

DE LA FIDES GHOTICA A LA ORTODOXIA NICENA: INICIO DE LA TEOLOGIA POLITICA VISIGOTICA.

Cristina Godoy - Josep Vilella.
Universidad de Barcelona.

La actitud de la Iglesia Católica para con los pueblos bárbaros pasó por diferentes fases. Antes de la Paz de la Iglesia, los ataques de los bárbaros al Imperio constituyeron un punto de triunfo para una comunidad perseguida. Después del Edicto de Tolerancia, al constituirse la Iglesia en una institución refrendada por el Imperio, los bárbaros fueron enemigos comunes del poder temporal e intemporal.

Un primerísimo testimonio del pensamiento de una Iglesia que no encuentra cabida dentro de la ideología del poder romano-imperial lo constituye Tertuliano, quien afirmaba la necesidad de que el César debía dejar de ejercer su autoridad soberana e incluso había llegado a insinuar, en su *Apologeticum*, un pacto con los bárbaros para la destrucción del Imperio Romano⁽¹⁾.

Hacia el 260 otro escritor cristiano, Commodiano, introduce por primera vez a los godos como causantes directos de la caída de una Roma que les es hostil. Su *Carmen Apologeticum* se sitúa dentro de las voces cristianas que clamaban y anhelaban el fin apocalíptico del Imperio, tratando con desdén a los paganos hechos prisioneros por los bárbaros⁽²⁾.

Con la Paz de la Iglesia y el advenimiento de Constantino cambió radicalmente la relación entre la Iglesia y el Estado. La filosofía eclesiástica, lejos de ver en el emperador a un persecutor, le otorgó la importante misión del *rector ecclesiae* que debía procurar, dentro de los confines del Imperio, el bienestar espiritual y temporal de la humanidad redimida. Nació así la primera teología política del cristianismo, compuesta por Eusebio de Cesarea, quien creía demostrar que sólo podía haber un Imperio, el Romano, cuyo inicio coincidía con el de la religión cristiana, y que el Reino de Dios se había realizado temporalmente en el Imperio Romano-Cristiano de Constantino, produciéndose una transposición entre la universalidad del Imperio y la Universalidad Católica. El emperador podía legitimar su poder en un origen divino-cristiano, que impregnaba de cierta divinidad a su persona, en tanto que emperador, y le aseguraba un poder absoluto en cuanto el monoteísmo comportaba la monarquía —el gobierno de uno solo—, como la cabeza del único cuerpo⁽³⁾. Además la teología política de Eusebio pone decisivamente en relación la heredabilidad

del Reino con el origen divino del poder⁽⁴⁾.

El emperador era responsable de la *Pax romana* y de la *Pax christiana* dentro de la Iglesia. Por este motivo Eusebio le daba el poder de convocar concilios, discutiendo con los obispos y haciéndose árbitro de sus cuestiones.

El encantamiento de esta conjunción entre Iglesia Católica y Estado se vio fuertemente ensombrecido por las duras intervenciones que Constantio II realizó en favor del Arrianismo. No podemos olvidar, a este respecto, el claro predominio de la posición antiarriana en Hispania, cuyo mayor exponente fue el obispo Osio de Córdoba, que, al lado de Constantino, presidió el Concilio de Nicea (325) en la fijación de la doctrina católica ortodoxa. Cuando surgió la crisis arriana, Osio pudo sensibilizar a los ambientes hispanos de los términos y caracteres de dicha controversia, con una salvaguarda de la ortodoxia⁽⁵⁾.

Aunque Eusebio había fijado las bases de una teocracia pensando en la figura de Constantino, no fue aplicada sino algunos años después con el Edicto que hacía de la religión católica la fe oficial del Estado (380), viéndose ratificado el año 391 con la prohibición de cualquier culto pagano. La Iglesia ya se hallaba plenamente acomodada en las estructuras del Imperio, de tal manera que sus intereses y problemas llegaron a hacerse coincidentes⁽⁶⁾. La Iglesia rezaba por la *pax*, la *securitas* y la *libertas* romanas, asumiendo, además, como cometido de su misión apostólica, la idea de poner fin al tradicional hostigamiento de que era objeto el Imperio por los pueblos bárbaros, a los que el emperador, por la fuerza de la cruz, restablecía a la *deuotio christiana*⁽⁷⁾.

Consecuentemente, la Iglesia sentía una verdadera animadversión por los bárbaros, no intentando ampliar las zonas a evangelizar más allá del *limes* del Imperio. Este rechazo fue todavía más lejos cuando la Iglesia, manteniéndose dentro de la concepción veterorromana, decidió no advertir ni percatarse de las continuas infiltraciones bárbaras dentro de los confines del Imperio. San Ambrosio, obispo de Milán, es el más fiel representante de esta línea de pensamiento; a pesar de haber sufrido el desastre de Adrianópolis, nunca aludió a los bárbaros que se habían asentado en las tierras del Imperio, ni observó jamás algún síntoma de crisis en las instituciones. Ambrosio hablaba de *hostes extranei* y a lo sumo realizó una tripartición de los seres vivos entre *gentes et barbari et caeteri animantes*, considerando a los bárbaros como seres inferiores, entre los hombres y las fieras⁽⁸⁾.

La cristianización del Imperio llevó a la Iglesia a convertirse en el segundo poder público. La compilación del *Codex Theodosianus* confirmaba esta convergencia de intereses entre la Iglesia y el Estado⁽⁹⁾. Cuestionar el dogma religioso-católico equivalía a poner en tela de juicio la *auctoritas* imperial y, por lo tanto, se trataba de un delito político. Entre otros privilegios, los miembros de la Iglesia se vieron favorecidos también en el plano económico con una importante exención fiscal⁽¹⁰⁾ que proporcionó una gran afluencia de *potentiores* hacia la carrera eclesiástica.

El saqueo de Roma por Alarico (410) causó gran conmoción en el pensamiento eclesiástico; transcurridos ocho siglos desde su fundación, la capital política y después, también, religiosa sucumbía ante el poderío bárbaro. El símbolo que había adquirido Roma, como algo inmutable y eterno, para los habitantes del Imperio, se ponía ahora en entredicho por los bárbaros. San Jerónimo, San Ambrosio y San Agustín creían ver en el pueblo godo la figuración

del bíblico Magog que, procedente del Septentrión, venía para arrasar el pueblo de Israel⁽¹¹⁾.

El mismo San Agustín en su *De Ciuitate Dei* condenaba con pesimismo la *ciuitas romano-terrena*; aunque después se percató, lúcidamente, del ideal salvador que representaba la Roma cristiana. De crucial importancia para la consolidación de esta línea de pensamiento fue el pontificado de León Magno (440-461) quien, reacio a deshacer los fuertes vínculos que unían a la Iglesia con el Estado, señaló un estrecho colaboracionismo basado en la doctrina del primado espiritual, en el que patriotismo y fe se confunden; ambos poderes “destruyen al mismo tiempo el error herético y al enemigo bárbaro”⁽¹²⁾. León reavivó un elogio a Roma enfatizando tanto que había sido fundada por los apóstoles Pedro y Pablo como que de ella había nacido un fuerte estado.

Así, dentro de esta dialéctica, el pensamiento de San Agustín conlleva la aceptación, por parte de la Iglesia, de la misión providencial de Roma ya que era la unidad política la que había permitido su evangelización. Ahora el cristianismo debía tomarle el relevo y extenderse a todos los pueblos, ultrapasando las fronteras de la romanidad⁽¹³⁾. Por este motivo, cada comunidad católica, por pequeña que fuese, debía constituirse en bastión para la defensa de la fe. La oposición *Romanus-Barbarus* se transforma ahora en *Christianus-Paganus*. Este espíritu cristaliza en todo el Occidente a partir de la correspondencia entre obispos y las epístolas pontificias.

A partir de la obra de Pablo Orosio se crean los “Juicios de Dios” como categoría histórica, que hacía aceptar la realidad como un orden divino racional preestablecido. Orosio da muestra de una gran comprensión para con los bárbaros al no excluir la posibilidad de que un día los jefes se conviertan en grandes reyes. No puede, sin embargo, disimular su aflicción cuando, con acento dolido y amargo, escribe: “hay romanos que prefieren vivir miserablemente pero libremente con los bárbaros, más que soportar el peso de los tributos con los romanos”⁽¹⁴⁾.

Ante el hecho consumado de la conquista, la Iglesia acabó por aceptar lo irreparable, concluyendo que era necesario trabajar para construir alguna otra estructura no del todo indigna de la precedente. A fines del s. V, cuando Odoacro depuso al emperador Rómulo (476), la idea de la decadencia dio pie a otra de colaboración entre godos y romanos para salvaguardar la *ciuilitas* común; Casiodoro llegaba a decir: “la gloria de los Godos es la salvaguarda de la *ciuilitas*”⁽¹⁵⁾.

La actitud de Casiodoro —un aristócrata romano que ocupaba un lugar preeminente en la corte del ostrogodo Teodorico— no fue, sin embargo, en absoluto mayoritariamente compartida por la población romano-cristiana en su cotidiano convivir con los invasores bárbaros. Todo lo contrario, la jerarquía del cristianismo romano —logrando con la ortodoxia y el patriotismo una compacta ligazón— movilizó el máximo de sus fuerzas para luchar contra la herejía arriana y así la *fides gothica* es asumida, por ambas partes, como algo diacrítico, convirtiéndose en un obstáculo que impide la ósmosis de un enraizado substrato con los elementos exógenos que recibe.

Estos postulados políticos-religiosos, que hacían de la ortodoxia una bandera del patriotismo veterorromano, no sucumbieron, como decimos, en Occidente con la definitiva aniquilación del poder político en el 476. En distintas

zonas de la *Pars Occidentis* —particularmente en las de más profunda romanización— grupos tradicionalistas mantenían una silenciosa aunque tenaz oposición a los poderes bárbaros recientemente establecidos, constituyendo con esta actitud un peligroso germen de discordia y conflicto para las monarquías germánicas.

Frente a este estado de cosas occidental, el Imperio Romano de Oriente era el natural heredero de la teología política que hacía del emperador el principal responsable de la fe de la Romanidad. A pesar de que en Occidente ya se habían dejado oír voces, impregnadas de un conformismo providencialista, aceptando una transposición de la *uniuersalitas* romana a la *uniuersalitas* de la Iglesia Católica⁽¹⁶⁾, Bizancio elaboró un quijotesco proyecto de reconquistar las tierras de poniente para el Imperio, la *renouatio imperii*.

El emperador debía liberar, cumpliendo la misión dictada por el Dios de la religión ortodoxa⁽¹⁷⁾, a Occidente tanto del error herético arriano como de los enemigos bárbaros. Este programa de reincluir la *Pars Occidentis* dentro del Imperio vio pronto sus frutos en la Italia ostrogoda y el Africa vándala a partir del 533. Muy pronto Bizancio puso también su mirada en la Península Ibérica, la Hispania romana, que debía cerrar la neorromanización del Mediterráneo, convirtiéndose de nuevo en un *mare internum* rodeado de suelo imperial.

La ofensiva bizantina provocó, entre los dirigentes bárbaros occidentales, una considerable reacción. Así, frente al enemigo común que les acosaba, los Ostrogodos y los Visigodos se aliaron en la realización de un plan antibizantino consistente en una expedición pugnativa dirigida, simultáneamente, hacia el sur de Italia —Ostrogodos— y el sur de la Península Ibérica —Visigodos— para cerrar el paso a los contingentes bizantinos. Al mando de los Visigodos estaba Theudis —noble goda que había conseguido un poder *de facto* durante la regencia de Teodorico el Grande— que accedió al trono en el 534. Theudis condujo el ejército visigodo hacia el sur, tomando incluso *Septem*⁽¹⁸⁾, aunque fue asesinado poco después, en el 548, así como, con pocos meses de diferencia, su sucesor Theudiscló. Las tropas ostrogodas, comandadas por Tótila, sufrieron una gran derrota frente a Narsés.

Pero Bizancio no sólo disponía de efectivos militares en que basar su odisea occidental. El primer aliado del Imperio era el papado; tal apoyo, sin embargo, no se mostraba del todo conforme con la política que, en materia de teología, propugnaba el autócrata emperador bizantino⁽¹⁹⁾.

Así mismo el pueblo franco, cuyo rey Clodoveo se había convertido al catolicismo, en los primeros años del siglo VI⁽²⁰⁾, ofrecía, al menos en teoría, un fiel aliado en la lucha de Bizancio contra los heréticos-bárbaros. No deja de ser representativa a este respecto la carta que el papa Pelagio II escribió al obispo Aunario de Auxerre en el 580⁽²¹⁾. El testimonio, aunque tardío, es plenamente sintomático de esta confusión entre el patriotismo romano y la fe católica, de la que se intenta hacer partícipes a los francos-bárbaros por su conversión.

Esta epístola de Pelagio II está dirigida a un obispo de las Galias siguiendo la tónica que había establecido León Magno, por la cual cada comunidad católica debía ser una fortaleza para la defensa de la fe y la romanidad. El episcopado debió jugar un primerísimo papel en la salvaguarda de los valores tradi-

cionales romano-cristianos y su responsabilidad al frente de las feligresías les llevará, con frecuencia, a hacer de intermediarios con los jefes bárbaros⁽²²⁾.

Cabe admitir que la predicación de estos obispos iría dirigida a cultivar y acrecentar la fe-patriotismo, como un movimiento clandestino, en oposición al poder bárbaro. Así pues el episcopado adquiere una gran importancia política en las ciudades sobre las que las monarquías germánicas ejercen solamente un poder nominal. Aparentemente —desde la óptica del rey visigodo— el cuadro político presentaba una fragmentación incontrolable, lo que no debe confundirse con una desmembración —como ha sugerido R. Collins⁽²³⁾— en la que cada sede episcopal se sintiera autosuficiente e independiente de las demás. Precisamente la Iglesia Católica occidental, en defecto del poder imperial, conservaba la *uniuersalitas* como el arma más efectiva contra el poderío bárbaro y la herejía.

En este estado de cosas, como ha señalado J. Fontaine⁽²⁴⁾, podemos presuponer que los grupos católicos, conscientes del proyecto de reconquistar Occidente por Justiniano para la restauración total del Imperio, se declarasen filobizantinos, solidarizándose con su causa. Estos grupos tradicionalistas constituirían el tercer puntal de la política occidental del Imperio de Oriente.

En lo que a la Península Ibérica respecta, el desplazamiento del centro del poder hacia el sur por Agila y la revuelta de Atanagildo —ayudado por los bizantinos— hacen suponer que en la Bética se incubaba un movimiento de simpatía en favor del Imperio, en cuyas filas militaban la Iglesia Católica y la población hispanorromana⁽²⁵⁾.

El levantamiento protagonizado por Atanagildo, en el 551, contra el rey Agila, aprovechando el desconcierto creado por la revuelta cordobesa —que duraba desde hacía un año— es enormemente importante ya que, según parece, hizo una alianza con las tropas de Justiniano para que le apoyaran en su causa, asentándose, a raíz de ello, en la Península, con la creación de una provincia bizantina que perduró casi tres cuartos de siglo. La revuelta de Córdoba supuso un serio enfrentamiento armado contra los reyes visigóticos. Aunque se desconocen las causas de esta insurrección, descartamos la posibilidad de que se trate de movimientos campesinos o bagaudas ya que se describe como un fenómeno nítidamente urbano⁽²⁶⁾.

E.A. Thompson⁽²⁷⁾ se muestra reticente a aceptar esta revuelta contra el gobierno godo como tal y niega absolutamente que los cordobeses pretendiesen cambiar sus señores visigodos por los bizantinos. Por nuestra parte no creemos en absoluto disparatado entrever en la revuelta cordobesa un cierto cariz probizantino, no en el sentido de “pasarse al enemigo” sino en la más fiel tendencia tradicionalista⁽²⁸⁾ en la que patriotismo y fe se amalgaman para combatir al enemigo bárbaro. No podemos olvidar que Córdoba se halla muy unida, en estos levantamientos, a Sevilla, el corazón de la Bética y zona de sólida romanización⁽²⁹⁾; es en la Bética donde encontramos antiguos testimonios de cristianización como el mismo Concilio de Elvira (306?), además Cordoba había tenido como obispo a Osio en el s. IV, distinguiéndose por su posición antiarriana en el Concilio de Nicea. ¿Debe sorprendernos, pues, la intención, por parte de los sublevados, de recuperar y en cierto modo asumir de nuevo el *status de ciues romani*?

El cambio de actitud operado por Atanagildo para con el Imperio debió responder, como ha señalado E. A. Thompson⁽³⁰⁾, a una realista concienciación de que lo único que pretendían los bizantinos era establecer y extender su propio poder, sin interesarse en lo más mínimo por las rivalidades políticas, tal como evidenciaban los ejemplos recientes de Africa e Italia. Pero el desembarco bizantino no sólo ponía en peligro sus anhelos individuales, respecto al trono, sino que amenazaba directamente la independencia y la existencia misma del Reino Visigótico⁽³¹⁾. Por este motivo luchó encarnizadamente para recuperar las plazas ocupadas por el ejército imperial, aunque sin poder deshacerse de la presencia bizantina en territorio peninsular.

A partir de este momento, los sucesores de Atanagildo inauguran un programa político —ya apuntado por los reyes anteriores— que asume la deliberada resolución de asegurar la independencia del Reino frente a Constantinopla. Estos pretensivos planes se insieren en una delicada coyuntura en la que cobra gran relevancia la prolongada convivencia de la población hispanorromana con la visigoda, al tiempo que se produce una profunda mutación en los ideales de patriotismo y fe, tanto en los espíritus laicos como en los eclesiásticos, que llevarán al reconocimiento del poder “bárbaro-visigodo”, sancionado por la Iglesia en una teocracia de origen divino. Este proceso se desarrolla básicamente entre los reinados de Leovigildo y Recaredo; su importancia e interés requiere que nos detengamos atentamente en ello.

No cabe duda que el reinado de Leovigildo representa, dentro de la diacronía visigótica, un período de brillantez durante el cual se pretende asegurar la independencia del Reino frente a las pretensiones de reincorporar a Hispania al *imperium* de la Nueva Roma. Para la creación de un estado fuerte hacía falta, también, poner término a las disensiones internas.

El hecho más relevante de la ingente actividad política de Leovigildo es, como ha señalado P. D. King⁽³²⁾, haberse percatado de la importancia que tenía el fortalecer la monarquía. Este proyecto político es el eje motriz de todo su reinado.

La organización y centralización del gobierno monárquico no era, en absoluto, una tarea fácil y Leovigildo se encontró con no pocos problemas para efectuarlas. Aunque su programa era totalmente incompatible con las aspiraciones bizantinas, el rey visigodo adoptó muchas medidas que, bien por la tradición hispanorromana o por influencias bizantinas contemporáneas, le condujeron a la elaboración de un sistema de gobierno que emulaba el de los poderes realmente fuertes. Así promocionó un aparato burocrático-administrativo deudor de la administración bajo-imperial y bizantina⁽³³⁾.

Todos los esfuerzos dirigidos a la consolidación de la institución monárquica evidentemente chocaban, de una manera frontal, con los intereses nobiliarios; yendo en detrimento del poder de los *optimates* que ambicionaban un control mucho más directo sobre el rey a la vez que no descartaban posibles insurrecciones contra éste, en su afán de conseguir el trono.

Un primer paso, atribuido a Leovigildo, fue atraerse a parte de esta nobleza militar para convertirla en cortesana, adaptando el *comitatus* germánico —la *Gefolgschaft*— al *comitatus romanus*, que no era únicamente militar⁽³⁴⁾. Así, inspirándose en modelos tardorromanos y bizantinos, creó el *officium palatino* o el *aulae regalis officium*⁽³⁵⁾.

A pesar de todo, las fuerzas centrífugas de la nobleza no dejaron de actuar ni durante el reinado de Leovigildo ni en el de su hijo Recaredo, ni aun en el siglo VII. La oposición nobiliar se agravó todavía más cuando Leovigildo asoció a sus dos hijos en el trono⁽³⁶⁾; esta actitud, al pretender asegurar la sucesión entre los miembros de su dinastía⁽³⁷⁾, negaba, como es lógico suponer, las aspiraciones de otros linajes a la realeza.

Esta maniobra política debe responder a una inquietud ante la suerte corrida por los monarcas anteriores a Leovigildo —entre el 531 y el 555 murieron asesinados cuatro monarcas sucesivos⁽³⁸⁾—, decidiendo favorecer a su propia stirpe. De hecho él mismo ya había compartido el trono con su hermano Liuva I, como nos refiere Isidoro y Juan de Biclareo⁽³⁹⁾. Si bien, como señalan M. Vigil y A. Barbero, “este intento y la forma de realizarlo parecen inspirarse en modelos del Bajo Imperio Romano y del Imperio Romano Oriental, contemporáneo, más que en la tradición goda”⁽⁴⁰⁾, no parece, sin embargo, que Leovigildo asumiera el significado de la heredabilidad del poder tal y como se entendía en la filosofía romano-bizantina, que hacía de la sangre la legitimidad de un poder divino⁽⁴¹⁾.

Por ello creemos que la asociación de los hijos de Leovigildo —como *consortes regni*—, aunque imitaba el *modus operandi* tardorromano y bizantino, sólo puede interpretarse como una intención de asegurar el trono a su linaje. Se comprende bien así la reacción protagonizada por una parte considerable de la nobleza visigótica y que, según Gregorio de Tours, Leovigildo interviniese “*interficiens omnes illos qui reges interemere consueuerant, non reliquens ex eis mingentem ad parietem*”⁽⁴²⁾.

Leovigildo también tuvo que realizar campañas militares contra otro tipo de fuerzas disgregadoras que no eran precisamente de carácter germánico. En efecto, este monarca heredó un antiguo problema que ya había agitado a la administración bajo-imperial: las insurrecciones indígenas de Cantabria y Vasconia⁽⁴³⁾. A título de ejemplo, el Biclarense nos informa que Leovigildo sometió una rebelión en tierras de Orense, cautivando a su régulo⁽⁴⁴⁾.

Para afrontar esta cuestión Leovigildo, inspirado una vez más en patrones bizantinos, desplegó una estrategia militar de frontera⁽⁴⁵⁾. También resulta representativa la elección de un nombre griego —*Reccopolis*— para la ciudad fundada en conmemoración de su hijo⁽⁴⁶⁾.

La propaganda política del fortalecimiento de la monarquía quedaba, también, perfectamente reflejada en el numerario de época leovigildiana. Si bien las primeras acuñaciones son, todavía, meras imitaciones de la moneda bizantina —en las que únicamente consta el nombre del emperador—, fue el propio Leovigildo quien decidió imprimir su nombre por primera vez en las monedas; al principio, tímidamente, junto al del emperador, después, ya, en solitario⁽⁴⁷⁾.

El problema ante el cual Leovigildo debía mostrar seguramente más astucia y tino era la diferenciación religiosa que separaba a sus súbditos. La predisposición de la población hispanorromana-católica a aliarse con poderes extrapeninsulares podía acarrear, como hemos visto, serias dificultades al estado visigótico.

La fe arriana, profesada por la mayoría de los visigodos, constituía un rasgo distintivo de la etnia frente a los hispanorromanos. Como muy bien señala K.

D. Schmidt⁽⁴⁸⁾, la Iglesia Arriana no practicó el proselitismo entre los romanos —ya que esto habría borrado uno de los caracteres más decisivos de la identidad del pueblo godo— sino que mantuvo el rebautismo —práctica especialmente sancionada por la legislación conciliar católica⁽⁴⁹⁾— como condición indispensable para la conversión al arrianismo, hasta el 580.

La *fides gothica*, además de ser fe y distinción étnica del pueblo visigodo, adquirió, en esta época, una significación política muy importante ante el sospechoso filobizantinismo de la ortodoxia católica. No cabe, por lo tanto, deducir que el problema fuera estrictamente racial o religioso; se trataba de algo mucho más importante: la dicotomía entre *fides gothica* y *fides romana* respondía además a una oposición entre los partidarios de un estado visigodo autónomo y los que anhelaban la restauración del Imperio, con el directo intervencionismo de Bizancio.

Sin embargo la dilatada convivencia de godos y romanos no había transcurrido en vano. De la misma manera que ésta se tradujo en matrimonios mixtos —cosa que reconoció Leovigildo al abolir la vetusta ley que pesaba sobre ellos— también se produjeron algunas conversiones de visigodos arrianos al catolicismo⁽⁵⁰⁾, lo que, según parece, no fue aceptado tan abiertamente por el monarca visigodo.

Las fuentes sólo nos revelan dos personajes visigodos convertidos al catolicismo: Masona y Juan de Biclario. Si bien, a tenor de la parca información literaria, se puede suponer que no debieron ser muchos los visigodos que apostataron de su *fides gothica*, creemos que está en lo cierto E. A. Thompson⁽⁵¹⁾ al decir que los visigodos convertidos al catolicismo serían muchos más. Este autor desarrolla una sugestiva tesis argumentando que los cuatro obispos germánicos del III Concilio de Toledo ya tenían que haber sido altas jerarquías de la Iglesia Católica durante algunos años antes, cuando estaba reinando Leovigildo. Aunque hubieran recibido la dignidad episcopal con el advenimiento de Recaredo —continúa Thompson—, su nombramiento solamente podían recibirlo a los 40 años, después de largos servicios en la Iglesia Católica⁽⁵²⁾.

El contexto en que se enmarcan estas conversiones es algo que se nos escapa. J. Fontaine formula una hipótesis interesante al defender que la abjuración del arrianismo se produciría en las capas más altas de la sociedad visigótica, en la medida en que su romanización fue también mucho más rápida y que ésta se realizaría preferentemente en ambientes urbanos⁽⁵³⁾. En la misma línea, R. Collins señala que, en las ciudades, muchos godos se convertirían, en una fecha temprana, al catolicismo, produciéndose un resquebrajamiento de la distinción racial entre godos-arrianos y romano-católicos. Estos hombres —continúa este autor—, cuyas tierras se encontraban en las inmediaciones, estaban más interesados por las cuestiones de poder y prestigio locales que en los problemas generales del reino⁽⁵⁴⁾.

Las apostasías de algunos visigodos debieron ser contempladas con cierto recelo por Leovigildo a raíz de la semántica política que había adquirido el arrianismo. Si bien, como ya señaló F. Görres, Leovigildo no tuvo prejuicio alguno contra el catolicismo antes de la rebelión de Hermenegildo —ya que no se menciona ninguna medida represiva anterior a esta fecha⁽⁵⁵⁾—, no puede negarse que le provocara inquietud y, como sugiere Thompson, “prohibiera las reuniones conciliares en un momento en que un número cada vez mayor de sus

propios partidarios abandonaba la fe tradicional”⁽⁵⁶⁾.

Respecto a la actitud del rey Leovigildo hacia los católicos, Isidoro de Sevilla y Gregorio de Tours nos informan de que este monarca fue un cruel perseguidor⁽⁵⁷⁾. Sobre la persecución anticatólica de Leovigildo, la historiografía ha mantenido diferentes, e incluso antagónicas, posiciones. Entre los que aceptan plenamente la versión isidoriana se encuentran J. N. Hillgarth⁽⁵⁸⁾, K. Schäferdiek⁽⁵⁹⁾ y P. D. King⁽⁶⁰⁾. Por su parte, J. Fontaine y B. Saitta⁽⁶¹⁾ reconocen un cierto grado de persecución aunque niegan que fuese abierta y cruel. En el otro extremo se sitúa E. A. Thompson⁽⁶²⁾ que, analizando, punto por punto, todos los casos conocidos que podrían tildarse de persecutorios, llega a la conclusión de que Leovigildo practicaba una gran tolerancia y, si alguna vez intervino con el fin de intimidar a alguien, para que se convirtiera al arrianismo, lo hizo con astutas dialécticas, no con derramamiento de sangre.

Este último investigador hace hincapié en la actitud tolerante de Leovigildo hacia los católicos, demostrando convincentemente que la mayoría de las medidas coercitivas fueron adoptadas contra los visigodos que se habían convertido al catolicismo y que la práctica totalidad de éstos se tomaron tras la revuelta de Hermenegildo. La interpretación que ve la causa de los destierros de Juan de Biclara y Masona no en su catolicismo sino en su condición de godos que habían apostatado de la *fides gothica* —señalada hace tiempo por F. Görres⁽⁶³⁾— nos parece enormemente válida y creemos que se ajusta perfectamente con el carácter político que había adquirido el arrianismo. Thompson, sin embargo, subestima la información que nos da Isidoro sobre el final del destierro del Biclarense (576, según Mommsen)⁽⁶⁴⁾, anterior a la rebelión de Hermenegildo, y que explicaría absolutamente la coherencia que Leovigildo tenía en política religiosa.

Creemos que la política religiosa de Leovigildo, después de la rebelión de su hijo, no puede calificarse de persecutoria. Si bien pretendía que los godos fuesen arrianos —y así debe entenderse la imposición confesional al pueblo suevo⁽⁶⁵⁾— es evidente que nunca llevó a cabo un acoso abierto contra los romano-católicos. Esta tolerancia y apertura de miras, en lo que a religión se refiere, demuestran, en cierta manera, que Leovigildo nunca se planteó acabar con el catolicismo ortodoxo de su reino. Es evidente que, dada la gran influencia que las sedes episcopales habían adquirido en las ciudades, tal golpe de fuerza hubiera sido del todo inoperante para sus proyectos de unificación. Por consiguiente, resulta difícil creer, siguiendo este modo de proceder, que el monarca pretendiese crear una Iglesia Arriana como fundamento religioso de su poder político⁽⁶⁶⁾, ya que la multiplicidad confesional se traduciría en pluralismos políticos que cuestionarían su legitimidad.

La actitud de Leovigildo recuerda —como ha sugerido J. Fontaine⁽⁶⁷⁾— más una política de tolerancia del tipo veterorromano, anterior a los edictos de Graciano y Teodosio —donde todos los cultos tienen cabida—, que a una desarrollada y madurada teología política basada en el arrianismo.

Cuando se produce el estallido de la insurrección de Hermenegildo en la Bética, enarbolando la bandera de la ortodoxia, Leovigildo no desplegó acciones contundentes para acabar con la fe romana ni contra los hispanorromanos. Es precisamente a partir del 580 cuando el monarca arriano parece más predisuesto a reducir las diferencias que separaban ambas confesionalidades.

Es elocuente el hecho de que, en el mismo año que su hijo se proclamaba rey (580), Leovigildo convocara un sínodo arriano⁽⁶⁸⁾ en el cual se acordó suprimir la necesidad del re-bautismo para los católicos que se convirtieran al arrianismo⁽⁶⁹⁾, medida que estuvo claramente tomada con el fin de favorecer la conversión al arrianismo. Es evidente que estas facilidades pusieron en estado de alerta a la jerarquía católico-romana ante el peligro que ello suponía para la ortodoxia, pero a pesar de todo este recelo visceral, tan pródigamente reflejado en nuestras fuentes católicas⁽⁷⁰⁾, no parece que en realidad se produjeran muchas conversiones de católico-romanos al arrianismo. J. N. Hillgarth⁽⁷¹⁾ opina que es probable que la solución del Sínodo del 580 estuviera dirigida a los católicos visigodos, no a los hispanorromanos. En cualquier caso la política de Leovigildo, como señala B. Saitta, se insiere dentro del cuadro general de defensa del reino de las fuerzas disgregadoras que obstaculizaban su política unitaria⁽⁷²⁾.

K. F. Stroheker, por su parte, señala que las concesiones del Sínodo del 580 encierran la tentativa de crear una Iglesia apta para todos los habitantes del reino, de signo arrianizante⁽⁷³⁾. A este respecto pensamos que, si bien Leovigildo pretendía suavizar las disensiones de un arrianismo intransigente, no lo hizo con el ánimo de conseguir la unidad espiritual de su pueblo sino con la intención de crear el desconcierto entre los católicos partidarios de su hijo Hermenegildo⁽⁷⁴⁾.

En favor de esta suposición habla la misma actitud del rey hacia el 582. Gregorio de Tours atestigua que el mismo Leovigildo no sólo fue capaz de orar ante el altar de mártires católicos —en edificios culturales católicos—, aunque sin recibir la Comunión, sino que también introdujo un cambio en la doxología, admitiendo la divinidad de Cristo aunque no la entera divinidad del Espíritu Santo⁽⁷⁵⁾. La modificación del dogma trinitario, si bien sigue alejado de la fórmula ortodoxa de la fe —se trata de la herejía macedonianista—, continua respondiendo a una política de aproximar los puntos de discordia entre los fieles de su reino, en una clara tendencia reconciliadora.

Este modo de proceder de Leovigildo, en doctrina doxológica, recuerda la política operada por Justiniano, ante los problemas secesionistas de los monofisitas y nestorianos, que intentó superar mediante la condena de los “Tres Capítulos” en el II Concilio de Constantinopla (533). Cabe la posibilidad de que Leovigildo se inspirara, una vez más, en una táctica política bizantina con el propósito de contentar a todos sus súbditos. Al mismo tiempo procuraba atraerse de nuevo a aquellos godos que habían apostatado del arrianismo —por negar éste la divinidad del Hijo de Dios— y asestaba un duro golpe contra los partidarios de su hijo insurrecto.

Dos hechos emergen con bastante claridad en la política religiosa de Leovigildo: el primero es su tenacidad en conservar la *fides gothica* como fe propia de los godos, que se manifiesta hasta finales de su reinado con la conversión al arrianismo del pueblo suevo; el segundo es su tolerancia para con la *fides romana*, aunque ésta no puede responder a un espíritu altruista del monarca, sino a la realista concienciación que reconoce en los obispos católicos un amplio poder sobre las ciudades, y que intentaba ganar a su causa por medios diplomáticos⁽⁷⁶⁾. De dicha tolerancia, Leovigildo hizo gala acogiendo a clérigos africanos católicos como el abad Nunctus⁽⁷⁷⁾, a quien proporcionó tierras pa-

ra que instalara su comunidad, o el abad Donatus⁽⁷⁸⁾ que fundó el *Monasterium Seruitanum* entre el 560 y el 570.

Aunque la afluencia africana del s. V respondía claramente a católicos que escapaban de la persecución vandálica, la segunda oleada, en el s. VI, no tiene su causalidad en una huída forzada puesto que el Norte de Africa ya había sido reconquistado por el Imperio, fundándose el exarcado de Cartago. Según J. Fontaine, la llegada de monjes africanos se debe ahora a un proyecto de expansión misionera, estrechamente relacionado con la conquista bizantina⁽⁷⁹⁾. Ambas inmigraciones traerían consigo obras literarias de carácter antiarriano que se habían compuesto en Africa desde el s. V, recogiendo, a su vez, antiguas producciones bajo-imperiales sobre las controversias trinitarias. La llegada de este contingente de erudición debió contribuir a exacerbar la inquietud antiarriana⁽⁸⁰⁾ entre las autoridades eclesiásticas hispánicas.

Tiene, no obstante, especial importancia en este sentido analizar una maniobra efectuada por Justiniano —en política trinitaria que le costó la disensión de las Iglesias de las provincias occidentales recuperadas. A raíz de la convocación del II Concilio de Constantinopla —donde se condenó, en los Tres Capítulos, la obra de Teodoro de Mopsuestia, los ataques de Teodoreto de Ciro contra Cirilo de Alejandría y la carta de Ibas de Edesa—, la jerarquía católica occidental tuvo la sensación de que el emperador estaba actuando de una manera incoherente. Como señala J. Madoz⁽⁸¹⁾, en el Concilio de Calcedonia (451) estos personajes ya se habían reconciliado con la Iglesia, por consiguiente, condenar de nuevo estos “Tres Capítulos” era atentar contra la buena memoria del gran concilio ecuménico. La vehemente desaprobación de esta política religiosa se dejó sentir especialmente en Africa, Italia y la Península Ibérica⁽⁸²⁾.

Esta oposición occidental a las reformas justinianas de la ortodoxia fue particularmente intensa en el Norte de Africa, donde numerosos escritores y teólogos se declararon contrarios a la política del emperador bizantino⁽⁸³⁾. La controversia de los “Tres Capítulos” llegó definitivamente a Hispania a través de la influencia de estos africanos, entre los que destaca Víctor Tunonense⁽⁸⁴⁾.

Ante la diáfana reacción de la Iglesia africana frente a la dirección religiosa del Imperio, cabe relacionar la afluencia de comunidades monásticas a España precisamente con ese desdén hacia los bizantinos. En las bibliotecas de estos inmigrados se hallaría, sin duda, la moderna literatura que acusaba de poco ortodoxa a la política religiosa de Justiniano. Es ilustrativo que el III Concilio de Toledo⁽⁸⁵⁾, en el cual se omite —expresamente, como muy bien señala A. Barbero⁽⁸⁶⁾— la ortodoxia del II Concilio de Constantinopla, fuera organizado, junto a San Leandro, por el abad Eutropio —el sucesor de Donato en el *monasterium Seruitanum*⁽⁸⁷⁾—.

Este enfrentamiento debió tener gran trascendencia para la historia posterior de Occidente. La oposición, en estas regiones, de la Iglesia a la “ortodoxia bizantina” —si es lícita esta denominación— puso en jaque las ambiciones expansionistas del Imperio. A partir de la controversia de los Tres Capítulos, el emperador —dentro de la óptica de la tradicional Iglesia occidental— dejaba de ser el *rector ecclesiae*. También en Hispania, con la directa influencia de Africa, empezó a incubarse un sentimiento de hostilidad contra Bizancio por parte de la población hispanorromana-católica. El viejo sentimiento de patriotismo-

fe se iba desgajando y adquiriría cada vez más importancia la salvaguarda de la fe católica-ortodoxa —que ya no era sinónima de fe bizantina—; además se hacía paulatinamente manifiesto que la *renouatio imperii* era un sueño irrealizable.

Si bien esta tendencia empieza a notarse a partir del II Concilio de Constantinopla, es evidente que la oposición a la política de la *Respublica* bizantina siguió un largo proceso. Un cambio tan sustancial de la mentalidad veterorromana requería tiempo para consolidarse y en la Península Ibérica esta controversia no es suficiente para explicar el antibizantinismo de la Iglesia hispanovisigoda. Tuvieron que darse otros acontecimientos que madurasen esta mutación en el pensamiento eclesiástico.

Creemos que la clave de este proceso radica en la rebelión de Hermenegildo (579-585). Debe enfatizarse, *in principio*, que Hermenegildo, aunque convertido al catolicismo, no era más que un bárbaro; ya nos hemos referido a la aceptación que la palabra “bárbaro” había adquirido, desde el s. IV, para la Iglesia católica-ortodoxa. Si aceptamos que la Iglesia de Hispania apoyó la insurrección de este príncipe contra su padre Leovigildo —hecho sobre el que volveremos— sólo cabe sorprendernos del giro político que se produce, dentro del campo semántico de la fe-patriotismo, para los hispanorromanos. ¿A qué puede responder este modelo de mentalidad?. Pensamos que, entre otras muchas cosas, tiene especial relevancia la pérdida de confianza en el emperador bizantino como *rector ecclesiae* desde el II Concilio de Constantinopla.

Por aquellos días el Imperio continuaba su ofensiva “anti-arriana y anti-bárbara” en Occidente pero las cosas habían cambiado mucho desde que Justiniano dirigiera las campañas con tropas imperiales. Como indica W. Goffart⁽⁸⁸⁾— en un estudio dedicado a la política bizantina occidental entre Tiberio II y Mauricio— uno de los problemas más acuciantes de Bizancio en esta época era la defensa de su frontera oriental del ataque de los persas y por ello se veían imposibilitados de utilizar sus tropas en la odisea occidental.

Por lo que respecta a la alianza de Bizancio con Hermenegildo, aunque Tiberio II pretendía ayudar al insurrecto⁽⁸⁹⁾ y tal apoyo, entre otras motivaciones, también respondía al programa político antiarriano, no llegó, sin embargo, a materializarse ya que Tiberio II murió en el 582, en plena sublevación. Como dice W. Goffart, la ayuda ofrecida por Bizancio, si bien demuestra las ambiciones de Tiberio II, en realidad sólo prueban una intencionalidad carente de cualquier previsión y sagacidad⁽⁹⁰⁾.

Hermenegildo también estableció un pacto con el rey católico de los suevos, Miro; aunque el motivo de este acuerdo parece ser eminentemente político⁽⁹¹⁾—por las largas hostilidades sostenidas entre suevos y visigodos—, no podemos pasar por alto el hecho de la conversión del pueblo suevo, con el protagonismo adquirido por Martín de Braga. El rey Miro envió embajadas —seguramente con la intención de obtener su apoyo en la causa del príncipe insurrecto— a la capital del Imperio bizantino⁽⁹²⁾ y al rey Gontran de Borgoña (580)⁽⁹³⁾. No obstante los esfuerzos realizados por los sediciosos para conseguir el auxilio del rey Miro, Leovigildo interceptó las tropas suevas cuando se dirigían a apuntalar a Hermenegildo en Sevilla, obligándoles a jurarle fidelidad⁽⁹⁴⁾.

Leovigildo, consciente de la coalición internacional que amenazaba su corona, formada por el triángulo Bizancio-francos-hispanos insurrectos, desple-

gó una astuta política diplomática para cuartear las alianzas pactadas por su hijo Hermenegildo. Un claro ejemplo de que Leovigildo era consciente de las pretensiones bizantinas lo tenemos en el pacto que se estableció entre el monarca visigodo y el rey Chilperico I de Neustria⁽⁹⁵⁾. Con este acuerdo Leovigildo asestaba un duro golpe a la política imperial —la cual, por lo menos *de iure*, secundaba a su hijo sublevado— ya que, sin el auspicio militar de Chilperico, Borgoña y Austrasia eran impotentes para realizar una campaña contra los lombardos. Simultáneamente —y era éste el motivo principal de su alianza— aseguraba la no intervención franca en apoyo de la rebelión⁽⁹⁶⁾.

El entendimiento de Leovigildo con Chilperico I de Neustria fue la mejor carta jugada por el rey arriano en contra de los insurrectos. Leovigildo se aseguró del mantenimiento de lo pactado enviando sucesivas embajadas a la corte de Soissons⁽⁹⁷⁾. Como colofón de estos tratados de amistad, ambos monarcas iniciaron una negociación con el fin de concertar el matrimonio de Recaredo con la hija de Chilperico, Rigunthis⁽⁹⁸⁾.

El primer beneficio de esta política aliancista lo obtuvo Leovigildo cuando Chilperico interceptó la embajada sueva⁽⁹⁹⁾ enviada por Miro a Gontrán. Una vez Leovigildo yuguló las esperanzas de ayuda para su hijo por parte de suevos y francos, procedió a detener el apoyo bizantino; las huestes imperiales no tuvieron ningún reparo en dejarse sobornar por 30.000 sólidos —según Gregorio de Tours para no intervenir en favor de Hermenegildo⁽¹⁰⁰⁾.

Aunque este hecho puede sorprender —manifestándose una actitud poco acorde con la trayectoria que Bizancio había seguido en Occidente—, F. Görrés⁽¹⁰¹⁾ sostiene que las tropas instaladas en Hispania —distantes de Bizancio— tendrían una actuación de relajada dependencia respecto al centro del Imperio y añade que difícilmente el gobernador hubiese pedido el consentimiento del emperador para dejarse sobornar por Leovigildo. F. G. Maier⁽¹⁰²⁾ señala que Mauricio reunió —en los exarcados occidentales— tanto el mando civil como el militar en manos de los gobernadores, adquiriendo así un poder prácticamente ilimitado en su circunscripción. P. Goubert⁽¹⁰³⁾ aún va más allá diciendo que los dos o tres gobernadores que conocemos de la Hispania bizantina parecen plenamente independientes del exarca o del prefecto del pretorio de Africa.

Uno de los aspectos, sin duda, más atractivos que presenta la rebelión de Hermenegildo lo constituye el analizar el papel que jugó en ella la Iglesia y la población hispanorromana. Y resulta más apasionante todavía por el misterio que entraña y el silencio que al respecto guardan celosamente las fuentes católicas hispanas. Existe, verdaderamente, una notable contradicción entre los testimonios peninsulares y los extranjeros ante Hermenegildo. Ninguna fuente católica menciona la conversión del príncipe a pesar de ser totalmente irrefutable que ésta aconteció⁽¹⁰⁴⁾. En segundo lugar —como parece desprenderse de los autores hispano-visigodos— la Iglesia hispánica no apoyó la causa de Hermenegildo contra su padre arriano, sino que interpretó su levantamiento como una usurpación y “tiranía”⁽¹⁰⁵⁾, cuyo significado ha analizado J. Orlandis⁽¹⁰⁶⁾. Además del silencio que pesa sobre su sublevación en favor del catolicismo, en el III Concilio de Toledo, Hermenegildo no es mencionado ni por su hermano Recaredo ni por el mismo Leandro que lo convirtió⁽¹⁰⁷⁾.

Debe considerarse, como ha puesto de relieve J. N. Hillgarth⁽¹⁰⁸⁾, que prácticamente todas las fuentes literarias que aluden a la actitud del clero católico

hispánico, durante la rebelión de Hermenegildo, son posteriores a la conversión del 587 y, por consiguiente, también, a la adopción del catolicismo como religión del Estado. Realmente esta omisión es debida, en buena medida, a que no les interesaba tener a un usurpador glorificado⁽¹⁰⁹⁾.

Incluso aceptando este importante argumento no deja de ser curiosa la actitud de la Iglesia católica, sobre todo si valoramos su antigua y continuada militancia en la defensa de la fe católica y de los ideales veterorromanos. K. F. Stroheker se sorprende también de que la Iglesia no reconociera en el príncipe el campeón de sus propias creencias, siendo los católicos los naturales aliados de Hermenegildo⁽¹¹⁰⁾.

E. A. Thompson, apoyándose en una argumentación *ex silentio*, niega rotundamente que los católicos hispanorromanos colaborasen, política o militarmente, con los bizantinos⁽¹¹¹⁾. También defiende este historiador —a partir de una noticia de Isidoro⁽¹¹²⁾— que la rebelión de Hermenegildo sólo fue un enfrentamiento de godos contra godos en el que los hispanorromanos no intervienen para nada⁽¹¹³⁾. La expresión de Isidoro “*Gothi (...) bifarie diuisi mutua caede uastantur*”, si bien expresa una división entre el pueblo godo, no obliga, en absoluto, a entender que la población hispanorromana se mantuviera al margen. Es más, esta división entre los godos puede interpretarse perfectamente en el sentido de que los partidarios de Hermenegildo fueran visigodos convertidos al catolicismo; de ser así, el levantamiento estaría secundado por godos católicos e hispanorromanos.

La relevante actuación de Leandro de Sevilla —pieza clave en la rebelión de Hermenegildo y en la posterior conversión de los godos— constituye una prueba irrefutable de que, por lo menos, parte de la Iglesia apoyó la insurrección del príncipe católico. F. Görres está convencido, además, de que Mazona, el obispo católico de Mérida —cuya sede fue una de las primeras ciudades que se unió a la insurrección—, estaba involucrado en la conspiración⁽¹¹⁴⁾.

Sobre el cariz religioso de la rebelión de Hermenegildo son altamente significativas sus acuñaciones monetales. En la leyenda de una de estas monedas aparece la fórmula *Regi a Deo Vita*, cuyo sentido ha sido brillantemente analizado por M. C. Díaz y Díaz⁽¹¹⁵⁾ que interpreta en ella un reconocimiento del origen divino del poder. Esta emisión, escribe, “debe corresponder a los momentos de exaltación, cuando la región de la Bética se convirtió en reino independiente”⁽¹¹⁶⁾. J. N. Hillgarth⁽¹¹⁷⁾ considera que las acuñaciones de tipo religioso efectuadas por Hermenegildo y las iniciadas por Leovigildo —al parecer imitando a su hijo— del tipo *Cum Deo* son la muestra fehaciente de que el enfrentamiento entre padre e hijo “fue esencialmente una guerra religiosa”⁽¹¹⁸⁾.

Por nuestra parte creemos que, si bien la religión jugó un destacado papel en la rebelión, no fueron las diferencias de opinión sobre la Trinidad las que enfrentaron a ambos grupos. Como oportunamente observa J. Fontaine⁽¹¹⁹⁾, refiriéndose al embajador Agila —enviado por Leovigildo a la corte del rey Chilperico—, es sintomático el escepticismo de un miembro de la corte de Leovigildo en pleno conflicto religioso: “*ce n'est pas un homme á se faire tuer pour o contre le Filioque!*”, exclama irónicamente Fontaine⁽¹²⁰⁾.

Si, como parece, no cabe ver en las disputas trinitarias las causas que conducen al enfrentamiento armado del príncipe católico contra su padre arriano, ¿cómo se explica la emisión de monedas con leyendas religiosas? Díaz y

Díaz⁽¹²¹⁾expone su parecer diciendo que no fue la commoción producida por la conversión de Hermenegildo lo que determinó el enfrentamiento del rey contra su primogénito, sino su proclamación como rey; efectivamente, no fue una mera lucha religiosa sino una profunda dicotomía política. Debe, sin embargo, matizarse que esta confrontación de Hermenegildo debió tener un carisma especial, ya que —prescindiendo de que el rebelde era en esta ocasión su propio hijo— Leovigildo estaba habituado a enfrentarse con levantamientos nobiliarios contra su potestad.

Pensamos que Hermenegildo, convertido al catolicismo ortodoxo, fue proclamado rey recibiendo la sanción de la Iglesia, que legitimó así su poder procedente de Dios. En otras palabras, los católicos que apoyaban al príncipe lo estaban invistiendo de la misma sacralidad de que gozaban los emperadores romano-bizantinos católicos. En este sentido iría la interpretación que Díaz y Díaz ha hecho de la leyenda *Regi a Deo Vita*.

Frente a la lamentable escasez, tanto cualitativa como cuantitativa, de las fuentes escritas, la numismática sigue proporcionándonos una preciosa información. Aunque con frecuencia, por razones obvias, no sea posible pormenorizar en fechas de emisión, los numismáticos⁽¹²²⁾están mayoritariamente de acuerdo en que fue precisamente Hermenegildo el primer monarca en acuñar monedas reales con leyenda religiosa y que las acuñaciones del tipo *Cum Deo* de Leovigildo serían la respuesta a estas primeras emisiones del hijo insurrecto. También se ha dicho que Hermenegildo, aparentemente, volvió a la norma imperial respecto a la calidad del oro⁽¹²³⁾.

Podemos, por tanto, concluir que Hermenegildo fue realmente el primer monarca visigótico —y no su padre arriano— que afianzó su poder en una teología política, la que le hacía responsable de la fe a la vez que heredaba la obligación de asegurar la *pax* y la *securitas* propias de los emperadores romano-cristianos.

M. C. Díaz y Díaz⁽¹²⁴⁾desarrolla una tesis acorde con el poder teocrático de Hermenegildo cuando se refiere a la similitud existente entre las titulaciones y los usos cancillerescos entre Hermenegildo y Recaredo, haciendo hincapié en que la ubicación del adverbio *feliciter* entre *anno* y el ordinal correspondiente —muy usual a partir de finales del siglo VI— se documenta por vez primera en la inscripción de Alcalá de Guadaíra dedicada a Hermenegildo⁽¹²⁵⁾, repitiéndose luego en otra a Recaredo. Otra característica coincidente señalada por este autor es el paralelismo que presenta la construcción *Regi a Deo Vita* con las aclamaciones que se dirigen a Recaredo en el III Concilio de Toledo —*cui a Deo aeternum meritum nisi regi?*—. Creemos que este último punto no sólo demuestra una similitud cancilleresca sino que pone en directa relación el poder teocrático, asumido por el príncipe católico insurrecto, con la consolidación de la monarquía visigótica —mediante la conversión de los godos al catolicismo— a través de su reconocimiento por parte de la Iglesia.

A raíz de lo expuesto se comprende mejor que el temor de Leovigildo, frente a su hijo sublevado, radicaba no únicamente en su proclamación como rey sino en la sanción que la *fides catholica* —en cuyas filas militaba la mayoría de sus súbditos— había otorgado a Hermenegildo; y, lo que es más importante, el Príncipe contaba con el apoyo potencial de los obispos católicos del sur, y, a través de ellos, de las principales ciudades. Si se sitúa dentro de este contexto se en-

tiende mucho más la política religiosa del rey arriano que tanto tino demostró hacia los católicos. Si sumamos, además, a esto que algunos godos se habían convertido a la fe romana, parece evidente que —mediante las concesiones religiosas hechas entre el 580 y el 582— Leovigildo no pretendía otra cosa que socavar las bases sobre las que Hermenegildo cimentaba su poder.

Leovigildo debió reflexionar profundamente sobre el gran paso dado por su hijo rebelde. Sin duda a este gran monarca, cuyo reinado transcurrió luchando para crear un estado fuerte —hasta el momento fragmentado— y consolidar el *status* de la monarquía —endémicamente acosada por la centrífuga y levantisca nobleza goda—, no se le escapó que la mejor manera de afianzar la autoridad del rey era establecer una monarquía teocrática; es altamente probable que sea ésta la razón que le empujó a imitar —conmemorando su triunfo sobre las ciudades insurrectas—⁽¹²⁶⁾ las leyendas religiosas que aparecían en el numérico batido por Hermenegildo.

Pero se hacía evidente que, a estas alturas, Leovigildo ya no podía desarrollar un fundamento religioso para su poder. La sedición de Hermenegildo había demostrado que no pocos miembros de su etnia habían apostatado del arrianismo abrazando la fe católica. Por consiguiente, la creación de una teocracia basada en el arrianismo hubiera sido, como mínimo, medida impopular; y, por lo demás, improductiva, ya que hubiera seguido ejerciendo el control nominal sobre las ciudades, gobernadas por el episcopado católico, sin conseguir la anhelada unificación. Para alcanzar la inexpugnabilidad del *status* monárquico que ofrecía la romana teología política de la Iglesia católica era necesario formalizar la conversión del monarca y proclamar la *fides catholica* como la fe oficial del Estado visigótico.

Antes de consolidarse este encantamiento entre ambos poderes, en la Iglesia hispanorromana tuvo que producirse también una profunda mutación en su filosofía acerca de una fe íntimamente identificada con la restauración del Imperio. Ya hemos apuntado el radical cambio que suponía —dentro de los clichés veterorromanos que asumían la lucha contra “el error herético y el poder bárbaro”— el *placet* de esta Iglesia a un príncipe bárbaro como Hermenegildo y el decisivo empuje que proporcionó a este proceso las fricciones y desavenencias con Justiniano.

Sin embargo si aceptamos, como parece evidente, la cooperación de la Iglesia católica hispánica en la revuelta de Hermenegildo, no puede afirmarse que en los momentos iniciales de la insurrección dicha Iglesia mantuviera una actitud antibizantina. Las fuentes nos muestran que Hermenegildo y “su Iglesia” trazaron firmes pactos de alianza con el Imperio⁽¹²⁷⁾.

El mejor exponente de este filobizantinismo —que por lo demás había venido siendo la tónica general de las iglesias del desmembrado Imperio occidental— lo constituye San Leandro. El prelado hispalense, además de convertir a Hermenegildo al catolicismo —según asegura alguien tan cercano a él como Gregorio Magno⁽¹²⁸⁾—, se dirigió personalmente a la capital bizantina⁽¹²⁹⁾ en los momentos de máximo agobio de Hermenegildo, para obtener el efectivo apoyo de tropas —prometido por Tiberio II— que Mauricio no le pudo ofrecer a causa del constante acoso persa que hacía imprescindible la presencia de los efectivos imperiales en el *limes* oriental⁽¹³⁰⁾.

Si, como vemos, este filobizantinismo parece estar suficientemente proba-

do, cabe situar la sublevación de Hermenegildo dentro de la coyuntura de la *renouatio imperii*, aunque con una significativa variante: tal apoyo eclesiástico —tolerado a su vez por Bizancio sólo podía inspirarse en el modelo franco⁽¹³¹⁾, cuyos monarcas habían asumido —al menos teóricamente— el concepto de patriotismo romano por medio de su conversión. Solamente bajo esta perspectiva puede entenderse el reconocimiento, por parte de la Iglesia, de un monarca de origen bárbaro, cuya barbarie quedaba borrada al adquirir la *ciuitas* por medio de su conversión.

Los acontecimientos finales de la rebelión debieron decepcionar profundamente a la Iglesia hispanorromana. Bizancio, además de romper el pacto de alianza con el príncipe católico al negarle ayuda militar, cuando éste se refugia en Córdoba⁽¹³²⁾—residencia del prefecto bizantino⁽¹³³⁾—, no impidió que Leovigildo tomara la ciudad y lo cautivase. Por otra parte su mujer franca Ingunda y su hijo Atanagildo fueron tomados como rehenes por las tropas bizantinas y, en calidad de tales, conducidos a Oriente⁽¹³⁴⁾.

J. Fontaine ha realizado recientemente, a través de la familia de Isidoro de Sevilla, un interesantísimo estudio⁽¹³⁵⁾ sobre esta mutación en la mentalidad de los hispanorromanos. Establece este autor una diferenciación entre la generación de los padres, la de Leandro y la de su hermano menor, Isidoro. Las grandes ilusiones de los progenitores en la reconquista justiniana pronto se vieron decepcionadas. El fracaso de su misión en Constantinopla, la captura de Hermenegildo por su padre y la retracción progresiva de las posesiones bizantinas en la Península le abrieron los ojos a Leandro sobre las debilidades del Imperio de Oriente.

Creemos que, a raíz de la profunda decepción sentida por la Iglesia y la población católica, se canjeó el filobizantinismo tradicional por una realista y contemporizadora reacción antibizantina. Los últimos acontecimientos de la rebelión de Hermenegildo debieron convencer a los defensores más tradicionalistas de la inviabilidad del proyecto de la *renouatio imperii*. Al mismo tiempo afloró el viejo sentimiento de hostilidad hacia Bizancio —particularmente originado por la cuestión de los “Tres Capítulos”— que se había ido incubando en ciertos ambientes católicos peninsulares desde que Justiniano iniciara su odisea occidental.

Isidoro de Sevilla, representante —según J. Fontaine— de la tercera generación, pronunció un veredicto desfavorable sobre el programa de Justiniano: sus campañas militares se veían ensombrecidas por su herejía, lo que, como muy bien ha señalado J. N. Hillgath⁽¹³⁶⁾, significaba una “declaración de independencia teológica”, al haber perdido el emperador la función de *rector ecclesiae* (*vide supra*). El proyecto de reconquistar Occidente —según palabras de Isidoro no era más que “insolencias romanas”⁽¹³⁷⁾. No debe olvidarse, sin embargo, que un juicio tal era pronunciado por un hombre estrechamente vinculado a la corona católica de Toledo. Como señala J. Fontaine, para Isidoro, “la antigua oposición entre romanos y bárbaros era una categoría política y cultural caducada”⁽¹³⁸⁾.

El cambio coyuntural en el Reino Visigodo que se produce en este momento es muy importante. En primer lugar, la población y la Iglesia Católica hispana dejaban de representar un peligro para el Reino Visigodo. La experiencia de la rebelión de Hermenegildo aseguraba a Leovigildo la labrada independen-

cia y afianzamiento de su Reino frente a las aspiraciones expansionistas del Imperio. En segundo lugar, el carácter teocrático adquirido por Hermenegildo en su proclamación como rey ofrecía a la monarquía visigoda la solución para su decisivo fortalecimiento.

Si aceptamos esta predisposición del Estado visigótico para negociar con la Iglesia la consolidación del poder monárquico no sorprende que —después de la experiencia de la Bética— la Iglesia hispánica se vuelva pactista y se pronuncie por ofrecer su sanción divina al poder del monarca.

Creemos que la conversión de los godos al catolicismo sólo puede interpretarse por esta necesidad política de fortalecer la monarquía. Dicho fortalecimiento fue tan efectivo que, como muy bien indica P. King, contrariamente a la opinión, todavía sostenida por algunos, de que la Iglesia dominaba al rey, el monarca tenía la máxima potestad sobre la Iglesia al depender exclusivamente de él la pena de excomunión. Además el rey poseía el derecho de nombrar obispos y metropolitanos, estando las decisiones de éstos sujetas al escrutinio real⁽¹³⁹⁾. Esta potestad real sobre los obispos ponía en manos del monarca el control efectivo de las ciudades, las cuales, dirigidas por los obispos, habían ofrecido una sorda oposición a la unificación bajo un rey arriano.

La teocratización de la monarquía visigótica no sólo demostraba la superioridad del rey sobre la Iglesia sino que, además, asentaba las bases, al menos teóricas, de una supremacía sobre la nobleza⁽¹⁴⁰⁾. Los nobles se veían obligados a reconocer en la persona del monarca la cabeza del cuerpo formado por la *societas fideiūm Christi*⁽¹⁴¹⁾, manifestándole su fidelidad.

Es en esta línea, pensamos, que pueden interpretarse las rebeliones nobiliarias, muchas veces enmascaradas con la bandera del arrianismo, acaecidas durante el reinado de Recaredo e incluso posteriores a su conversión. La consolidación del poder real chocaba evidentemente de una manera frontal contra sus intereses y el afianzamiento de una determinada dinastía impedía a los *optimates* optar a la corona⁽¹⁴²⁾.

La Crónica del Biclarense y las Actas del III Concilio de Toledo demuestran como las viejas tradiciones de la Iglesia se adaptaron rápidamente al nuevo *status quo*, Juan de Biclaro, como oportunamente ha señalado J. Fontaine⁽¹⁴³⁾, se convierte en el Eusebio de la conversión de Recaredo al compararlo con Constantino el Grande⁽¹⁴⁴⁾, finalizando la lucha contra la herejía arriana que éste había iniciado. La idea de que Constantino era el origen del presente período histórico —fundamental para los historiadores eclesiásticos de los siglos IV y V— la encontramos ahora en el Biclarense⁽¹⁴⁵⁾.

En el III Concilio de Toledo, Recaredo aparece presidiendo el Sínodo, como si fuera un emperador cristiano, firmando las actas como "*Flavius Recaredus*"⁽¹⁴⁶⁾ —*Flavius* es el gentilicio de la dinastía imperial constantiniana que había creado esos fuertes vínculos entre la Iglesia Católica y el Estado Romano—. H. H. Anton ha demostrado, por su parte, cómo la influencia y el dominio del rey en materia teológica sólo se da en el concilio de la conversión, comparando la posición de Recaredo y los epítetos religiosos a él dirigidos directamente con la ideología imperial tardorromana y bizantina⁽¹⁴⁷⁾.

Bizancio, por su parte, seguía sin reconocer, en el 589 —año de la conversión—, la creación de un Estado católico. Una inscripción hallada en Cartagena nos indica como, en estos relevantes momentos, el Imperio Bizantino

continuaba con su tradicional y quijotesca lucha por reconquistar el Occidente del Mediterráneo “del error herético y del poder bárbaro”, designando *al magister militum Spaniae*, Comentiolus, enviado por Mauricio, para combatir *contra hostes barbaros*⁽¹⁴⁸⁾, lo cual indica que Bizancio no había aceptado aún la adopción de la *ciuitas* por los reyes visigóticos a raíz de su conversión.

Con la cristalización de esta filosofía en el Reino Visigodo, la teocratización del poder real se convierte en el paso decisivo que asegura a la monarquía su consolidación frente a las fuerzas centrífugas de la nobleza. La Iglesia, al pactar con el poder visigótico, adquirió un papel preponderante dentro de la sociedad y su poderío dependía, a la vez, del bienestar del monarca. Simultáneamente se aseguraba, además, el nexo centralizador del rey.

Aunque la superestructura ideológica estaba sólidamente establecida, la realidad, sin embargo, fue muy distinta. La avidez de poder, el *morbis Gothorum* —en palabras de Fredegario⁽¹⁴⁹⁾— minó constantemente la fortaleza de la monarquía y la heredabilidad del poder propugnadas por la teología política de Eusebio de Cesarea.

NOTAS

1. TERTULIANO, *Apologeticum*, XXXII, 1, ed. E. Dekkers, CC, series latina, I, Brepols, 1954, p. 143.
2. COMMODIANO, *Carmen Apologeticum*, 802-813, “Ecce iam iaunam pulsat et cogitur ense,/ Quae cito traiciet Gothis inrumpentibus ammen./ Rex Apolin erit cum ipsis nomine dirus,/ Qui persecutionem dissipet sanctorum in armis./ Pergit ad Roman cum multa milia gentes/ Decretoque Dei captivat ex parte subactos./ Multi senatorum tunc captivi deflebunt/ Et Deum caelorum blasphemant a barbaro victi./ Hi tamen gentiles pascunt Christianos ubique,/ Quos magis ut fratres requirunt gaudio pleni,/ Quam luxuriosos et idola vana colentes./ Persequuntur enim et senatum sub iugo mittunt!”, ed. E. Ludwig, Teubner, Leipzig, 1877, p. 25.
3. EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, II, 19, 1.
4. R. FARINA, *L’Impero e l’imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*. Zürich, 1966. pp. 132-169.
5. Esta posición fue, en gran parte, la actitud de Occidente en lo que a la cuestión trinitaria se refiere. Entre los defensores antiarrianos de la ortodoxia tenemos a Febadio de Agen (*Contra Arrianos*); Potamio de Lisboa (*Epist. ad Athanasium*); Gregorio de Elvira (*De fide*); etc. Sin embargo hay que reconocer que muchos obispos se acogieron a un oportunismo político que les resguardaba de las mutables decisiones que en materia de doctrina realizaba el emperador Constantino. Para esta cuestión cfr. M. SIMONETTI, “La crisi ariana e l’inizio della riflessione teologica in Spagna”, *Hispania Romana*, Acc. Naz. dei Lincei. Roma, 1974, pp. 127-147. J. FONTAINE, “Conversion et Culture chez les wisigoths d’Espagne”, *StudMed*, XIV, Spoleto, 1967, pp. 87-147, pp. 91-92, dice que Isidoro conocía bien la herencia antiarriana del s. IV, lo que queda reflejado en el *De Viris Illustribus* cuando habla de Osio. Una recopilación de los textos antiarrianos hispánicos en U. DOMINGUEZ DEL VAL, *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*. Madrid, 1981, pp. 319 y ss.
6. A finales del s. IV un obispo de Numidia escribía: “non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in respublica est, id est in Imperio Romano, cum super imperatorem non est nisi solus Deus”; OPT. MILEVITANI, I. III, cap. 3, CSEL, v. XXVI, Viena, 1893, p. 73.
7. Para la resonancia que esta idea tuvo en el arte cfr. la magnífica obra de A. GRABAR, *L’empereur dans l’art byzantin*. Paris, 1936.
8. Sobre los bárbaros cfr. P. BREZZI, “La Chiesa e la conversione dei barbari”, *La Fine dell’Impero Romano d’Occidente*. Roma, 1978, pp. 85-102; ID., “Romani e Barbari nel giudizio degli scrittori cristiani dei secoli IV-VI”,

- Stud. Med.*, IX, Spoleto, 1962, pp. 565-593. R. DE MATTEI, "Sul concetto di barbaro e barbarie nel Medio Evo", *Studi di Storia e di diritto in onore di E. Besta*, vol IV. Milán, 1949. Y. A. DAUGE, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Col. Latomus, 176. Bruselas, 1981.
9. Cfr. L. DE GIOVANNI, *Chiesa e stato nel codice Teodosiano; saggio sul libro XVI*. Nápoles, 1980.
 10. La Iglesia Católica fue eximida del pago de la *annona* (C. Th., XI, 1,1.315); *ab omnibus muneribus* (C. Th., XVI, 2, 2.319); de las *munera extraordinaria* y *superindicciones* (C. Th., XVI, 2, 8.343; 2, 14.357; 2, 40.412); de la obligación de hospedaje y del *chrysargiron* o *collatio lustralis* (C. Th., XVI, 2, 8.343); y de los *munera sordida* (C. Th., XVI, 2, 10.353; 2, 14.347; 2, 40.412). Estas exenciones fiscales, que constituyeron un proteccionismo del Estado sobre la sanción ideológica de su poder, pronto minaron la economía del Estado, por lo que en el 441 Valentiniano III suprimió todos estos beneficios fiscales eclesiásticos (*Nov. Valentiniani, III*). Sin embargo esto no impidió que muchos *potentiores* que habían utilizado este proteccionismo contra el aparato fiscal del Estado abandonaran las filas de la Iglesia.
 11. S. MAZZARINO, *La fine del Mondo Antico*. 1959 (trad. franc. de A. Charpentier, París, Gallimard, 1973, pp. 50 y ss).
 12. M. ROUCHE, *L'Aquitaine des Wisigoths aux arabes (418-781)*. París, 1979, p. 390. Para la importancia del pontificado de León cfr. C. LEPELLEY, "Saint León le Grand et la cité romaine", *Revue des Sciences Religieuses*, 35 (1961), pp. 130-150. P. BREZZI, *San Leone Magno*. Roma, 1946. Cfr. también F. PASCHOUD, *Roma Aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans l'Occident latin a l'époque des grandes invasions*. Neuchâtel, 1967.
 13. Próspero de Aquitania es el defensor más representativo de la necesidad de apertura de la Iglesia allende las fronteras del Imperio (CSEL, t. V-VII, cap. 41, p. 554).
 14. Orosio., *Historiarum*, 7, 41, 7. Otro autor que ve en los bárbaros una válvula de escape ante la sofocante presión fiscal es Salviano de Marsella, *De gubernatione Dei*, V, 22, ed. de G. Lagarrigue, SC, 220 París, 1975, p. 328. Sin embargo esta aceptación de los bárbaros por ambos autores responde —creemos— a una intención de abandonar las formas civilizadas, sintiéndose muy dolidos al tenerlo que hacer como única alternativa a la supervivencia. Cfr., también, P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*. París, 1964.
 15. S. MAZZARINO, op. cit., p. 66.
 16. A partir de la literatura providencialista de San Agustín que hacía que la Iglesia Católica la responsable de la *uniuersalitas*, en defecto de un poder laico capaz de secundarla, se creó un germen de trascendental importancia para la mutación del pensamiento eclesiástico occidental con respecto al reconocimiento del poder o poderes establecidos; paralelamente, este cambio iría incubando un sentimiento de hostilidad hacia los proyectos expansionistas bizantinos, aunque estuviera totalmente supeditado al curso de los acontecimientos.
 17. *Constitutio Deo auctore*, "Deo auctore nostrum gubernantes imperium, quod nobis a caelesti maiestate traditum est, et bella feliciter peragimus et pacem decoramus et statum rei publicae sustentamus: et ita nostros animos ad dei omnipotentis erigimus adiutorium, ut neque armis confidamus neque nostris militibus neque bellorum ducibus vel nostro ingenio, sed omnem spem ad solum referamus summae providentiam trinitatis: unde et mundi totius elementa processerunt et eorum dispositio in orbem terrarum producta est..."", *Corpus Iuris Civilis*, I. Ed. Mommsen-Krüger, Zürich, 1928, p.8.
 18. ISIDORO, *Historia Gothorum*, 42, ed. Th. Mommsen, MGH, Chron. Min. II, Berlín, 1894, p. 284.
 19. La sede de San Pedro se mantuvo fiel a los proyectos bizantinos en Occidente, hasta tal punto que transigió en la cuestión de los *Tria Capitula*. El papa sólo cambió su actitud —bajo la égida espiritual de Gregorio Magno— cuando se perdió la confianza en el Imperio y en el emperador, como protector de Italia. Cfr. M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire á Isidore de Seville*. Roma, 1981, pp. 443 y ss.
 20. Para la conversión de los francos, cfr.

- G. TESSIER, "La conversion de Clovis et la Christianisation des Francs", *StudMed*, XIV, Spoleto, 1967, pp. 149-189. Dentro de la lógica del patriotismo romano-cristiano, el obispo Avitus de Vienne declaraba a Clodoveo: "*Vestra fides nostra victoria est*", *Aviti Opera*, MGH, Auct. Antiq., t. VI, Berlin, 1884, p. 75.
21. *Dilectissimo fratri Aunario Pelagio urbis Romae*, "Nec enim credimus ociosum nec sive magna divinae providentiae ammiratione dispositum, quod vestri regis Romano imperio in orthodoxae fidei confessione sunt similis: ut huic urbi, ex quo fuerat oriundum, vel universae Italiae finitimos adiutoresque praestaret...", ed. W. Gundlach, MGH, Espit. mer. et kar. aevi, I, Berlin, 1892, p. 449.
 22. Cabe destacar en este sentido el caso de Hidacio (*Chronicon*, 96) ed. A. Tranoy, SC, 218, París, 1974, p. 130.
 23. R. COLLINS, "Merida and Toledo: 550-580", *Visigothic Spain, new approaches*. Oxford, 1980, pp. 189-219, subraya la independencia de algunas ciudades de la Bética del poder real, cosa muy comprensible si aceptamos que los grupos católicos intentaban desprenderse del control bárbaro y herético. Nos parece exagerada su opinión de que Sevilla fuera independiente de Córdoba y Bizancio (pp. 199-200). En el caso de Mérida, no creemos que Masona desempeñara un poder absoluto en la ciudad sino que más bien se trataría de una suplencia del poder civil, inexistente, es decir, su cometido episcopal. Si no es así ¿cómo podemos interpretar su *placet* a la conversión y su intervención directa en el III Concilio de Toledo?
 24. J. FONTAINE, "Qui a chassé de Carthaginoise Severianus et les siens? Observations sur l'histoire familiale d'Isidoro de Séville", *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, I. Buenos Aires, 1983, pp. 349-400; p. 382, ID., "Les relations culturelles entre l'Italie Byzantine et l'Espagne visigothique: la présence d'Eugippius dans la bibliothèque de Séville", *Eclás.*, XXVI-2, 88' (1984), pp. 9-29; pp. 9 y ss. Cfr. también J. N. HILLGARTH, "Coins and Chronicles: propaganda in sixth-century Spain and the Byzantine background", *Historia*, 15 (1966), pp. 483-508, pp. 484-85 y 494. Con esto no queremos decir que toda la población hispanorromana junto con la Iglesia Católica se afiliara incondicionalmente a los intereses de Bizancio en Occidente, ni mucho menos. Sin embargo las mutaciones operadas en el pensamiento eclesástico a causa de las potencias exteriores fueron de una importancia meridiana a la hora del reconocimiento de los poderes monárquicos establecidos (*v. infra*).
 25. Cfr. J. L. ROMERO, "San Isidoro de Sevilla, su pensamiento histórico-político y sus relaciones con la historia visigoda", *Cuadernos de Historia de España*, VIII, (1947), pp. 5-71, p. 16. Sobre esta rotunda afirmación, véanse las puntualizaciones de la nota anterior.
 26. ISIDORO, *H. G.*, 45, ed. Th. Mommsen, p. 285.
 27. E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain*. Oxford, 1969 (Trad. cast. de J. Faci, Madrid, 1971), pp. 29 y 367.
 28. J. L. ROMERO, art. cit., p. 20, también piensa que la corriente bizantinizante entrañaba una defensa de la tradición romana.
 29. Contra, R. COLLINS, "Merida...", p. 190. *Supra* n. 23.
 30. E. A. THOMPSON, *The Goths...*, p. 369.
 31. J. L. ROMERO, art. cit., p. 20, sostiene también la imperiosa intención de Atanagildo de conservar la autonomía política.
 32. P. D. KING, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*. Cambridge, 1972 (ed. cast. de M. Rodríguez Alonso, Madrid, 1981, p. 31).
 33. A este respecto, L. A. GARCIA MORENO, "Estudios sobre la organización administrativa del Reino Visigodo de Toledo", *AHDE*, XLIV, (1974), pp. 5-105.
 34. P. D. KING, op. cit., p. 74.
 35. C. SANCHEZ ALBORNOZ, "El aula regia y las asambleas políticas de los godos", *Cuadernos de Historia de España*, V, (1946), pp. 5-110, pp. 22 y ss.; K. F. STROHEKER, *Germamentum und Spätantike*. Zürich-Stuttgart, 1965, pp. 230 y ss.
 36. JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a 573, 5, "Leovigildus rex (...) duosque filios suos ex amissa coniuge Hermenegildum et Reccaredum consortes Regni facit", ed. J. Campos, *Juan de Biclario, obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Madrid, 1960, p. 83.

37. P. D. KING, op. cit., p. 32; J. ORLANDIS, "El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda", *Estudios Visigodos*, III. Roma-Madrid, 1962, pp. 4-6; R. D'ABADAL, "La Monarquía en el Regne de Toledo" en *Dels Visigots als Catalans*. Barcelona, 1974, p. 60.
38. P. D. KING, op. cit., p. 30.
39. ISIDORO, *H.G.*, 48, "*Leovigildum fratrem non solum successorem, sed et participem regni sibi*", ed Th. Mommsen, p. 286. JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a. 569,4. "Huius imperii anno III Liuuigildus germanus Liuuani regis superstitie fratre, in regnum ceterioris Hispaniae constituitur", ed. J. Campos, p. 80.
40. M. VIGIL-A. BARBERO, "Sucesión al trono y evolución social en el Reino Visigodo", *HAnt*, IV, (1974), pp. 379-393, p. 387. B. SAITTA, "Un momento di disgregazione nel Regno Visigoto di Spagna: La rivolta di Ermenegildo", *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali*, I, (1979), pp. 81-134, reeditado en *Studi Visigotici*. Istituto Universitario di Magisterio. Catania, 1983, pp. 5-58, p. 27 acepta también que se apoyara en la costumbre goda consistente en la designación del virrey para la instauración del derecho dinástico.
41. Sobre la heredabilidad del poder político, por su origen divino, véase lo anteriormente expuesto sobre Eusebio de Cesarea, supra, n. 3.
42. GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, IV, 38 *ad finem*. Ed. de M. Oldoni, Arnoldo Mondadori editore, 1981, vol. I, p. 364. También JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a. 578, 4: "Liuuigildus rex extinctis undique tyrannis et perversoribus Hispaniae superatis" ed. J. Campos, p. 88.
43. Para un estudio de esta estrategia militar, A. BARBERO-M. VIGIL, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona, 1974, pp. 67 y ss; L. A. GARCIA MORENO, "Estudios... p. 90 y ss; ID., "Organización militar de Bizancio en la Península Ibérica (ss. VI-VII)", *Hispania*, 33, (1973), pp. 5-22.
44. JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a. 572, 2: "Liuuigildus rex Aregenson montes ingreditur, Aspidium loci Seniores cum uxore et filiis captivos ducit opesque eius et loca in suam redigit potestatem", ed. J. Campos, p. 85. E. A. THOMPSON, *The Goths...*, p. 79, opina que este tipo de revueltas tenían como propósito liberarse del control de Toledo y vivir independientemente. En este sentido también R. COLLINS, "Merida...", p. 191.
45. Sobre la influencia coéctanea en la organización de la frontera vasco-cántabra, L. A. GARCIA MORENO, "Estudios...", p. 90, dice: "no se puede olvidar que en el siglo VI los bizantinos tenían montado en el sur de la Península un *limes* de tipo normal de aquella época, y en principio, y como hipótesis de trabajo, no puede descartarse la existencia de ciertas influencias
46. JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a. 578, ed. J. Campos, p. 88.
47. Cfr. G. MILES, *The Coinage of the Visigoths of Spain: Leovigild to Achila II*. Nueva York, 1952, p. 43 y ss; X. BARRAL, *La circulation des monnaies suèves et visigotiques*. München, 1976, p. 58.
48. K. D. SCHMIDT, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*, I. Göttingen 1939, pp. 297 y ss; J. ORLANDIS, "El cristianismo en el Reino Visigodo", *StudMed*, III, Spoleto, 1956, pp. 153-171, p. 162, opina que el arrianismo era un factor de identidad social. ID., *La Iglesia en la España visigótica y medieval*. Pamplona, 1976 p. 20; Asimismo M. SIMONETTI, "L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto fra Romani e Barbari", *Atti dei Convegni Lincei*, Roma, 1980, pp. 367-379, p. 374.
49. Entre otros ejemplos: *Conc. Arelatense* (a. 314), c. 8, ed. C. Munier, CC, series latina, CXLVIII, Brepols, 1963, p. 11; *Epistola Siricii Papae ad Eumerium Tarraconensem Episcopum* (I. De Ariani a Catholicis non baptizandis) (a. 385) en J. Tejada y Ramiro, *Colección de Cánones y todos los concilios de la Iglesia de España y de América*. Madrid, 1859, p. 728; *Concilio de Lérida* (a. 546), c. IX, en J. Vives, *Concilios visigóticos e hispanorromanos*. Barcelona-Madrid, 1963, p. 57; *III Concilio de Toledo* (a. 589), c. XV, en J. Vives, *Concilios...* p. 118.
50. Entre los autores que se muestran partidarios de la existencia de conversiones anteriores al 589, E. A. THOMPSON, "The Conversion of the Visigoths to Catholicism", *NMS*, 4, (1960), pp. 4-35, p. 8; ID., *The Goths...*, p. 52

- y 331 y ss; A. BARBERO, "El pensamiento político visigodo y las primeras uniones regias en la Europa medieval", *Hispania*, 30, (1970), pp. 245-326, p. 246; J. FONTAINE, "Conversion..., pp. 106-107; R. COLLINS, "Merida..., p. 201.
51. E. A. THOMPSON, *The Goths...* pp. 52 y 331.
 52. JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a. 573, "Mausona Emeritensis ecclesiae episcopus in nostro dogmate clarus habetur", ed. J. Campos, p. 84. Ello demuestra que un godo convertido al catolicismo ya había adquirido la dignidad episcopal hacia el 573.
 53. J. FONTAINE, "Conversion..., pp. 106-107.
 54. R. COLLINS, "Merida..., pp. 201-202. Nos parece una hipótesis enormemente sugerente ya que así se comprende mejor las motivaciones que pudieron tener los godos de las ciudades para convertirse al catolicismo. Dado que el poder y el control de amplias zonas urbanas se encontraba en manos del episcopado, y que éste había sustituido al poder temporal en muchas funciones públicas, es lógico pensar que si los godos querían participar de la convivencia y beneficiarse de esas funciones cívicas debían apostatar irremediablemente de su herejía. Claro está que muchos godos conservaron su fe como carácter distintivo, pero sin duda se automarginarían del prestigio local.
 55. F. GÖRRES, "Des Westgothenkönigs Leovigild Stellung zum Katholicismus und zur arianischen Staatskirche", *Zeitschrift für die historische Theologie*, XLIII, (1873), pp. 547-601, pp. 548-549. Reconoce en la no celebración de Concilios católicos durante el reinado de Leovigildo una muestra de represión.
 56. E. A. THOMPSON, *The Goths...* p. 52.
 57. ISIDORO, *H.G.*, 50, ed. Th. Mommsen, p. 287-288; *De Viris Illustribus*, XXXI, ed. C. Codoñer, Salamanca, 1964, pp. 151-152. GREGORIO DE TOURS, *H.F.*, V, 38, ed. M. Oldoni, I, p. 510.
 58. J. N. HILLGARTH, "La conversión de los visigodos. Notas críticas", *AST*, XXXIV, (1961), pp. 21-46, p. 31.
 59. K. SCHÄFERDIEK, "Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suevoen bis zur Errichtung der westgothischen katholischen Staatskirche", *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, XXXIX, Berlín, (1967), pp. 157-159 y 165-179.
 60. P. D. KING, op. cit., p. 33, n. 79.
 61. J. FONTAINE, "Conversion..., p. 88 y 102-3. B. SAIITA, "Un momento..., p. 53.
 62. E. A. THOMPSON, *The Goths...*, p. 95 y ss; ID., "The conversion..., p. 18 y ss.
 63. F. GÖRRES, "Des Westgothenkönigs..., p. 577, ya decía: "Der König war wohl erbittert darüber, dass sogar Ungehörige des gothischen Stammes, wie Mausona und Johannes, eine so eifrige Hingebung an die ihm verhasste Religion der Römer befundeten".
 64. MGG, Chron. Min, II, p. 207.
 65. K. D. SCHMIDT, *Die Bekehrung...*, p. 297.
 66. F. GÖRRES, "Kritische Untersuchungen über den Aufstand und das Martyrium des Westgothischen Königssohnes Hermenegild", *Zeitschrift für die historische Theologie*, XLIII, (1873), pp. 3-109, p. 31, señala que Leovigildo desarrolló un proyecto para conseguir la superioridad del arrianismo frente a la ortodoxia. A nuestro parecer, resulta difícil creerlo por las suaves medidas adoptadas en este intento. ID., "Des Westgothenkönigs..., p. 552.
 67. J. FONTAINE, "Conversion..., p. 105, n. 23.
 68. JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a. 580, 2, "Liugildus rex in Urbem Toletanam synodum episcoporum sectae Arrianae congregat et antiquam haeresim novello errore emendat", ed. J. Campos, pp. 89-90.
 69. Con la abrogación de esta práctica anulaba las penas previstas por la legislación conciliar ante el re-bautismo, supra. n. 49.
 70. JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a. 580, 2, "per hanc ergo seductionem plurimi nostrorum cupiditate potius quam impulse, in Arrianum dogma declinant", ed. J. Campos, p. 90. ISIDORO, *H.G.*, 50, "...inter cetera haeresis suae contagia etiam rebaptizare catholicos et non solum ex plebe, sed etiam ex sacerdotalis ordinis dignitatis, sicut Vincentium Caesaraugustanum de episcopo apostatam factum et tamquam a caleo in infernum proiectum", ed. Th. Mommsen, p. 288. J. ORLANDIS, *La Iglesia...*, p. 24, interpreta este Sinodo arriano como un acto prose-

- litista y orientado a la captación de la población hispanorromana y católica.
71. J. N. HILLGARTH, "La conversión..., p. 32.
 72. B. SAITTA, "Un momento..., p. 54.
 73. K. F. STROHEKER, "Leovigild: aus einer Wendezeit westgotischer Geschichte", *Welt als Geschichte*, 5, (1939), pp. 446-485, pp. 468 y ss.; sobre el Sínodo arriano del 580, R. COLLINS, "Merida..." p. 210, cree que Leovigildo pretendía una conversión en masa de los romanos al arrianismo, porque éste había perdido ya su carácter distintivo racial, y que la causa de la expulsión de Mazona y Juan de Biclario no obedecía a su cualidad de godos romanizados. Pensamos que, si bien el arrianismo había perdido su significación diacrítica entre las dos razas, lo cierto es que adquirió una fuerte matización política en favor de la unificación de Toledo. Leovigildo sabía muy bien que no podía obligar a las influentes jerarquías eclesiásticas a convertirse a la herejía. Sus medidas del 580 irían dirigidas a la desestabilización del poder político tanto de su hijo insurrecto como de los obispos que ejercían un gran control en las ciudades.
 74. E. A. THOMPSON, "The Conversion..., p. 21.
 75. GREGORIO DE TOURS, *H.F.*, VI, 18, "Sed rex novo nunc ingenio eam nititur exturbare, dum dolose et ad sepulchra martirum et in ecclesiis religionis nostrae orare confingit. Dicit enim: 'Manifeste cognovi, esse Christum filium Dei aequalem Patri; sed Spiritum sanctum Deum penitus esse non credo, eo quod in nullis legatur codicibus Deus esse'", ed. M. Oldoni, II, p. 60.
 76. R. COLLINS, "Merida..., p. 211.
 77. *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, III, 2. Ed. J. N. Garvin, Washington, 1946, pp. 156-57.
 78. ILDEFONSO DE TOLEDO, *Liber de Viris Illustribus*, IV, "Donatus et professione, et opere monachus, cujusdam eremitae fertur in Africa exstitisse discipulus. Hic (...) ferme cum septuaginta monachis copiosique librorum Codicibus navali vehiculo in Hispaniam commeaivit. Cui ab illustri religiosaque femina Minicea subsidiis ac rerum opibus ministratis, Sirvitanum monasterium visus est construxisse", ed. J. P. Migne, PL, 96, París, 1851, col. 200; JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a. 571,4, "Donatus, abbas monasterii Seruitani mirabilium operator clarus habetur", ed. J. Campos, p. 81.
 79. J. FONTAINE, "Conversión..., pp. 94-95.
 80. IBIDEM, pp. 95-96.
 81. J. MADOZ, "El Concilio de Calcedonia en San Isidoro de Sevilla", *RET*, XII, (1952), pp. 189-204, p. 192.
 82. Consideramos a este respecto altamente significativa la epístola que Nicetius, obispo de Tréveris, dirige a Justiniano: "...Nam notum tibi sit, quod tota Italia, integra Africa, Hispania, vel Gallia cuncta, nomen tuum, cum de perditione tua plorant, anathematizant. Et si non quae docuisti destruxeris, et publica voce clamaveris: Erravi, erravi, peccavi, anathema Nestorius, anathema Eutyches: cum ipsis te ad supplicia sempiterna tradidisti". *Epistola I. Nicetii episcopi Trevirorum ad Justinianum imperatorem*, ed. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florencia-Venecia, 1759-1798, IX, cols. 767-769, col. 769.
 83. A. BARBERO, "El pensamiento..., p. 263.
 84. J. MADOZ, art. cit., p. 193, n. 8, dice que esto se observa claramente en lo que anota S. Isidoro sobre Justiniano, *De Viris Illustribus*, 18 y sobre el mismo Víctor Tunonense: "Hic pro defensione trium capitulorum a Iustiniano Augusto exilio in Aegypto transportatur", ISIDORO, *De Viris Illustribus*, 25, ed. C. Codoñer, p. 147. Para V. Tunonense no era mejor Justiniano que los reyes vándalos persecutores, cfr. J. N. HILLGARTH, "Historiography in Visigothic Spain", *StudMed*, XVII, (1970), pp. 261-311. Juan de Biclario inicia su *Chronicon* diciendo que Justino II puso fin a la herejía iniciada por Justiniano en el II Concilio de Constantinopla (a. 567, 2, ed. J. Campos, p. 78), lo que demuestra un entusiasmo probizantino por parte del Biclarense. Cfr. J. N. HILLGARTH, "Coins..., pp. 487-88. Sin embargo el mismo emperador volvió a condenar los "Tres Capítulos", con lo que la controversia siguió existiendo y, con ella, la diáfana oposición occidental a la potestad imperial de cambiar los dogmas teológicos de la ortodoxia.
 85. JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a. 590, 1, "Summa tamen synodalis negotii penes sanctum Leandrum Hispania

- lensis ecclesiae Episcopum et beatissimum Eutropium monasterii Seruitani abbatem fuit.”, ed. J. Campos, p. 98.
86. A. BARBERO, “El pensamiento...”, p. 264.
87. JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a. 584,5, “Eutropius abbas Monasterii Seruitani discipulus S. Donati clarus habetur”, ed. J. Campos, p. 92. M. C. DIAZ Y DIAZ, “Introducción general a San Isidoro de Sevilla”, *Etimologías*, I. Madrid, 1982, pp. 21 y ss. sostiene la hipótesis de que Eutropio realizó una acción apostólica sobre Recaredo cuando era corregente en las regiones de Levante, paralelamente a la que había llevado a efecto Leandro en Sevilla con Hermenegildo. Si aceptamos esta sugerencia parece lógico suponer que el abad, sucesor de Donato —que había sido acogido por Leovigildo en su huida de África—, no aceptaba la autoridad teológica del emperador bizantino ya que se esforzaba en convertir al príncipe.
88. W. GOFFART, “Byzantine Policy in the West under Tiberius II and Maurice: the pretenders Hermenegild and Gundovald (579-585)”, *Traditio*, XIII, (1957), pp. 73-118, p. 90.
89. La alianza con los bizantinos está documentada por GREGORIO DE TOURS, *H.F.*, V, 38, “Ille vero haec intellegens, ad partem se imperatoris iungit, legans cum praefectum eius amicitias, qui tunc Hispaniam impugnavat.”, ed. M. Oldoni, I, p. 512. También, *H.F.*, IV, 18 y 43. JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a. 584,3, “Liuvigildus rex filio Hermenegildo ad rem publicam commigrante Hispalim pugnando ingreditur...”, ed. J. Campos, p. 92.
90. W. GOFFART, art. cit., p. 90, dice: “Tiberius’ support of Hemenegild, if proof of his wide ambitions, none the less seems to demonstrate a striking lack of foresight and perspicacity.”
91. E. A. THOMPSON, “The conversion...”, p. 13, n. 41. Se cuestiona si la ayuda de Miro a Hermenegildo fue por su condición de católico o quizás previó el ataque final de Leovigildo.
92. MARTIN DE BRAGA, *De Trina Mersione*, 257, 31. Ed. C. W. BARLOW, *Martini episcopi Bracarenensis opera omnia*, New Haven, 1950.
93. GREGORIO DE TOURS, *H.F.*, V, 41, “Mirus rex Galliciensis legatos ad Guntchramnum regem dirixit.”, ed. M. Oldoni, I, p. 520.
94. IBIDEM, VI, 43, ed. M. Oldoni, II, pp. 116 y 118.
95. W. GOFFART, art. cit., p. 105.
96. Ingunda, como hemos dicho era hija del rey Sigeberto de Austrasia y de la reina Brunekhilda. W. Goffart —art. cit. p. 107 *et passim*— señala la intencionalidad de Brunekhilda de acudir, durante su regencia, en venganza de los malos tratos recibidos por la princesa en la revuelta de Hermenegildo. Esta intervención, según parece, no se llevó a cabo por la negativa de Chilperico de Neustria a aliarse con la coalición de Austrasia y Borgoña. En todo caso, como bien señala Thompson —*The Goths...* p. 90—, el hecho de movilizar la alianza una vez se había sofocado la insurrección, demuestra que el ataque franco sólo perseguía una sed de venganza familiar.
97. GREGORIO DE TOURS, *H.F.*, V, 43; VI, 18; IDEM, *De miraculis sancti Martini episcopi*, III, VIII, ed. J. P. Migne, PL, 71, París, 1849, col. 972.
98. GREGORIO DE TOURS, *H.F.*, VI, 34, ed. M. Oldoni, II, p. 92.
99. IBIDEM, V. 41, ed. M. Oldoni, I, P. 520.
100. IBIDEM, V. 38, “At ille, datis praefecto imperatoris triginta milibus solidorum, ut se ab eius solacio revocaret, commotu exercitu, contra eum venit.”, ed. M. Oldoni, I, p. 512.
101. F. GÖRRES, “Kritische Untersuchungen...”, p. 107.
102. F. G. MAIER, *Byzanz*. Frankfurt a. M., 1973 (ed. cast., Madrid 1984, pp. 66-67).
103. P. GOUBERT, “Administration de l’Espagne Byzantine, II”, *REByz*, IV, (1946), pp. 71-133, p. 77.
104. F. GÖRRES, “Kritische Untersuchungen...”, pp. 11 y ss. después de un análisis crítico de las fuentes llega a la conclusión de que la conversión del príncipe no puede ponerse en duda. Recientemente R. COLLINS, “Merida...”, pp. 215 y ss. ha lanzado la hipótesis de retrasar la fecha de la conversión del príncipe Hermenegildo hacia el 583 o el 585. Para su conjetura, Collins se basa en un fragmento ambiguo del Papa Gregorio Magno (*Dialogos*, III, 31) quien dice que supo de la conversión y martirio del príncipe por peregrinos hispanicos que acudieron a Roma. Apoyán-

dose en esta cita deduce Collins que, de haber acontecido la conversión de Hermenegildo con anterioridad a la estancia de Leandro y Gregorio en Constantinopla, Gregorio hubiera obtenido de Leandro un relato pormenorizado de los acontecimientos. Collins, partiendo de este supuesto, desvincula por completo la conversión del príncipe de la insurrección, considerando que Mérida, Sevilla, Córdoba e Itálica acudieron a luchar en favor de un rebelde bárbaro y no católico. Ya en 1873 F. Görres (“Kritische Unterschungen...”, pp. 12 y ss.) rebatió tal hipótesis —entonces sostenida por Barmann—, haciendo un análisis filológico del mencionado fragmento de Gregorio Magno y comparándolo con otras fuentes. Además otra noticia del Papa Gregorio (*Praefectum Moraliu in Job, infra*, n. 128) explicita que Leandro acudió a Constantinopla en calidad de embajador a causa de los fieles visigodos, aunque no especifique el nombre de Hermenegildo consideramos que sólo podía tratarse del príncipe insurrecto, ya convertido, como ha señalado J. Fontaine (“Qui a chassé...”, pp. 387 y ss). Sabemos con certeza que Hermenegildo fue convertido por Leandro. Por lo tanto, la fecha de su partida y su regreso serán de crucial importancia para establecer el marco cronológico de la conversión de Hermenegildo. U. Domínguez del Val (*Leandro de Sevilla...* p. 45), supone que partió en 580. Por nuestra parte creemos, con J. Fontaine (*Ibidem*, p. 389, n. 95), que su partida debió acontecer en 582, siendo el 583 una fecha demasiado tardía para la conversión de Hermenegildo, ante la gran probabilidad de que Leandro se encontrara ya en Constantinopla. En cuanto a su regreso no creemos que se produjera el mismo año de la muerte del príncipe (585), sino poco antes de la muerte de Leovigildo, o bien después del fallecimiento del viejo monarca (586), como quiere J. Fontaine (*Ibidem*, p. 350, n. 3). Como se desprende de lo expuesto, Leandro sólo pudo realizar su misión apostólica, junto al príncipe, antes de su partida a Constantinopla. Si fijamos el estallido de la revuelta en el 580, como quieren L. A. García Moreno (*Prosopografía*, p. 92) y J. N. Hillgarth (“La conversión...”, pp. 24 y ss), parece bien claro que Hermenegildo no sólo

se convirtió, sino que mediante su conversión obtuvo el apoyo de la población hispanorromana, que anhelaba la restauración del Imperio, y el de los obispos del sur. Así se comprende mejor la propaganda desplegada en la emisión de monedas con leyendas religiosas que ponían de manifiesto la sacralidad de su poder (*infra*, en el texto).

105. ISIDORO, *H.G.*, 49, ed. Th. Mommsen, p. 287; JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a. 582, 3, ed. J. Campos, p. 91.
106. J. ORLANDIS, “Algunas observaciones en torno a la ‘tiranía’ de San Hermenegildo”, *Temis*, II, (1957), pp. 67-75. Reproducido también en *Estudios Visigóticos*, III. Roma-Madrid, 1962, pp. 3-40, pp. 6 y ss.
107. ID., “El cristianismo en el Reino Visigodo” *StudMed*, III, Spoleto, 1956, pp. 153-171, p. 166.
108. J. N. HILLGARTH, “La conversión...”, p. 24.
109. W. GOFFART, art. cit., p. 88, n. 64. En este mismo sentido, M. C. DIAZ Y DIAZ, “Introducción general...”, p. 19.
110. K. F. STROHEKER, “Leowigild...”, p. 468, escribe: “Mag auch die katholische Kirche Spaniens keineswegs in ihrer Gesamtheit in dem rebellischen Königsohne den Vorkämpfer ihres Glaubens gesehen haben, so mussten doch die Katholiken die natürlichen Verbündeten Hermenegilds sein”.
111. E. A. THOMPSON, “The conversion...”, p. 7, dice: “Moreover, catholic Romans living in Visigothic Spain are not known to have cooperated politically or militarily with the Byzantines in the Arian period of the Visigothic Kingdom. True, our sources for that period are very meagre, and the absence of reference to such co-operations hardly proves that it never took place”. A este respecto, *supra*, n. 89.
112. ISIDORO, *Chronicon*, 117, (5789), “Gothi per Ermenegildum Liuuigildis filium bifarie divisi mutua caere vastantur.”, ed. J. P. Migne, PL, 83, col. 1.055.
113. E. A. THOMPSON, *The Goths...*, p. 84.
114. F. GÖRRES, “Des Westgothenkönigs...”, p. 579.
115. M. C. DIAZ Y DIAZ, “La leyenda ‘Regi a Deo Vita’ de una moneda de Hermenegildo”, *AST*, 31, (1958), pp. 261-269, p. 269.

116. *Ibidem*, p. 263.
117. J. N. HILLGARTH, "La conversión...", p. 24 *et passim*.
118. En este sentido, cfr. J. N. HILLGARTH, "Coins...", pp. 501 y ss.
119. J. FONTAINE, "Conversion...", p. 103.
120. *IBIDEM*, p. 104.
121. M. C. DIAZ Y DIAZ, "La leyenda...", p. 264.
122. *Supra*, n. 47.
123. J. N. HILLGARTH, "La conversión...", p. 42 y p. 44, n. 59, recoge un estudio inédito de P. Grierson en el cual se afirma que Hermenegildo fue el primer rey visigodo que acuñó monedas reales con leyendas religiosas.
124. M. C. DIAZ Y DIAZ, "La leyenda...", pp. 264 y ss.
125. J. VIVES, *Inscripciones de la España romana y visigoda*. Barcelona, 1969, n.º 364: "in nomine Domini anno feliciter secundo regni dom / ni nostri Erminigildi regis, quem persequitur genitor / sus dom. Liuuigildus rex in cibitate Ispa. ducti aione".
126. G. C. MILES, op. cit., pp. 190-196 recoge la seriación de los tipos monetales de Leovigildo *Cum Deo*.
127. *Supra*, n. 89.
128. GREGORIO MAGNO, *Dialogos*, III, 31. ID., *Praefectum Moraliu in Iob. Epistola reverendissimo fratri Leandro coepiscopo Gregorius servus servorum Dei*, I, "Dudum te, frater beatissime, in Constantinopolitana urbe cognoscens, cum me illic sedis apostolicae responsa constringeret et te illic iniuncta pro causis fidei Wisigothorum legatio perduxisset...", ed. M. Adriaen, CC, series latina, CXLIII, Brepols, 1979, p. 1.
129. F. GORRES, "Kritische Untersuchungen...", p. 105, piensa que Leandro fue a Constantinopla, aun como monje, preocupado por la desventajosa situación de Hermenegildo y, también, movido por sus intereses personales para conseguir la *cathedra* episcopal de Hispaliis. *Supra*, n. 104.
130. W. GOFFART, art. cit., pp. 89 y ss.
131. K. SHÄFERDIECK, "Die Kirche...", pp. 27 y ss, insiste en la influencia que tuvo Ingunda en la decisión de la conversión de Hermenegildo. Cabe añadir aquí el valor político de esta conversión a través del modelo franco. Del mismo modo, M. REYDELLET, *La Royauté...*, p. 556 piensa que Hermenegildo estuvo a punto de fundar una monarquía católica fiel al Imperio.
132. JUAN DE BICLARO, a. 584, 3, ed. J. Campos, p. 92.
133. K. F. STROHEKER, "Leowigild...", pp. 460-480, señala que Hermenegildo había cedido Córdoba al prefecto bizantino desde el 579.
134. PAULO DIACONO, *De Gestis Langobardorum*, III, 21, ed. J. Migne, PL, 95, París, 1851, cols. 523-24.
135. J. FONTAINE, "Qui a chassé...pp. 392 y ss. *et passim*.
136. J. N. HILLGARTH, "Historiography...", p. 296.
137. ISIDORO, *H. G.*, 54, "...saepe etiam et lacertos contra Romanas insolentias...", ed. Th. Mommsen, p. 290.
138. J. FONTAINE, "Qui a chassé..., p. 398.
139. P.D. KING, op. cit., pp. 148 y ss.
140. L. A. GARCIA MORENO, *El fin del Reino Visigodo*. Madrid, 1975; p. 143.
141. Compárese con la teoría organicista de Eusebio de Cesarea, al propugnar que el emperador es la cabeza del cuerpo formado por la comunidad cristiana; *supra*, n. 3. Cfr. P.D. KING, op. cit., pp. 44 y p. 156, n. 64.
142. Después de su conversión, Recaredo tuvo que enfrentarse a algunas conspiraciones. La primera se produjo en Mérida y fue inspirada por el obispo Sunna, junto con algunos nobles visigodos y un gran número de católicos, para asesinar a Masona y destronar a Recaredo. E. A. Thompson —*The Goths...*, p. 121— cree que estos godos se habían convertido al catolicismo por la fuerza con Recaredo y que ahora volvían al arrianismo. J. N. Hillgarth —"La conversión...", p.23, n. 4— critica a Thompson al defender que, aunque conducidos por arrianos, los rebeldes eran católicos. A nuestro modo de ver, según la noticia de la *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, V, X, 1 (ed. J. N. Garvin, p. 233), los rebeldes eran "nobles genere opibusque perquam ditissimos, e quibus etiam nonnulli in quibusdam civitatibus comites a rege fuerant constituti...", indica que eran nobles poderosos y ricos, probablemente de ambas confesionalidades, que se sublevaron en contra de la política centripeta y el fortalecimiento del poder real. En la Septimania se produjo otra reacción semejante capitaneada por los condes Gránista y Wildigern e instigada por el obis-

- po arriano de Narbona, Atháloco (*V.S.P.E.*, V, XI, 1-5; ed. J. Garvin, pp. 245-47). Para la rebelión se aliaron con Gontran de Borgoña, quien, como dice Thompson —*The Goths...*, p. 123—, no sólo no elegía sus aliados entre los de su propia religión sino que intervenía en favor de los arrianos. Cuando en estos levantamientos contra Recaredo se alza la bandera del arrianismo no debe interpretarse como una lucha eminentemente religiosa, sino que la oposición confesional representa el más sólido argumento para enfrentarse a un poder real cimentado en principios teocráticos. Un ejemplo representativo de cuanto venimos diciendo es el golpe de estado de Witérico en el 603, asesinando al último descendiente de la dinastía leovigildiana, Liuva II (Isidoro, *H.G.*, 57, ed. Th. Moimmsen, p. 290). En efecto, la sucesión al trono del hijo de Recaredo —siguiendo la heredabilidad romano-cristianos— no quiso ser aceptada por los *maiores* como legítima, aferrándose al carácter godo consuetudinario de la elección de la monarquía.
143. J. FONTAINE, "Conversion..., p. 109.
144. JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a. 590, "Memoratus vero Reccaredus rex ut diximus, sancto intererat concilio, renovans temporibus nostris antiquum principem Constantinum Magnum sanctam synodum Nicaenam sua illustrasse praesentia nec non et Marcianum, Christianissimum imperatorem, cuius instantia Chalcedonensis Synodi decreta firmata sunt; siquidem, in Nicaena urbe haeresis Arriana et initium sumpsit et damnationem meruit radicibus non amputatis,..." ed. J. Campos, p. 98.
145. J. N. HILLGARTH, "Historiography..., p. 281. M. REYDELLET, *La Royauté...*, pp. 501 y ss nos aporta la noticia de que Gregorio Magno comparaba a Ethelberto, rey de los ingleses, con Constantino. Sin embargo, Reydellet puntualiza que el Papa no llama a Ethelberto *Nouus Constantinus*, sino que el paralelismo le sirve para probar que la aceptación de la fe es fuente de gloria.
146. Actas del III Concilio de Toledo, ed. de J. Vives, *Concilios...*: "... ita erit consummata iustitiae si eandem fidem intra universalem ecclesiam teneamus et apostolica monita in apostolico positi fundamento servemus. Vos tamen Dei sacerdotes meminisse oportet quanta hucusque ecclesia Dei catholica per Spanias adversae partis molestiis laboraverit, dum et catholici constantem fidei suae tenerent et defenderint veritatem, et haereses pertinaciori animositate propria niterentur perfid [ia] e". (pp. 109-10) "III. Gloria domino nostro Iesu Christo, qui tam illustrem gentem unitati verae fidei copulavit, et unum gregem et unum pastorem instituit: IIII. Cui a Deo aeternum meritum nisi vero catholico Recaredo regi? V. Cui a Deo aeterna corona nisi vero orthodoxo Recaredo regi? VI. Cui praesens gloria et aeterna nisi vero amatori Dei Recaredo regi? VII. Ipse novarum plebium in ecclesia catholica conquistator: VIII. Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum qui apostolicum implevit officium." (p. 116-117); "Ceterum si totis nitendum est viribus humanis moribus modum ponere et insolentium rabiem regia potestate refrenare, si quieti et paci propagandae opem debemus impendere, multo magis est adhibenda sollicitudo desiderare et cogitare divina, inhiare sublimia et ab errore retractis populis veritatem eis serena luce ostendere." (p. 123); "Flavius Recaredus rex..." (p. 136).
147. H. H. ANTON, "Der König und die Reichskonzilien im westgotischen Spanien", *H.J.*, 92, (1972), pp. 257-281, *passim*.
148. J. VIVES, *Inscripciones...*, n° 362.
149. FREDEGARIO, *Chronicum*, LXXXII, ed. J. P. Migne, PL, 71, Paris, 1849, cols. 657-8.