torno a los miembros de la misma; mientras que, por otro lado, facilitaba la «imperialización» de la misma, deslegitimando con un instrumento ideológico de raíz romana a otros poderes políticos, como era el mismo Imperio romano u otras

⁶¹ Oros., 7,43,3. Sobre lo poco probable de la realidad histórica de ese pensamiento en Ataulfo vid. J. Straub, *Regeneratio Imperii*, Darmstadt, 1972, 264 ss.

⁶² H.-W. GOETZ, «Orosius und die Barbaren. Zu den umstrittenen Vorstellungen eines spätantiken Geschichtstheologen», *Historia*, 29, 1980, 369 ss. Un pensamiento semejante expresaría algo más de siglo y cuarto después el godo Jordanes, al considerar el nacimiento de un hijo del matrimonio de la princesa Matasvinta con Germano, primo del emperador Justiniano, como el final esperanzador de la Monarquía ostrogoda de los Amalos (Iord., *Get.*, 60, 314; cf. P. HEATHER, *Goths and Romans 332-489*, Oxford, 1991, 47 y W. GOFFART, *The narrators of Barbarian History*, Princeton, 1988, 68 ss.; aunque un punto de vista menos optimista para Jordanes es el propuesto por J. J. O'DONNELL, «The aims of Jordanes», *Historia*, 31, 1982, 230 ss.).

⁶³ Vid. L. A. GARCÍA MORENO, «Las invasiones de los Godos en Beocia», *Euphrosyne*, 25, 1997, 212 ss.

⁶⁴ Cf. J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops: Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, 1990; A. Cameron - J. Long, *Barbarians and Politics* (nota 55), 121 y 199-252.

monarquías bárbaras, que pudieran rivalizar con ella por el dominio de un mismo ámbito territorial⁶⁵.

Ciertamente que venía de lejos la cristianización de las gentes de las que surgió la «Monarquía militar» de Alarico, aunque su culminación sólo tuvo lugar tras su asentamiento al sur del Danubio, sobre territorio romano, en el 376 con la decisiva conversión del noble tervingio Fritigerno y la victoria de este sobre el balto Atanarico. Y también es cierto que para la formación de una iglesia étnica goda resultó decisiva la obra del obispo Ulfila, con su traducción de la Biblia al gótico, y de la escuela teológica surgida de la comunidad ulfiliana y desarrollada en el Ilírico oriental. Sin embargo sería erróneo pensar que hacia el 400 la comunión Arriana homoea gótica se plantease como un objetivo principal su diferenciación respecto de la Iglesia del Imperio⁶⁶, para servir así de instrumento básico de la identidad étnica goda. Ulfila y sus continuadores se identifican exclusivamente como cristianos a secas y, por tanto, hasta cierto punto también como cristianos romanos, sino muy especialmente católicos⁶⁷.

La carrera de Ulfila y sus puntos de vista dogmáticos nos son conocidos por la epístola apologética que escribió un discípulo suyo, Auxentio, obispo de Durostoro en Mesia Inferior, una persona a juzgar por su nombre tampoco de origen godo. En ese mismo texto se observa cómo la labor de apostolado entre los godos realizada por Ulfila era concebida por éste y sus seguidores como la de introducir a unos bárbaros en el universo civilizado que era la Cristiandad,

⁶⁵ Cf. L. A. GARCÍA MORENO, «¿Por qué los godos fueron arrianos?», en E. Reinhardt, ed., *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona, 2000, 187-207.

⁶⁶ K. Schäferdiek, «L'arianisme germanique et ses conséquences», en M. ROUCHE, ed., *Clovis. Histoire et mémoire*, I, París, 1997, 187.

⁶⁷ A este respecto puede resultar muy significativo que el sucesor de Ulfila fuera el obispo Selenas, que era de origen frigio-gótico (Socr., *Hist. Eccl.*, 22), o que todavía en el 466 el obispo enviado por Teodorico II al suevo Remismundo para convertir a su pueblo a la fe gótico-arriana, Ajax, era de origen gálata (Hydat., 228 [ed. A. BURGESS, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana*, Oxford, 1994, 118]; cf. L. A. GARCÍA MORENO, «La conversion des Suèves au catholicisme et à l'arianisme», en M. Rouche, ed., *Clovis* (nota 66), I, 205 ss.); mientras que unos decenios antes el famoso obispo Maximino, contendiente de San Agustín en 427 y cuya grey últimamente eran los soldados godos del general imperial Segisvulto, también un godo, pudo probablemente haber nacido en el Ilírico romano y no tener sangre goda (cf. N. McLynn, «From Palladius to Maximinus: Passing the Arian Torch», *Journal of Early Christian Studies*, 4.4, 1996, 479 ss.), además debiera en este punto señalarse cómo la obra polémica de Maximino no se dirigió tanto a los godos u otros germanos arrianos como a los restantes cristianos, súbditos del Imperio romano (H.-E. Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Lipsia - Berlín, 1939, 14; L. A. GARCÍA MORENO, «El Arrianismo vándalo y gótico en Sicilia», en R. Barcellona - S. Pricoco, edd., *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto medioevo. Religione e società*, Soveria Mannelli, 1999, 38 ss.).

formando así estos nuevos cristianos parte del *unum gregem Christi domini et Dei nostri, unam culturam et unum aedificium... unum conventum christianorum*⁶⁸, habiéndose esforzado uno y otros en demostrar el carácter ortodoxo de su fe, frente al resto de las herejías antiguas y recientes, que son enumeradas y debeladas, especialmente éstas últimas: maniqueos, marcionitas, montanistas, paulinianos, sabelianos, antropianos, patripasianos, fotinianos, novacianos, donatistas, homousianos, homoeusianos y macedonios⁶⁹. En ese contexto se entiende que el último acto de la vida de Ulfila fuera su asistencia al propuesto concilio de las diversas sectas en Constantinopla en el 383, cuyo objetivo era convencer al emperador Teodosio del error que había cometido dos años antes al apoyar a la fe homousia como la única ortodoxa⁷⁰. Y así también se comprende los finales esfuerzos de obispos ilirios homoeos —tales como los propios Auxentio y Maximino antes citados— cuyos últimos seguidores eran soldados godos, por demostrar el único carácter ortodoxo y católico de la fe de Ulfila ante sus colegas occidentales, en Italia o en Africa⁷¹. Por eso la obra polémica de Maximino no se dirigía sólo a los godos, sino muy principalmente a todos los cristianos del Imperio⁷². Obispos de los godos que habrían sido al final los responsables de la entronización en el repertorio patrístico de la Iglesia goda de obras escritas por miembros de llamado arrianismo homoeo ilírico —*Opus Imperfectum in Matthaem*, los «Fragmentos teológicos» (*Skeireins*) y «sobre Lucas» de la biblioteca de Bobbio—, junto a otras propiamente de obispos godos del Ilírico oriental de c. 400, como seguramente sean los doce sermones arrianos editados en 1992 por R. Étaix⁷³. Precisamente los *Skeireins* comienzan con la declaración de fe que debería ser confesada por aquellos *qui volunt esse christiani*⁷⁴, sin más calificativo. De hecho todavía el bautismo del usurpador Atalo por Segisario, el obispo de Alarico⁷⁵, reflejaría también ese interés del cristianismo godo por mostrar su catolicidad y, por ende, romaniidad. Todavía para mediados del siglo V, y con inmediata referencia a la cris-

⁶⁸ Auxen., 53 (ed. R. GRYSON, *Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée* [Sources Chrétiennes, 267], París, 1980, 242).

⁶⁹ Auxen., 49 (ed. R. GRYSON, *Scolies ariennes ...*, 240), cf. H.-E. Giesecke, *Die Ostgermanen* (nota 67), 23 ss.

⁷⁰ Auxent., 61 (ed. R. GRYSON, *Scolies ariennes ...*, 248), sobre este concilio vid. M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident, 335-430*, París, 1967, 91 sss.; R. Gryson, *Scolies ariennes*, 158 sss.

⁷¹ N. MCLYNN, *From Palladius* (nota 67), 477-493.

⁷² H.-E. GIESECKE, *Die Ostgermanen* (nota 67), 14.

⁷³ R. ÉTAIX, «Sermons ariens inédits», *Recherches Augustiniennes*, 26, 1992, 143-179; R. Gryson, *Les sermons ariens du Codex latinus monacensis 6329: Étude critique*, *Revue des Études Augustiniennes*, 39, 1993, 333-358.

⁷⁴ Frag. 1, vid. H.-E. GIESECKE, *Die Ostgermanen* (nota 7), 47.

⁷⁵ Sozom., *Hist. Eccl.*, 9,9,1 (ed. PG, 67), cf. R.W. Mathisen, «Barbarians Bishops and the Churches «in barbaricis gentibus» during Late Antiquity», *Speculum*, 72, 1997, 679.

tiandad de los visigodos de Tolosa, el anónimo autor de la *Chronica Galla* afirmaba que «la herejía de los arrianos, que se entremetió en las naciones bárbaras, bajo el nombre de católica intenta difundirse en todo el orbe»⁷⁶.

Pero entre el 382 y el 416 se produjo un cambio trascendental en el contenido y significación del *foedus* de los godos Baltos con el Imperio: de soldados acuartelados en suelo imperial y mantenidos por el emperador a un Estado autónomo en el interior del Imperio que prestaba su apoyo militar al emperador; en definitiva, lo que los germanistas llamamos el *Landnahme*. Un hecho que propició, y hasta exigió, un cambio copernicano en ese cristianismo Arriano homoeo gótico, tiéndole de un tinte indudablemente étnico y en cierta medida anti-romano. Los Baltos encontraron en el Arrianismo la unidad eclesial —tan exigida para un grupo étnico minoritario en migración— derivada de la experiencia de la comunidad de Nicópolis, regida por un sólo obispo, que se podía por tanto trasladar con el pueblo en armas sin sujeción a una determinada sede territorial. Esta misma experiencia sería transmitida a sus parientes ostrogodos de Panonia cuando la cristianización de éstos por clérigos godos de la comunidad de Nicópolis o de la militar de Constantinopla⁷⁷. El Monarquismo homoeo en el terreno litúrgico permitió la comunión separada del rey respecto del resto de los fieles, lo que era de especial interés para unas realezas militares muy recientes —como serían la de los Baltos, primero, la Amala de Teodorico después— necesitadas de distinguirse del resto de los nobles, tratando de convertirla en hereditaria al modo de las tradicionales germánicas de tipo sacro. En fin, a principios del siglo V existía ya una elite de fanáticos clérigos arrianos dispuestos a una labor misionera entre los grupos germánicos que estaban ingresando en el Imperio o se mantenían en sus mismas fronteras. Lo que podía redundar en un mayor prestigio de las Monarquías godas frente a otras concurrentes en el torbellino etnogenésico que caracterizaba a los germanos del *Völkerwanderungszeit*.

La cristianización de la cultura antigua supuso, como es bien sabido, un evidente reduccionismo en el sentido de identificar civilización con cristianismo, elevando la literatura cristiana, y muy en especial los Textos sagrados, por encima de cualquier otra muestra literaria griega o latina. A principios del siglo V sectores radicales cristianos, entre los que destacaban los monjes, propugnaban con claridad una lectura exclusivista de la anterior proposición. Bajo este punto de vista la obra de Ulfila, con la traducción de la Biblia a una lengua goda que imitaba a la helénica, la creación de una étnica lengua sagrada en definitiva, tenía una enorme trascendencia. En una óptica cristiana radical eso

⁷⁶ *Chron. Gall.* a.a. 451 (ed. T. Mommsen, MGH a.a., IX, 662).

⁷⁷ E. A. THOMPSON, «Christianity and the Northern Barbarians», en A. MOMIGLIANO, ed., *The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, 73.

suponía poner en el mismo plano la cultura goda con la grecolatina. Ese orgullo étnico que permitía la tradición eclesial ulfiliana se testimonia en la misma denominación que ésta asumiría. Frente al anterior reclamo de la denominación de «cristiana» a secas, o «católica», surgió la restrictiva de *lex gothica*. Una afirmación etnocentrista que sería incluso compartida por otras Monarquía Militares, como la de los Hasdingos, que adoptaron también la tradición gótico-ulfiliana como elemento aglutinador y distintivo⁷⁸, no ofendiéndoles en absoluto que sus súbditos romanos la identificaran con una lengua prestigiada nada menos que por la Palabra de Dios⁷⁹.

Sin embargo la evolución de la antigua «Monarquía militar» Balta acabaría también por hacer que ese etnocentrismo gótico de su Iglesia se convirtiera en un pesado *handicap*. Con su principalísimo asiento en la Península ibérica en la segunda mitad del siglo VI esa Monarquía goda tenía que hacer frente a dos peligrosos rivales: la nueva Monarquía católica sueva y la provincia imperial de *Spania*. Evidentemente la Monarquía goda necesitaba llegar a un compromiso con la poderosa Iglesia católica hispana si quería asegurarse su futuro. La rebelión de Hermenegildo en el 579 con su propaganda legitimadora basada en su conversión al Catolicismo evidenció la urgencia del problema. Leovigildo trató de resolverlo de forma imaginativa con su famoso *libellus* del 580, por el que pretendía la fusión entre la Iglesia arriana goda y la nicena hispana mediante una proposición doctrinal ambigua y el aprovechamiento del distanciamiento de la Iglesia hispana, junto a otras occidentales, respecto de la imperial

⁷⁸ También facilitaría ese hecho el que los vándalos Hasdingos hablaran una lengua muy cercana al gótico. El carácter o afinidad gótica de los Hasdingos se ha discutido desde hace mucho tiempo, a partir especialmente de la noticia de Iord., *Get.*, 16 (91) (ed. T. MOMMSEN, MGH *a.a.*, V, 1, 81): cf. F. DAHN, *Die Könige der Germanen*, I. *Die Zeit vor der Wanderung. Die Vandalen*, 2ª ed., Leipzig 1910, 176 ss. Lo que sí es cierto es que Procopio (*Bell. Vand.*, I, 2) afirma que ostrogodos, visigodos, gépidos y vándalos tenían el mismo Derecho (sobre lo cual cf. R. WENSKUS, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Colonia - Viena, 1961, 39 ss.).

⁷⁹ Desde luego lo que es seguro es que en absoluto les ofendía que sus súbditos romanos identificaran su lengua y cultura con unas prestigiadas nada menos que por la Palabra de Dios (vid. los famosos versos de un poema de la *Anthol. Palat.*, 285, 1-2: *inter eils gothicum scapia matzia ia drincan / non audet quisquam dignos edicere uersus*, que se consideran de origen norteafricano [Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, París 1955, 223 y nota 1]). Prueba de ello sería el que hacia el 480/481 el rey vándalo Hunerico exigiera al gobierno de Constantinopla, como contrapartida para permitir la libertad de la Iglesia católica de su reino, la libertad de utilización de la lengua gótica por parte del clero arriano oriental (Vict de Vita, 2, 4), lo que sin duda haría referencia a la iglesia arriana de Constantinopla y poco más; una exigencia que, no obstante tener algo de *boutade*, demuestra que los Hasdingos consideraban el gótico literario de su Biblia arriana como equiparable a la *civilitas* romano-católica, base ideológico-cultural, por tanto, de su pretensión de plena soberanía en plano de igualdad con el Imperio. En febrero del 484 el Patriarca ulfiliano de Cartago, el vándalo Cyrila, declaraba engañosa, pero orgullosamente, a lo obispos ulfilianos y nicenos reunidos por orden real que él ignoraba el latín (Vict de Vita, 2, 55).

constantinopolitana por causa de la famosa cuestión de los «Tres capítulos». De esta forma Leovigildo propuso el paso de las iglesias hispanas *de Romana religione ad nostram catholicam fidem*⁸⁰. Con ello el astuto rey trataba de reinvertir las posiciones, calificando precisamente de étnica, y por ende sospechosa de herejía, a la Iglesia imperial y no a la goda.

Formalmente la posterior solución adoptada por su hijo, colaborador y sucesor Recaredo en el 589 parece la opuesta de la de Leovigildo en el 580. Sin embargo en realidad tenía la misma intencionalidad política. Consecuente con ese estado de opinión en el Concilio III de Toledo del 589, al declarar la conversión de la Monarquía e iglesia godas, en absoluto se dijo que sea a la Iglesia y fe romanas, sino a las católicas⁸¹. No en vano los dos grandes fautores del Concilio por parte de la Iglesia hispana fueron dos personajes, Leandro y Eutropio, que tenían además profundas razones personales para desconfiar de Constantinopla y de la Iglesia imperial. En su confrontación militar y política con Bizancio el ya católico Recaredo afirmaría la ortodoxia de su doctrina trinitaria en su propaganda, tratando de contrrestar uno de los temas que habían sido utilizados por el Imperio en las Españas a partir de su desembarco del 552⁸². Y lo cierto es que en la nueva coyuntura creada por la conversión al

⁸⁰ Bicl., a.a. 580,2 (ed. J. Campos, *Juan de Biclario, obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid, 1960, 89 ss.); *CIIToledo* (ed. G. MARTÍNEZ – F. RODRÍGUEZ, *La Colección canónica Hispana*, V, Madrid, 1992, 82) *...in quo (Liuuigildi libellum) continetur Romanorum ad haeresem Arrianam transductio*. Sobre lo cual vid. J. ORLANDIS, «El Arrianismo visigodo tardío», *Cuadernos de Historia de España*, 65-66, 1981, 17 ss.; L. A. GARCÍA MORENO, «La coyuntura política del III Concilio de Toledo. Una historia larga y tortuosa», en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589 - 1989*, Toledo, 1991, 283; id., «Propaganda religiosa y conflicto político en la epigrafía de época visigoda», en M. MAYER, ed., *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y sociedad en Occidente)*, Sabadell, 1993, 194 ss.; id., «La imagen de Bizancio en España en la temprana Edad Media (siglos VI-X)», *Byzantinische Zeitschrift*, 91, 1998, 37 n. 43. Ciertamente esta terminología no dejaría de llamar la atención de un contemporáneo Gregorio de Tours, que recuerda cómo en el Reino visigodo los arrianos *romanos enim vocitant homines nostrae religionis* (*De glor.mart.*, 23, ed. MGH *SSm*, I,2, 500).

⁸¹ *CIIToledo* (ed. G. MARTÍNEZ – F. RODRÍGUEZ, *La Colección canónica Hispana*, V, Madrid, 1992, 83). Incluso en la misiva enviada por Recaredo a Gregorio Magno, comunicando la conversión, tampoco se habla de la Iglesia y fe romanas, sino de la *sancta católica Ecclesia* (ed. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona – Madrid, 1963,144). Lógicamente el buen diplomático Gregorio Magno no osó cambiar esta convención lingüística en su respuesta a su amigo Leandro de Sevilla o a Recaredo, dando cuenta de conocer la conversión (*Greg.Mag., Epist.*, 1,41 y 9,229, ed. MGH *Epistolae*, I, 56 ss. y 225 ss.).

⁸² Cf. A. CAMERON, «The Theotokos in Sixth Century Constantinople. A City finds its Symbol», *Journal of Theological Studies*, 29, 1978, 79-80; L. A. GARCÍA MORENO, «La coyuntura política» (nota 80), 283-286; id., «Propaganda religiosa» (nota 80) 199 ss. Unos decenios después Isidoro (*Hist.Goth.*, 54 [ed. ed. C. RODRÍGUEZ, *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, León, 1975, 264]) afirmaría que los ataques de Recaredo contra los bizantinos se había hecho *contra romanos insolentias*, una frase tradicionalmente usada en la propaganda imperial para describir las guerras contra las razzias de los bárbaros (cf. P. AMORY, *Ethnographic* [nota 54], 445 ss.), y que no

Catolicismo de la Monarquía goda y el deterioro de las relaciones entre Gregorio Magno y Mauricio a partir del 595⁸³, esa propaganda religiosa de Recaredo debió empezar a ser eficaz entre la jerarquía episcopal de la provincia bizantina de *Spania*. De tal forma que ésta pudo comenzar a mirar con ojos muy favorables la integración de sus sedes en las provincias eclesiásticas incluidas en el *Regnum* goda, en el que los *Tria Capitula* se respetaban y de consideraban completamente ortodoxos.

Como es sabido Isidoro de Sevilla fundamentó la legitimidad política de la dominación de la etnia goda en la patria española por la conquista de la ciudad de Roma por Alarico en el 410⁸⁴. Pero una cosa era Roma, antigua *Urbs regia*, y otra muy distinta la Roma cristiana sede de los Papas. Así, al narrar la toma y saco de la ciudad en el 410 el sevillano resaltó la clemencia mostrada por los godos para todo lo relacionado con las personas y lugares santos de la Cristianidad que allí había. Así se habrían librado de todo mal quienes se refugiaron en las iglesias o invocaron el nombre de Cristo o de los santos⁸⁵. Ciertamente que al resaltar la clemencia de los godos y de Alarico en el 410 Isidoro no estaba innovando nada⁸⁶. Lo realmente novedoso del sevillano es contraponer el decidido propósito de Alarico de hacer el mal a Roma, en cuanto que representante y símbolo máximo del Imperio romano, vengando de paso la muerte de Radagaiso y su godos, a su actitud de respeto y afecto por la Roma cristiana, la ciudad de San Pedro y San Pablo. Hasta el punto de hacer decir al famoso rey goda que él «había hecho la guerra contra los romanos, no contra los apóstoles»⁸⁷.

era sino una respuesta a la propaganda imperial que en el 590 presentaba su intervención en España *contra hostes barbaros* (J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona-Madrid, 1969, nº 362).

⁸³ Cf. P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam, II: Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien*, II, París, 1965, 129-154 y 151-177; C. Dagens, «L'Église universelle et le monde oriental chez saint Grégoire le Grand», *Istina*, 4, 1975, 458-463; J. Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476-752*, Londres – Boston, 1979, 172-177; A. Tuilier, «Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique», en J. Fontaine & alii, edd., *Grégoire le Grand (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Chantilly, 15-19 September 1982)*, París, 1986, 69-82.

⁸⁴ Vid. L. A. GARCÍA MORENO, «*Urbs cunctarum gentium victrix Gothicis triumphis victa*. Roma y el Reino visigodo», en *Settimane di studio sull'alto Medioevo. XLIX*, Espoleto, 2002, en prensa.

⁸⁵ Es más, también cuenta Isidoro la anécdota de una anciana monja romana que advirtió al noble goda que exigió entregarle los ricos objetos de oro y plata que llevaba, que éstos pertenecían al culto de San Pedro. Conocido por Alarico el particular ordenó que se diera una escolta de honor a aquella para que, en medio de cánticos religiosos, se devolviera el tesoro a San Pedro (Isid., *Hist. Goth.*, 15-17 [ed. C. RODRÍGUEZ, *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, León, 1975, 193-198]).

⁸⁶ En concreto la anécdota de los vasos sagrados fue relatada por vez primera por Orosio, habiendo sido luego recogida por Cassiodoro de manera extensa y más brevemente por Jordanes (Oros., 7,39,1-4; Cass., *Var.*, 12,20,4 (mientras que en *Chron.*, 1185 introduce el adverbio *clementer* en la breve frase tomada de Prosper., 1240); Iord., *Get.*, 30,156 (ed. T. MOMMSEN, *MGH.a.a.*, 5,1, Berlín, 1882, 99).

⁸⁷ Isid., *Hist. Goth.*, 17 (ed. C. RODRÍGUEZ, *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, León, 1975, 198). Debemos señalar que la anécdota resalta la veneración a San

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)

Unos pocos años antes, hacia el 616, un amigo de Isidoro y su discípulo en cuestiones eclesiásticas, el rey Sisebuto, había dirigido una larga carta a los reyes longobardos Adaloaldo y Teodolinda⁸⁸, en la que les exhortaba a abandonar la herejía arriana. De esta manera se integrarían en la *ecclesia Romana*, la que de forma exclusiva había sabido guardar la fe verdadera de los apóstoles y transmitirla con amor materno a los que a ella se dirigían con rectitud⁸⁹. Una misiva sorprendente de una indudable finalidad política, aunque su contenido formalmente se ciñera en exclusiva a la temática religiosa, y que hay necesariamente que explicar en el contexto de las nuevas relaciones que tanto la Monarquía visigoda como la longobarda querían entretener con el Papa de Roma tras las turbulencias que en Occidente ocasionó la subida al trono de Focas. Un Papa, Deusdedit, cuya lealtad a Constantinopla parecía muy dudosa.

La recuperación imperial, en Oriente y en la misma Italia, por obra de Heraclio disipó las esperanzas del rey Sisebuto de encontrar en el Papa a un aliado contra el poder imperial de Constantinopla. El aumento de la presión longobarda había hecho que los pontífices, cada vez más responsables de la seguridad y paz en Roma y su entorno, cerrasen filas con el poder imperial. En ello destacó el Papa Honorio I (625-638). Ante ello nuevamente la Iglesia hispana volvería a reafirmar su independencia en torno a su Monarquía goda, exaltada hacía poco como reencarnación de la mesiánica de David⁹⁰, tornando a expresar sus sospechas sobre la catolicidad ortodoxa del Papado.

Pedro, a su culto y a su basílica, mientras que nada se dice del Pap como único representante/sucesor de San Pedro en la Tierra y cabeza así indiscutida de todos los obispos; a este respecto debe recordarse que la tesis de un Isidoro defensor de este primado papal se basa en su supuesta epístola a Eugenio de Toledo (o ¿Egara?) (PL 83, 908 BC) cuya autenticidad ha levantado serias dudas: J. SEJOURNÉ, *Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique*, París, 1929, 94 ss.; aunque en un sentido distinto J. MADDOZ, «El primado Romano en España en el ciclo isidoriano», *Revista Española de Teología*, 2, 1942, 240 ss. y M. MACCARRONE, «La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nella relazioni con le chiese occidentali», en *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo VII*, II, Espoleto 1960, p. 703 ss., aunque sus argumentos no me parecen suficientes contra las bien fundadas razones de Sejourné.

⁸⁸ *Epist. Wisig.*, 8 (ed. J. Gil, *Miscellanea wisigothica*, Sevilla, 1973, 19-27). El portador de la carta, Totila, seguramente debe identificarse con el Tatila embajador de Gundemaro en territorio franco (L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía del Reino visigodo de Toledo*, Salamanca, 1974, nº 144); el objetivo político de la misión era conseguir la alianza longobarda contra los francos y el Imperio.

⁸⁹ *Epist. Wisig.*, 8 (ed. J. Gil, *Miscellanea wisigothica*, Sevilla, 1973, 25): *clare lucideque permonuit unam ad cultum uenerationis esse confessionem credentium, quam sequax ecclesia ab apostolis traditam Romana suscepit et recte petentibus, hereticorum segetibus extirpatis, maternis affectibus tradidit.*

⁹⁰ *CIV Toledo*, c. 75 (ed. G. MARTÍNEZ – F. RODRÍGUEZ, *La Colección canónica Hispana*, V, Madrid, 1992, 249); cf. A. BARBERO, «El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval», *Hispania*, 30, 1970, 271 y 316; M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma, 1981, 562 ss.

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)

En realidad el Papa Honorio, un aristócrata romano, quiso a la vez ser el «líder del pueblo» y seguir los pasos del gran Gregorio⁹¹, y sólo su póstuma condena como hereje por el Concilio VI de Constantinopla pudo debilitar su memoria. En esa continuidad con Gregorio Magno Honorio tenía muy claro el objetivo de recuperar la primacía de la sede romana sobre las restantes iglesias de Occidente; contexto éste en el que se explican el envío de nuevas misiones a Gran Bretaña⁹² así como la carta remitida a los obispos visigodos reunidos en concilio general en Toledo en enero del 638. Desgraciadamente no se ha conservado la epístola papal, pero podemos suponer lo esencial de su contenido por la respuesta que dio el episcopado hispano bajo la dirección del obispo Braulio de Zaragoza⁹³. Esencialmente el Papa echaba en cara a los obispos hispanos el ser muy condescendientes con los judíos, muy especialmente con los conversos y criptojudíos. Estos eran muy numerosos en el Reino goda, pues en el 616 el rey Sisebuto había ordenado la conversión forzosa de todos los judíos del reino⁹⁴. Aunque la Iglesia visigoda no abdicó nunca de la legitimidad y validez de dicha conversión una facción mayoritaria de la misma, bajo el liderazgo de Isidoro de Sevilla, creyó oportuno años después aplicar una cierta comprensión hacia los numerosos criptojudíos, proponiendo que en el futuro no se volviera a realizar otro bautismo por la fuerza⁹⁵. Precisamente el fallecimiento de Isidoro y el mucho menor prestigio de su discípulo Braulio, que además no ocupaba ninguna sede metropolitana, pudieron hacer concebir esperanzas a los elementos más intransigentes de la Iglesia goda de volver a la política de conversión forzosa, o cuando menos de eliminar cualquier moderación en el trato con los relapsos. La situación internacional era favorable, pues en el clima apocalíptico creado por la invasión islámica en Tierra Santa, el emperador Heraclio en el 632 ordenó el bautismo masivo de los judíos del

⁹¹ *Liber Pontificalis*, Vita Honorii, 1 (ed. MGH *Gesta P.R.*, p. 168); J. B. ROSSI, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, II, Roma, 1861, 127 (epitafio de Honorio).

⁹² Beda, *Hist. eccl.*, 2,17;18;19; 3, 7 (ed. *PL*, 95, 109-113 y 126). Cf. F. M. Stenton, *Anglo-saxon England*, 3ª ed., Oxford, 1971, 115 ss.; J. Richards, *The Popes* (nota 83), 179.

⁹³ Braul., *Epist.*, 21 (ed. L. Riesco, *Epistolario de San Braulio*, Sevilla, 1975, 108-114; y antes en F. DAHN, *Die Könige der Germanen*, VI, 2ª ed, Leipzig, 1885, 641 ss.).

⁹⁴ Vid. en último lugar: L. A. GARCÍA MORENO, *Los judíos de la España antigua*, Madrid, 1993, 147 ss., y B. SAIITA, *L'antisemitismo nella Spagna visigotica*, Roma, 1995, 31 ss..

⁹⁵ La sinceridad o no de esta última postura de Isidoro frente al judaísmo ha sido un asunto muy debatido: vid. L. A. GARCÍA MORENO, *Los judíos* (nota 94), p. 118 ss.; L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978, 136 ss.; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, París – La Haya, 1960, 110 ss.; R. HERNÁNDEZ, «El problema de los judíos en los PP. Visigodos», en *La Patrología toledano-visigoda (XXVII Semana Española de Teología)*, Madrid, 1970, 108 ss.; B. Saitta, *L'antisemitismo* (nota 94), 41.

Imperio, al que se sumó de inmediato el merovingio Dagoberto en Francia⁹⁶. La facción radical de la Iglesia hispana pudo considerar que el apoyo del Papa a sus ideas sería decisivo⁹⁷, a cuyo fin habría entrado en contacto con él. Honorio aprovecharía sin dudarlo la ocasión que se le brindaba. Además de afirmar así el primado romano sobre una iglesia como la hispanogoda que desde hacia tiempo se venía mostrando tradicionalmente muy reacia a toda intervención papal, Honorio tenía una oportunidad más para conseguir su objetivo de terminar de una vez por todas con el judaísmo, integrando a sus fieles en la Iglesia universal⁹⁸. Desgraciadamente para el Papa la práctica ausencia de contactos entre la sede romana y la Iglesia hispanogoda desde principios del siglo VII había engendrado en Roma un pésimo conocimiento de las realidades de la misma. De esta forma Honorio pudo confiar en un relato hecho a medida de esa facción radical⁹⁹. Sólo así se explica la dureza ofensiva empleada por el Pontífice, que llega a llamar a los obispos hispanos «perros sin fuerza para ladrar»¹⁰⁰.

Mal informado y desconocedor de la relación de fuerzas en la Iglesia hispana Honorio se encontró con una contundente respuesta de la facción mayoritaria liderada por Braulio de Zaragoza, que contaba claramente con el apoyo del rey godo Quintila. Respetuosa en la forma la respuesta de Braulio no deja escapar ocasión alguna para marcar las distancias y la autonomía de las iglesias hispanas respecto de Roma. Además de señalar su deficiente conocimiento del texto escriturario, que le llevaba a confundir a Isaías con Ezequiel, Braulio comienza indicando que el soberano godo, Quintila, era un instrumento de la Providencia divina comparable al Papa en lo tocante a procurar el fin de la perfidia judaica; lo que constituía toda una declaración de la autonomía jurisdiccional de la Iglesia católica goda. Más adelante se acusa veladamente al Emperador de permitir a los judíos conversos del Imperio volver a sus antiguas prácticas, y se aconseja al Papa que se preocupe por el grave problema de la herejía y del avance del Islam en Oriente¹⁰¹. Braulio reconoce el prestigio de la

⁹⁶ Vid. G. Dagron – V. Déroche, «Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle», *Travaux et Mémoires*, 11, 1991, 28 ss.; B.S. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, 1977, 62.

⁹⁷ L. A. GARCÍA MORENO, *Los judíos* (nota 94), 150-151.

⁹⁸ El famoso epitafio de Honorio dice de éste: *Iudicae gentis sub te est perfidia victa / sic unum Domini reddis ovile pium* (De Rossi, *Inscriptiones* [nota 91], II, 127-128, vv. 11-12); cf. G. DAGRON – V. DÉROCHE, *Juifs et chrétiens* (nota 96), 35 ss.

⁹⁹ Esta información inexacta es precisamente denunciada de manera expresa en Braul., *Epist.*, 21, l. 67-74 (ed. L. RIESCO, *Epistolario de San Braulio*, Sevilla, 1975, 110).

¹⁰⁰ Honorio les había aplicado estas palabras de Isaías: Braul., *Epist.*, 21, l. 52 (ed. L. RIESCO, *Epistolario de San Braulio*, Sevilla, 1975, 110).

¹⁰¹ Braul., *Epist.*, 21, l. 80-98 (ed. L. RIESCO, *Epistolario de San Braulio*, Sevilla, 1975, 112). Consideramos una alusión a los éxitos islámicos, junto a los judíos, la frase *inimicos crucis Cristi hac demoni culas Anticristi*, pues en ese momento algunos conocidos textos escatológicos presentaban

sede apostólica de Roma, lo que posibilitaba y exigía al Papa su esfuerzo por erradicar la herejía en toda la Iglesia. Pero éste debía basarse tan sólo en la fuerza de la palabra, sin aludir en absoluto a primacía jurisdiccional alguna¹⁰². Es más, el prestigio apostólico de la sede romana le venía por la presencia allí de las tumbas de los dos grandes Apóstoles, Pedro y Pablo¹⁰³. Una alusión que, a diferencia de la de las llaves de San Pedro y la exclusiva representación de éste, era normalmente hecha por los que negaban esa primacía jurisdiccional a los pontífices romanos.

Poco antes del 650 de nuevo el enfrentamiento entre el Papado, representado por Teodoro y su sucesor Martín, y el gobierno de Constantinopla, ahora empeñado en imponer la doctrina monotelista, creó una ocasión de acercamiento para que la Iglesia hispana sirviera de embajadora de los intereses de la Monarquía goda ante la Santa Sede. Sin duda la presencia por esos años en Roma del abad zaragozano Tajón obedeció a esos fines, y no a los meramente literarios que propone una pía tradición posterior. Nueva oportunidad fallida porque a mediados del 653 el gobierno de Constantinopla había logrado restablecer su autoridad en Italia y en Roma, haciendo prisionero al Papa Martín II para ser juzgado en Constantinopla¹⁰⁴.

Nuevamente la Iglesia hispana habría de volverse sobre sí misma. Máxime cuando entre los sesenta y los ochenta de la séptima centuria el gobierno de Constantinopla, presionado en Oriente y en la mar por el Imperio islámico, trató de hacer un último esfuerzo por restablecer su antigua hegemonía en el Mediterráneo occidental, llegando incluso a intentar nuevamente desembarcar en las costas hispanas. La España goda razonablemente tenía que desconfiar de la Roma de los Papas, y estaba dispuesta a utilizar el necesario discurso ideológico para prescindir y romper con la misma si llegaba el caso. Con la unción del rey

aquellos insertos en la llegada del Anticristo (G. Dagron – V. Déroche, *Juifs et chrétiens* [nota 96], 39 ss.). La conexión del judaísmo con el Anticristo es algo común en la literatura apocalíptica de esa época, así como la vuelta de Elías en esos revueltos tiempos (cf. P. J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley – Los Angeles – Londres 1985, 204 ss.); curiosamente Braulio señala a Honorio *alterum Eliam afferens* (l. 92, ed. L. RIESCO) en un tono veladamente irónico. Todo lo cual sugiere que tal vez la carta del Papa contenía varias alusiones apocalípticas, en conformidad con algunas ideas que circularon por el Mediterráneo en esa época, de las que Braulio venía a burlarse de una manera muy inteligente.

¹⁰² Braul., *Epist.*, 21, l. 4-10 y 86-95 (ed. L. RIESCO, *Epistolario de San Braulio*, Sevilla, 1975, 108 y 112). Esa negativa a reconocer una primacía jurisdiccional se ve muy clara en la frase *in calcem huius epistole rati sumus aliquid peculiari modo ceu capiti nostre administrationis manu porrigere* (l. 122-123), siendo la cuestión la del castigo que la administración civil debe imponer a los relapsos, negando precisamente al Papa esa capacidad punitiva.

¹⁰³ Braul., *Epist.*, 21, l. 104 (ed. L. RIESCO, ..., 1975, 112).

¹⁰⁴ J. RICHARDS, *The Popes* (nota 83), 188 ss.; P. CORSI, «La política italiana di Constante II», en *Settimane di studio del Centro italiano di studi su 'Alto Medioevo XXIV*, II, Espoleto 1988, 769.

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)

Wamba (672-680) culminó un proceso de sacralización del soberano goda. Convertido por la ideología eclesiástica en el *religiosus princeps*, el elegido de Dios, su legitimidad se fundamentaba en la la unción de la antigua monarquía davídica por el obispo de Toledo¹⁰⁵. Por su parte la sede de la ciudad regia goda bajo el liderazgo de Julián (680-690), nacido de padres judeoconvertos y dotado de una gran formación literaria, se erigió en una auténtica sede primada con más autonomía y privilegios que una arzobispal; cosa que no dejaba de suscitar celos en algunas otras sedes metropolitanas del reino goda¹⁰⁶.

Esa falta de sintonía y exceso de suspicacia entre la Iglesia goda e hispana y el Papado habrían de manifestarse especialmente con motivo del Concilio ecuménico VI de Constantinopla, que precisamente vino a sellar la plena unión de las iglesias de Roma y Constantinopla. Como se sabe el Papa Agatón en marzo del 680 reunió un sínodo en Roma con el fin de redactar un documento teológico que llevaran los legados pontificios al concilio ecuménico. Lógicamente el objetivo del Papa era que la reunión y el documento de condena del Monotelismo y afirmación de la ortodoxia calcedoniana contaran con el máximo apoyo de las iglesias occidentales, convirtiéndose una vez más en indiscutible jefe de las mismas. Por eso entre los 125 suscriptores había lógicamente una abundancia de italianos, pero también figuraron representantes de las iglesias galas y de Gran Bretaña. De la Iglesia hispanogoda nada de nada.

Tras la celebración del Concilio constantinopolitano Roma procuró difundir copias de las actas por todas las iglesias occidentales, con el fin de que se adhirieran a sus conclusiones con la firma de sus obispos. El concilio concluyó sus sesiones el 16 de septiembre del 680. Sin embargo las epístolas papales dirigidas a la Península ibérica para conseguir dichas adhesiones no se despacharon hasta los meses de septiembre-diciembre del 682 y no alcanzaron la capital goda, Toledo, hasta poco después de haberse concluido el Concilio XIII de Toledo de noviembre del 683¹⁰⁷. En sí mismas son una prueba de los escasísimos contactos entre la iglesia romana y la toledana en aquella época¹⁰⁸. La

¹⁰⁵ Consultar al respecto la bibliografía citada *supra* en la nota 90.

¹⁰⁶ Cf. L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía* (nota 88), nº 252; id., «Disenso religioso y hegemonía política», *Cuadernos de 'Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 2, 1999, 59 ss.

¹⁰⁷ Las trajo todas ellas un notario regionario de la iglesia romana de nombre Pedro (Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, 2ª ed., Leipzig, 1885, nº 2119-2122; *CXIV Toledo*, 3 (ed. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona – Madrid, 1963, 442). Todo un tiempo excesivo que no resulta fácil justificar por exclusivas razones naturales. Es más, una de las cartas del Papa León II iba dirigida al obispo de Toledo Quirico, ignorando que éste ya había fallecido en enero del 680

¹⁰⁸ Una de las cartas del Papa León II iba dirigida al obispo de Toledo Quirico, ignorando que éste ya había fallecido en enero del 680 (L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía* (nota 88), nº 250). En cambio curiosamente sí que se sabía que desde octubre del 680, es decir, más de ocho meses después de la muerte de Quirico, había subido al trono goda Ervigio; un hecho para el que había sido decisiva

primera de las cartas iba dirigida a los «obispos de España» en general. En ella se reafirmaba la eterna adhesión de la Iglesia de Roma a la ortodoxia, así como su primacía ecuménica como «sede apostólica madre de todas las iglesias»¹⁰⁹. Y también se resaltaba el decisivo papel del emperador para conseguir restablecer la unidad de la fe¹¹⁰. La carta enviada a Quírico era una especial muestra de deferencia hacia el obispo de la capital goda, y acompañando a la misma iban unos regalos que recordaban los enviados en su día por Gregorio Magno a Recaredo: una cruz, con un eslabón de las cadenas de San Pedro incrustado, de la que pendía una imagen de Cristo¹¹¹. Buen conocedor de la estrecha relación entre el episcopado hispano y la monarquía León II también dirigió una tercera carta al rey Ervigio, exhortándole a que lograra la adhesión de los obispos de su reino a las actas del Concilio ecuménico. En su misiva a éste, al que llama *rex Hispaniae*¹¹², insiste de nuevo en la primacía romana, afirmando explíci-

la actuación del obispo Julián, sucesor de Quírico en la sede de Toledo (vid. L. A. García Moreno, *Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal. España visigoda*, III,1, Madrid 1991, 248, y J. ORLANDIS, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn-Múnich-Viena-Zürich, 1981, 242-247).

¹⁰⁹ Cosa que se apoyaba con una alusión al culto de San Pedro, bajo cuya especial protección se pondrían las actas así confirmadas por todos los obispos de la cristiandad, cf. M. MACCARRONE, «La dottrina del primato» (nota 87), 665.

¹¹⁰ Leo II, *Epist.*, 4 (PL 96, col. 411C = Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, 2ª ed., Leipzig, 1885, n° 2119).

¹¹¹ Leo II, *Epist.*, 5 (PL 96, col. 415D = Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, 2ª ed., Leipzig, 1885, n° 2122).

¹¹² ¿Por qué este título? La denominación generalmente asumida por los soberanos visigodos fue la de *rex gothorum* o *gentis gothorum*, y ese fue el término usado por la chancillería pontificia en el otro caso testimoniado de una carta enviada por el Papa a un rey goda, la de Gregorio Magno a Recaredo (vid. *supra* nota 81). Los apelativos territoriales sí eran usados normalmente con referencia a las iglesias del reino, pero en ese caso se hablaba de *episcopi Hispaniae et Galliae*, con lo que en cierta manera se quería significar que no se renunciaba en absoluto a los territorios perdidos en la Galia en el 507 por la Monarquía Balta gótica, aunque de hecho a partir de ese momento sólo se conservase la pequeña provincia Narbonense, normalmente llamada *provincia Galliae* (así Iul., *Hist. Wamb.*, ed. J. N. HILLGARTH, *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera*, I, Turnhovt, 1976, 218); mientras que este territorio en las fuentes francas significativamente se solía designar, al menos en época tardía, con el nombre de *Gotia* (cf. J. A. MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media*, 2ª ed., Madrid, 1964, 115 ss.). Al utilizar la chancillería de León II la denominación de «rey de España» ¿se trataba de un simple uso erudito, tomando la grandísima parte por el todo, o se trataba de afirmar que respecto de las iglesias de la Narbonense no se reconocía una jurisdicción ni de la sede de Toledo ni, en el fondo, tampoco del monarca goda? Este uso papal para designar al rey y al reino godos coincide con la denominación normalmente utilizada por los autores francos de la época, como el Pseudo-Fredgarario (vid. S. TEILLET, *Des goths* [nota 2], 575 ss.; esta autora no se plantea que este uso pueda tener segundas intenciones políticas por parte de los Merovingios, por lo que insiste [pg. 630 y nota 272] en el hecho de que los obispos reunidos en el Concilio XIV de Toledo hablen de *Hispania* y de *hispani*, olvidándose de que también allí [c. 1] se habla de los obispos de *Gallia*, aunque bien es verdad que denominándolos *spani*; pudiera ser que en este sínodo se usasen unas denominaciones en gran

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)

tamente el gobierno espiritual del Papa sobre las iglesias del reino de Ervigio como *vicarius Petri* que era¹¹³. Y si también se alude al papel del emperador en la solución de la crisis, esta vez León II resalta el papel del Papado¹¹⁴.

Al soberbio Julián, que tanto se había esforzado por la indiscutible primacía de su sede sobre el resto de las iglesias del reino godo, no podía complacer tanta insistencia en la primacía petrina del Papa romano sobre sus iglesias. La respuesta sería astuta, y durísima al final. Primero se retrasó, con pretextos más o menos reales, la adhesión del episcopado hispanogodo a las actas del concilio ecuménico, que es lo que quería el Papa. Además esta adhesión se hizo mediante la reunión de un concilio en Toledo, el XIV de la serie, en diciembre del 684, en lugar de que las firmas se consiguieran, como había propuesto el Papa, una a una por los obispos haciendo circular las actas conciliares por cada sede. Con ello Julián resaltaba la autonomía de la Iglesia del reino godo y la primacía de su sede toledana, que se convertía así en el único interlocutor con Roma¹¹⁵. Además se decidió enviar al Papa no sólo las actas confirmadas del Concilio ecuménico, sino también un texto doctrinal del propio Julián, estableciendo la cristología considerada ortodoxa¹¹⁶. El retraso en la confirmación de las actas ya inquietó en Roma, por lo que al poco de ser elegido Papa (julio, 684) Benedicto II envió una nueva carta al regentario Pedro, que había permanecido en la Península ibérica, para que procurase a toda costa conseguir las suscripciones de los obispos hispanos¹¹⁷. Pero la sorprendente respuesta de Julián inquietó todavía más. Benedicto II consideró que algunos extremos de la declaración cristológica eran heréticos, informando de ello verbalmente a la legación goda. Aunque el Papa prudentemente prefirió no poner sus reparos por escrito, la reacción de Julián cuando supo la noticia fue radical. Si Benedicto II había buscado con sus críticas disminuir la autoridad de Julián entre el episcopado hispanogodo, socavando así la autonomía de la Iglesia goda y demostrando la primacía romana, el resultado sería el contrario. En el Concilio XV de Toledo, reunido en

parte forzadas por las propias de la carta de León II, pues lo cierto es que en el posterior Concilio XV de Toledo se vuelve al uso tradicional de *Hispaniae Galliaeque pontifices*).

¹¹³ Cf. M. MACCARRONE, «La dottrina del primato» (nota 87), 687.

¹¹⁴ Leo II, *Epist.*, 7 (PL 96, col. 418B = Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, 2ª ed., Leipzig, 1885, nº 2120).

¹¹⁵ Esto pudo no gustar a los otros metropolitanos de modo que su no asistencia personal al concilio, delegando en representantes, pudiera ser una demostración de su malestar (cf. R. Abadal, *Dels Visigots als Catalans*, I, Barcelona 1968, 88).

¹¹⁶ Dicho documento es el conocido como primer «Apologético», que no se ha conservado pero que conocemos por su alusión en el segundo (ed. J. N. HILLGARTH, *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera*, I, Turnhovt, 1976, 129); cf. F. X. Murphy, «Julian of Toledo and the Condemnation of Monothelism in Spain», en *Mélanges J. de Ghellinck*, I, Gambloux, 1951, 361-373; J. ORLANDIS, *Die Synoden* (nota 108), 273 ss.

¹¹⁷ Benedict. II, *Epist.*, I (PL 96, col. 423B).

mayo del 688, Julián conseguía refrendar por todos los obispos, incluidos todos los metropolitanos esta vez presentes, una versión renovada de su «Apológico», en la que se reafirmaba en todos los puntos discutidos y se terminaba diciendo lo siguiente: «Si después de esto, aún disienten en algo de las mismas enseñanzas de los Padres, apoyados en las cuales se ha defendido esta doctrina, no se debe ya disputar con ellos, sino por vía directa, siguiendo la huella de nuestros antepasados, nuestra respuesta será sublime, mediante el juicio divino, para los que aman la verdad aunque la tengan por rebelde los adversarios e ignorantes»¹¹⁸. La respuesta de Julián había tardado bastante, más de dos años¹¹⁹. Posiblemente el tiempo necesario para conseguir el respaldo unánime de la Iglesia hispana, para el cual habría resultado decisivo el apoyo del nuevo rey Egica (684-702)¹²⁰. Pero ésta, al fin, suponía una afirmación sin fisura de la autonomía, incluso doctrinal, de la Iglesia goda, de la primacía de la sede toledana y un rechazo de la primacía papal tal como lo había pretendido León II y Benedicto II. Todo un acta de nacimiento de una Iglesia étnica hispanogoda completamente autocéfala.

La prudencia del Papado ante tan inopinada respuesta evitó lo que parecía un cisma inevitable¹²¹. Según una fuente posterior, la «Crónica del 754», que no ahorra críticas a Benedicto II y elogios al obispo toledano, la sede romana habría aceptado la ortodoxia del nuevo escrito de Julián, despachando a la legación hispana para la península con un rescripto donde se reconocía aquella¹²². Una

¹¹⁸ *CXVToledo* (ed. J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona – Madrid, 1963, 464).

¹¹⁹ *CXVToledo* (ed. J. VIVES, ..., 453).

¹²⁰ Un apoyo que Julián tendría que pagar a precio de oro. Curiosamente el Concilio XV de Toledo junto al refrendo del «Apológico», que interesaba a Julián, aprobó la petición de Egica desligándole de sus juramentos a favor de la familia de su suegro y predecesor Ervigio, que había sido el gran amigo de Julián (*CXVToledo* [ed. J. VIVES, ..., 464-471], cf. D. Claude, *Adel, Kirche un Königum im Westgotenreich*, Sigmaringen, 1971, 185; L. A. GARCÍA MORENO, *El fin del Reino visigodo de Toledo*, Madrid, 1975, 196-198; J. Orlandis, *Die Synoden* [nota 108], 278-282); en el concilio no se trató ningún asunto más, prueba evidente de que era el resultado de una ardua negociación, de un *do ut des*.

¹²¹ La respuesta de Julián, de los obispos y del Reino goda, llegaría a Roma cuando ya había un nuevo Papa, Sergio I (687-701). En su respuesta Julián no menciona –no era necesario– qué Papa era el destinatario de su escrito ¿sería prueba esto de las escasas relaciones entre Roma y Toledo, ignorándose así en ésta que hacia años que había fallecido Benedicto II? Creemos que no. Según Julián (vid. *supra*) la respuesta de Roma llegó a Toledo poco más de dos años antes de primeros de mayo del 688, es decir, en el invierno del 686, por lo que los portadores de ésta ya sabían que habían abandonado Roma con seguridad después de la muerte de Benedicto II. Z. García Villada, («Fragmento inédito del primer Apológico de San Julián», *Razón y Fe*, 40, 1914, 178 ss.; id, *Historia eclesiástica de España*, II.1, Madrid, 1932, 154-157) creyó descubrir un resto de este escrito de Julián enviado a Roma en el códice 49 de Ripoll, una opinión que no se ha solido seguir (cf. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid, 1959, n° 277).

¹²² *Cont.Hisp.*, 41 (ed. J. E. LÓPEZ PEREIRA, *Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza, 1980, 58).

prudencia que muy bien pudo ser dictada por el deseo del gobierno imperial de mantener unas buenas relaciones con la Monarquía goda, algo también querido por esta última¹²³. Un acercamiento entre ambos poderes que se explica por la coyuntural mejora de Bizancio en su confrontación con el Imperio islámico, especialmente apreciable en Africa tras la derrota y muerte de Okba¹²⁴. Para el Reino goda el dominio bizantino en Africa tenía que resultar ahora bastante menos peligroso que el avance islámico en esas tan vecinas tierras.

No hace falta decir que la detente del avance islámico por el Norte de Africa fue un hecho pasajero. Veinte años después la situación había cambiado total y trágicamente: borrado finalmente del mapa el poder bizantino en Africa en el 698 en el 711 se produciría la invasión del Reino goda por los ejércitos musulmanes que condujo a la rápida desaparición del mismo. Sin duda un trauma muy duro para esa Iglesia hispana que tan estrechamente se había ligado a la Monarquía goda. Como hemos visto era el momento destacar el carácter *christicola* de la etnia goda en su patria hispana, lo que debería conducir también a valorar la inserción de la Iglesia hispana en el conjunto de la Iglesia católica. Una humillante pérdida de autonomía doctrinal y disciplinar especialmente difícil de asimilar por los otrora poderosísimos primados de Toledo. La falta de tacto del Papado, ahora al servicio de las ambiciones imperiales francas, y la ineptitud de sus representantes en España conducirían en el 780 al estallido de la crisis del Adopcionismo. Pero esa es ya otra historia, de otro tiempo y de protagonistas diversos.

¹²³ Le legación goda enviada a Roma estaba compuesta por un presbítero, un diácono y un subdiácono. El «Apologetico» se acompañaba de unos versículos en alabanza del emperador, con la intención de que se remitieran al mismo (*Cont.Hisp.*, 41 (ed. J. E. LÓPEZ PEREIRA, *Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza, 1980, 58).

¹²⁴ En 688/89 Abd-al-Malik concluía una paz muy favorable para Bizancio (vid. C. HEAD, *Justinian II of Byzantium*, Madison – Milwaukee – Londres, 1972, 33-36; C. Diehl, *L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique [533-709]*, II, Paris, 1896, 577-580).