

RELACIONES DIPLOMÁTICAS Y LEGITIMACIÓN DEL PODER EPISCOPAL EN LA ALTA EDAD MEDIA

*Bruno Miranda Zétola*¹

RESUMEN

Este artículo desarrolla el tema de la legitimación del poder de los obispos católicos cuándo encargados de funciones diplomáticas en las monarquías romano-germánicas de la Alta Edad Media. La función de emisario, en la Antigüedad, siempre trajo expresivas implicaciones de poder para los nobles que eran designados para esa función pública. Ser nombrado emisario era una prueba inequívoca de las virtudes políticas de un noble, lo que evidentemente proyectaba su prestigio con relación a sus pares. Con la difusión del cristianismo y la desestructuración política del Imperio romano, los obispos cristianos tendrán en los servicios diplomáticos para los soberanos germánicos una interesante opción de legitimación de su poder. Pero desde el punto de vista de la ideología cristiana, la notoriedad que el obispo recibe de la actividad diplomática no viene sólo del prestigio público de esa función, pero sobretudo de la posibilidad de ejercer virtudes normativas cristianas, como la conciliación y la caridad. Sin embargo, en la práctica diaria, esas virtudes diplomáticas podrían ser eclipsadas por necesidades políticas más inmediatas.

Palabras-clave: diplomacia, emisarios, obispos, legitimación de poder, Alta Edad Media.

ABSTRACT

The current article analyses the theme of the gains of prestige of catholic bishops when they were designated to diplomatic functions in the Roman-Germanic kingdoms of Early Middle Ages. The role of emissary, in the Antiquity, always brought major power gains to nobles who were assigned to this public function. To be nominated emissary was an unequivocal proof of the public virtues of a noble, which clearly project his prestige among his equals. Due to the diffusion of Christianity, as well the political collapse of the Roman Empire, the Christian bishops will experience in the diplomatic service an opportunity to increase their power. However, from the Catholic ideology point of view, the honor a bishop

Fecha de recepción: 18 de octubre de 2009. Fecha de aceptación: 29 de diciembre de 2009.

1 Diplomático. Maestro y Doctor en Historia Social por la Universidade Federal do Paraná (Brasil).
Email: brunozetola@hotmail.com.

would receive in this function would not come just from the public prestige of the diplomatic activity, but mainly from the possibility of exercising some Christian virtues, such as the conciliation and the charity. Nevertheless, in the political praxis, these virtues could be eclipsed by the daily political agenda of the kingdom.

Key-words: diplomacy: envoys, bishops, power legitimating, Early Middle Ages.

Relata Procopio que el rey godo Vitigis, alcanzado por la guerra, envió a dos emisarios a Chosroes, quien era rey de los persas, para persuadirlo a marchar contra los romanos. Para que el verdadero carácter de la misión no pareciera inmediatamente obvio, los emisarios no eran godos, sino padres de Liguria, atraídos por la misión debido a una buena recompensa pecuniaria. De acuerdo con el autor, “uno de esos hombres, que parecía ser el más confiable, ejecutó la misión asumiendo el pretendido título de obispo, que de ningún modo le pertenecía”.²

Este pasaje ilustra la representatividad que poseían los obispos en la función de emisarios en la Alta Edad Media. En virtud de su erudición y distinción, el obispo era un tipo social de los más utilizados por los soberanos occidentales en sus actividades diplomáticas. De ese modo, a fin de legitimarse como interlocutor digno de ser recibido por el rey persa, nada le parecía más natural al padre ligures que presentarse al soberano como un obispo cristiano.

Sin embargo, fue discreta la actuación diplomática de los obispos en los primeros siglos del cristianismo. Eran utilizados sobretodo como representantes de sus comunidades locales junto a monarcas germánicos que atravesaban el *limes* imperial, o junto al propio Emperador. Es en ese contexto que encontramos a Hidacio de Chaves en una legación enviada por la aristocracia galaica a Aecio, con el propósito de conseguir auxilio contra los suevos, que habían roto una tregua negociada recientemente.³ El desdoblamiento de su misión es ilustrativo con respecto a las funciones diplomáticas que se le anunciaban a los obispos medievales. Habiendo recibido los llamamientos del obispo de Chaves, Aecio envía al conde Censorio, acompañado del propio Hidacio, a la corte del rey suevo Hermerico, para intentar restaurar el pacto de paz que se había establecido entre la aristocracia galaica y los suevos. No obstante, debido a la sublevación de Bonifácio contra Aecio, Censorio necesitó abandonar la misión, de modo que Hermerico se convenció de que debía encerrar las hostilidades contra los galaicos *sub interuentu episcopali*.⁴ Este relato es representativo con respecto al destrozo de la administración pública romana, incapaz de ejercer sus actividades diplomáticas para garantizar la paz a los ciudadanos de una región que nominalmente aún pertenecía al Imperio.

Paralelamente, para los monarcas germánicos, ante la desconfianza inicial con los miembros locales de la antigua aristocracia romana, los obispos católicos, versados en el

2 Procop. *Bell.* II, 2,1.

3 Hidat. *Chron.* a. 431, 455.

4 Hidat. *Chron.* a. 433, 479.

lenguaje diplomático de la época, representaban un importante recurso de comunicación política, así que ocupaban un espacio de creciente prestigio en las cancillerías de las nacientes monarquías del período. Hidacio de Chaves relata, por ejemplo, que el rey suevo Hermerico envía al obispo Simphosius a una misión al consistorio imperial.⁵ Jordanes reitera esa práctica, al afirmar que los suevos encaminaron a los obispos de sus regiones a Teodorico II, tras la muerte del rey Aioulfo.⁶ Gregório de Tours, del mismo modo, registra que el obispo de Reims será el jefe de la delegación —*inter quos primus*— de una embajada enviada de Chilperico a Childeberto.⁷ El Occidente Medieval de los siglos V y VI se mostraba, por consiguiente, como un ambiente propicio para un papel más asertivo de los eclesiásticos en el mundo de la política. Marcelo Cândido da Silva comenta esa perspectiva:

As migrações bárbaras dos séculos IV e V não deixaram de produzir um certo pessimismo, uma perda de confiança na capacidade de o Império ser o instrumento da realização da “Jerusalém terrestre”. A obra de Agostinho, *A cidade de Deus* é a mais remarcável testemunha desse desencanto. A “descoberta” do Ocidente pela Igreja, mais precisamente das monarquias romano-germânicas, abriu uma nova era de otimismo entre os autores cristãos.⁸

De ese modo, imbuidos de un espíritu evangelizador, los obispos procurarán participar cada vez más, directa o indirectamente, de la formulación y ejecución de la política externa de sus reinos, con el fin de incluir una política externa evangelizadora entre las preocupaciones de sus soberanos. Con respecto a esto, es paradigmática la epístola de Avitus de Viena dirigida al rey franco Clóvis:

Hay una cosa en el mundo que nosotros queríamos que transmitiera: que Dios haga tuyo, para ti, todo tu pueblo y que los pueblos más distantes, pero aún no corrompidos, en su ignorancia natural, por gérmenes de los malos dogmas, reciban de ti la semilla de la fe, tomada en el buen tesoro de tu corazón; no tengas ni vergüenza, ni aborrecimiento de construir, *por el envío de misiones relacionadas con ese tema*, el reino de Dios, Él que todo lo hizo para edificar el tuyo. (cuestión mía)⁹

El deseo de influenciar en la elaboración de los objetivos de la política externa del soberano es explícito en este fragmento. Conviene notar que el texto es aún más sintomático con respecto a una agenda política propia del clero del período, al recordar que el obispo Avitus escribía desde el reino ariano de los burgúndios, el cual no poseía relación directa con Clóvis. Soberano de una de las primeras monarquías romano-germánicas que

5 Hidat. *Chron.* a. 433, 484.

6 Iord. *Get.* 234.

7 Greg. Tur. *Hist. Franc.* VI, 31.

8 CÂNDIDO DA SILVA, M. *A Realza Cristã na idade Média*. São Paulo, 2008. p. 178.

9 Avit. Vien. *Ep.* 46.

se convirtió a la ortodoxia, el rey de los francos pasó a ser visto como un diseminador de la fe cristiana, no apenas por el clero franco, sino también por el de otros reinos, denotando que los intereses políticos del episcopado católico, tal como los de la nobleza laica, podrían trascender las fronteras del reino.

Desde el punto de vista de un obispo, participar en una misión implicaba, tal como para la nobleza laica, significativas ganancias en términos de poder. Un obispo que participara en una prestigiosa misión diplomática, para el Reino o para la Iglesia, ciertamente sería visto entre sus similares como alguien influyente en el ámbito de la política eclesiástica de la época. En realidad, la imagen del obispo como emisario era, en la Alta Edad Media, también una emulación consciente del capital político resultante de la elección de dignatarios provinciales para esa función, la cual traía, para los laicos, además de prestigio social, retornos económicos del emperador o soberano que delegaba a determinado noble la conducción de temas de política externa.

Sin embargo, para los obispos, la actuación diplomática se trata sobretudo de un doblamiento de las virtudes normativa de su oficio, como la del consenso, de la mediación y del consejo. De ese modo, la esencia de la legitimación del poder para el episcopado en las legaciones alto-medievales era un poco diferente de aquella de la nobleza laica. Descansaba, por un lado, en el sentido evangelizador que la Iglesia intentaba otorgar a los *regna* católicos del período; y, por otro, al conjunto de virtudes cristianas que deberían caracterizar la actuación pública del obispo cristiano. De esas atribuciones episcopales, verificadas especialmente en el ámbito pastoral, se desprendió una proyección casi “natural” del papel del obispo como mediador de conflictos en el conturbado período de la transición de la Antigüedad a la Edad Media. Por ese motivo las embajadas en la Alta Edad Media serán, muchas veces, integradas por obispos. Algunos de ellos, ocupantes de funciones especiales en la jerarquía de la Iglesia (el Papa, el Patriarca o el Apocrisario) serán usualmente llamados por reyes y príncipes a participar de complejas negociaciones diplomáticas.¹⁰ Pero esa función de mediación, porque, antes de todo, normativa, aparecerá más frecuentemente en hagiografías del período, como en la *Vita Orientii*, en la que el obispo es definido como salvación para los ciudadanos y los extranjeros (*ciuibus salus et externis*), o en la *Vita Epiphani*, en que el protagonista es apodado de proponente de la paz, autor de la concordia, ilustre moderador (*pacis suasor, concordiae auctor, egregie moderator*).¹¹

Conviene observar que el léxico frecuentemente utilizado en hagiografías para describir obispos como emisarios sirve, al mismo tiempo, a metáforas relacionadas con la vida eterna, en el ámbito del cuadro ideológico de la relación entre la Ciudad Terrenal y la Ciudad Celeste inaugurado por San Agustín.¹² Expresiones como *peregrinor*, *peregrinatio*, *transitum*, *viaticum*, *dirigo*, *praemia*, *quies et requies* recurren a un mismo tiempo a dos conjuntos de referenciales simbólicos paralelos, el de la religión y el de la diplo-

10 Un buen ejemplo es el del Rey franco Childeberto, que solicitó el apoyo del Papado para interceder por él junto al Imperio por tres veces. (*Ep. Austras.* 31, 32 e 33).

11 *Vit. Orient.* 6.; Ennod. *Vit. Epiph.* 165.

12 GILLET, A. *Envoys and political communication in Late Antique West.* 411-513. Cambridge, 2003. p. 129.

macia, favoreciendo la sacralización de la figura del obispo como emisario. Un elocuente ejemplo de ese recurso se encuentra al final de la *Vita Germani*, de Constantius, cuando se describe el sueño que San Germán había tenido sobre la propia muerte y su tránsito hacia la vida eterna:

Confío a vosotros, estimados hermanos, mi pasaje. Me vi, en un sueño por la noche, listo para partir, recibiendo de nuestro Señor suplementos para la jornada; y cuando le pregunté por la causa de la partida Él me respondió: “No temas, te enviaré para casa (*ad patriam*), no al extranjero (*ad peregrinationem*), donde podrás tener paz y descanso eternos.¹³

Considerando que el cristianismo se caracteriza por la creencia en la constante interrelación entre eventos que ocurren en este mundo y en el más allá —tales como oraciones, milagros, intersecciones y castigos divinos—, se puede concluir que la función del emisario entre un y otro plano era esencial en la sociedad medieval. La figura de Cristo —*ligatus dominus* o *magis legatarius*— será recordada, eventualmente, como paradigma del emisario entre los dos mundos.¹⁴ En menor medida, también los obispos podríán presentarse como mediadores entre la Ciudad de los Hombres y la Ciudad de Dios. Ideológicamente se igualaban, en esos casos, al *status* de los mitológicos *angelos* griegos, a quienes les correspondía efectuar la comunicación entre este mundo y el superior, lo que les otorgaba evidentemente una ganancia de proyección política sin rival.¹⁵

Otro elemento inherente al imaginario cristiano que también reforzaba el poder de los obispos en la función de emisarios se trata de la apropiación del culto a los santos por parte de las altas jerarquías eclesíásticas, proceso que ocurrió con mayor intensidad a partir del siglo IV, y está relacionado con la institucionalización de la Iglesia Católica.¹⁶ Reafirmandose como intermediarios en la comunicación entre los fieles y los santos, los obispos sacaban provecho del prestigio ideológico de sus patronos celestiales. Tómese, como ejemplo, el caso de Gregorio de Tours, cuyas dificultades para conseguir una audiencia con el rey Gontran acabaron en cuanto el monarca supo que el obispo había sido enviado bajo el mando de San Martín.¹⁷

13 Constant. *Vit. Germ.* 41.

14 Venant. Fort. *Carm.* XI, 1, 28.

15 JÓNSSON, C. y HALL, M.: *Communication: An essential aspect of diplomacy*. 43rd annual ISA Convention, New Orleans, LA, March 23-27, 2002. “It is sometimes argued that the first diplomats were angels, messengers between deities and human beings. Even if this notion may be dismissed as “mytho-diplomacy”, we should remember that in two classical languages, Hebrew and Greek, the word for messenger (“mal’ach” in Hebrew and “angelos” in Greek) convey the idea of sacredness as well as of secular mission. In Ancient Greece Hermes, the divine messenger, was the deity of language and diplomacy, and the most prominent diplomatic emissaries, heralds (*kerykes*), were regarded as the offspring of Hermes. The sanctity of diplomatic messengers in the ancient world implied inviolability and thus foreshadowed more recent notions of diplomatic immunity.”

16 La obra clásica sobre el tema es la de BROWN, P. *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago, 1981. p. 33. Conforme este autor, “The cult, itself, has far deeper roots. Intense feelings for holy figures and the martyred dead reach back into late Judaism (...).”

17 Greg. Tur. *Hist. Franc.* VIII, 6.

Además de los elementos simbólicos mencionados, la imagen de los obispos se reforzaba por su práctica diplomática cotidiana. Entre las virtudes de la actuación episcopal, se puede destacar la de la caridad, que tenía en la práctica de las negociaciones diplomáticas para el rescate de cautivos una de sus dimensiones más expresivas, como ilustra el famoso tramo de Mateos 25: “Entonces los justos le responderán, diciendo: [...] ¿O cuando te vimos como forastero o en la cárcel, y fuimos a verte? El Rey les contestará: En verdad les aseguro que todo lo que hicieron por uno de estos hermanos míos más humildes, por Mí mismo lo hicieron”. En ese mismo sentido, Ambrosio de Milán afirma que la mayor forma de *liberalitas* “es liberar a los cautivos, rescatarlos de las manos de los enemigos, salvar personas de la muerte y, especialmente, a las mujeres de la deshonra; devolver los hijos a los padres, los padres a los hijos; y reintegrar los ciudadanos a su comunidad.¹⁸ Teniendo en cuenta que en el rescate de los cautivos la figura del mediador entre las partes hostiles era indispensable, se abría de ese modo la oportunidad apropiada para que los obispos pudieran ejercer, por medio de la diplomacia, la caridad. Con respecto a esto, afirma Klingshirn que

involving, as it did, hostile parties, the redemption of captives eventually came to be included in the duties of local bishops. Bishops, in turn, not only accepted, but actively solicited this responsibility, for like other charitable activities, the liberation of captives enabled them to reinforce or expand ties of clientele, enhance their own status as local patrons, and publicly enact, and so promote and validate, the Christian ideal of *caritas*.¹⁹

Por esa razón muchos obispos formaban legaciones más amplias, con el fin específico de negociar el rescate de cautivos. Pablo Diacono ejemplifica ese fenómeno, al relatar una misión de paz que el rey lombardo Agilulfo envió a los francos con el objetivo de conseguir la paz. Fueron designados, para esto el obispo Agnello y el duque Euin, ambos de Trento. El primero fue responsabilizado para intentar rescatar a los lombardos que habían sido capturados por los francos, ejerciendo, por consiguiente, un servicio de bienes más consular, más apropiado para los hombres de la Iglesia. Ya el segundo, actuando directamente en el campo diplomático, fue el responsable de negociar la paz entre los dos pueblos.²⁰ Probablemente la misma función sería la del Papa León I en la legación enviada a Atila, aunque las fuentes hagiográficas de la época sobrestiman su papel en la misión.

Otro de los mecanismos más importantes que disponían los obispos para interferir en la vida diplomática de la cristiandad occidental eran los concilios eclesiásticos. De acuerdo con José Rivair Macedo, “nã sendo um organismo administrativo, mas um agrupamento de lideranças, eles eram um canal de expressão do poder colegial de bispos e prelados, e as matérias em torno das quais houvesse consenso unânime poderiam vir a

18 Ambr. *Off.* II, 16.

19 KLINGSHIRN, W.: “Charity and power: Cesarius of Arles and the ransoming of captives in Sub-Roman Gaul”. *The Journal of Roman Studies*, v. 75 (1985). pp. 183-203.

20 Paul. *Diac. Hist. Lang.* IV, 1.

se tornar norma válida para toda a Cristandade”.²¹ De ese modo, se puede verificar que en muchos casos los obispos se valieron de reglas conciliares para intentar entrometerse en la política externa del Reino, generalmente conforme con las determinaciones del monarca. De este modo, el soberano contaba, para su función de *princeps christiannus sacratissimus*, con directrices en el campo de lo sagrado que podrían auxiliar su política externa y fortalecer sus poderes.

Un ejemplo elocuente con respecto a esto es el Concilio de Sevilla II (619), que, en su primera regla, contempla un importante ítem de la agenda de política externa del Reino. Se trata de la disputa entre visigodos y bizantinos por la franja mediterránea de la Península Ibérica, detallada en las actas conciliares por medio de una cuestión de jurisdicciones episcopales sobre territorios recientemente conquistados por los visigodos. Conforme anotó Renan Frighetto, Isidoro de Sevilla aprovechará la ocasión para legitimar la institucionalización de la monarquía visigoda frente al Imperio bizantino, sobre quien recaía la sospecha de herejía, al afirmar que esos territorios habían sido perdidos por la ferocidad a las “tierras de los bárbaros” (*barbáricas*).²² Caso similar es el *Tomus* del Concilio de Toledo III, en que Recaredo se regocija no apenas por la conversión de los godos, sino también por la de los suevos, en una clara política de sacralización de la figura del monarca.

Además de incluir perspectivas más ideológicas en la política externa, los concilios también servían para asuntos que incumbían cuestiones prosaicas de las relaciones diplomáticas, en particular sobre el tema de los refugiados y exilados. Se nota una gran preocupación y algunos esfuerzos en el sentido de cohibir el contacto de nobles de un reino con los de otro, con el fin de desestabilizar al Reino. De ese modo, el Concilio de Toledo VI registrará un canon condenando la busca de refugio al enemigo por parte de aquellos que causaron perjuicio a su patria y a su gente.²³ No obstante, teniendo en cuenta la densidad de los lazos de solidaridad supranobiliárquicos, las condenaciones conciliares le proporcionaron poca contribución al tema, de modo que veremos, en pocas décadas después, otro concilio general en Toledo amortiguar, aunque de manera muy embarazosa, la condenación lanzada contra los refugiados y traidores.²⁴ De hecho, los intereses de muchos eclesiásticos coinciden con los de parte de la nobleza laica, de modo que también los obispos poseían pase libre con autoridades en el extranjero. Esa situación aparece de forma inequívoca en las propias actas conciliares:

XXX. De los sacerdotes que envían mensajeros a individuos extranjeros.

Los sacerdotes que limitan con los enemigos, exceptuándose los que por la potestad de la corte hayan recibido la licencia, no se atrevan a recibir o enviar ocultamente cualquier mandato a personas extranjeras. Los culpables que sean

21 MACEDO, J. R.: *Concípios Ecumênicos Medievais*. en: MAGNOLI, D. (ed.): *História da Paz*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 23

22 *Conc. Hisp. II*. c. 1. FRIGHETTO, R. “Infidelidade e barbárie na Hispania Visigoda”, *Gerión*. v. 20, n. 1. (2002).

23 *Conc. Tol. VI*. c. 12.

24 *Conc. Tol. VIII*. c. 2.

descubiertos, serán denunciados al príncipe y castigados en el concilio con una pena proporcional al delito.²⁵

El envío y recepción de legaciones también les confería a los obispos un importante elemento de legitimación de su actuación política, desdoblado no de la armazón teórica cristiana, sino de los elementos ideológicos típicos y caros de esa función pública en el mundo clásico. Un ejemplo claro en ese sentido es el registrado por el anónimo autor de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, al describir la recepción que el obispo Pablo de Mérida les dio a los comerciantes bizantinos, de la misma forma que los monarcas recibían a los emisarios de otros pueblos:

Cuando llegaron a la ciudad de Mérida, de acuerdo con la costumbre le pidieron audiencia al obispo. Habiendo sido benévolamente recibidos por él salieron de su palacio y regresaron a la casa en que estaban hospedados. Al día siguiente, le enviaron un pequeño regalo como acto de gratitud [...]”²⁶

Todos los elementos de una recepción diplomática formal están presentes —el pedido de audiencia, la hospitalidad en la recepción, que probablemente incluía el hospedaje de los comerciantes, y el envío de una pequeña oferta (*munusculum*) como forma de indicar la *amicitia* de los comerciantes bizantinos con el obispo, cuyo origen también era bizantino. Es evidente que el autor de las *VSPE* quiso legitimar la figura del obispo Pablo, trazando una analogía con las audiencias monárquicas a emisarios extranjeros. Observe que el obispo tendrá una pequeña querrela con los comerciantes bizantinos, que no querían dejarle un muchacho que el obispo aseguraba que era su sobrino. Las palabras que el autor de las *VSPE* pone en la boca del obispo Paulo son sintomáticas de ese esfuerzo de legitimación de poder: “Estéis conscientes de que si no me liberáis aquel muchacho, vosotros a vuestra patria no regresaréis de ningún modo.”²⁷ No está claro cual es la relación de poder implícita en la amenaza. Es posible que Paulo pudiera denunciar a los comerciantes como espías bizantinos. De cualquier modo, lo que es interesante notar es la atribución de poderes seculares que tenía el obispo, típicos de una función diplomática, sin embargo se trataba de un negocio particular entre individuos que no pertenecían plenamente a los cuadros administrativos de sus *gentes*. La audiencia de los comerciantes con el obispo fue nítidamente instrumentalizada en el sentido de parecer una recepción diplomática por parte de Pablo a una legación bizantina.

Aunque pudiera ser del interés de algunos obispos, casos como ese terminaban por minar las bases de la autoridad monárquica en la contienda de la política externa. En esa dirección, no sería despropositado cuestionar si la nobleza eclesiástica, además del papel normativo de mediadores que se les atribuía, realmente creía en las relaciones diplomáticas como medio de estimular la concordia entre las *gentes* y de fomentar, por medio de los *regna* cristianos, el mensaje del Evangelio. La mencionada epístola de Avito de Viena

25 *Conc. Tol. IV. c. 30.*

26 *VSPE IV, 3, 6.*

27 *VSPE IV, 3, 32.*

para Clovis parece indicar que sí, pero creo que una mirada en la *Historia Gothorum* de Isidoro de Sevilla puede llevar a otra conclusión:

Una vez que raramente les está facultado a las diversas gentes reinar a expensas de demandas o regalos, ésta [la de los Godos] de ese modo confió su libertad más por el conflicto (*congressionem*) que por la paz negociada (*petita pace*), de modo que donde quiera que la necesidad de guerrear se presentó, los godos la emplearon preferencialmente a los acuerdos (*preces*).²⁸

En el epílogo laudatorio a la unidad político-territorial-religiosa de la Hispania Visigoda, Isidoro indica que las glorias de los godos se conquistaron mucho más por las armas que por la diplomacia. Más que eso, al afirmar que “raramente les está facultado a las diversas gentes reinar a expensas de demandas o regalos”, sugiere que la diplomacia poca utilidad podría tener. A pesar de la naturaleza de la fuente, en la que exaltaciones militares son un tema común, así como de sus destinatarios, la nobleza palatina, no deja de ser elocuente con respecto al pensamiento político del episcopado hispano-godo de la época esa posición de poca confianza con respecto a las oportunidades políticas lanzadas por las relaciones diplomáticas en el período.

Me parece que, después de siglos de existencia de una realidad política que englobaba a todo el continente europeo, las posibilidades abiertas por la existencia de diversos reinos independientes suscitaba en la Iglesia el deseo de colocarlos a todos sobre su tutela, de modo que se reconstruyera esa unidad, pero ahora bajo nuevos paradigmas, relacionados con un Imperio Cristiano. La consolidación de las monarquías romano-germánicas era, por tanto, instrumento indispensable y Avito de Viena creía que el Reino Franco de Clovis ya estaba listo para ejercer ese papel, por medio de la diplomacia.

Sin embargo, para Isidoro de Sevilla, desde el punto de vista de la fragmentada realidad política peninsular, las condiciones para una utilización más asertiva de la diplomacia todavía no se habían desarrollado. Así que sugiero que el bias ideológico utilizado por el obispo en su *Historia Gothorum* sacrificaba las posibilidades abiertas por las relaciones diplomáticas de un papel más protagónico de la Iglesia en el proceso de evangelización en el altar de la consolidación política del Reino Hispano-Visigodo. De ese modo, buscaba primero consolidar las bases de una monarquía cristiana hispano-visigoda, para en un segundo momento, y bajo la tutela de la Iglesia Hispano-Goda, expandir su influencia política y, sobre todo, religiosa. Casi un siglo después, el obispo Oppa, al aliarse a los sarracenos en el intento de derrumbar a Rodrigo del trono visigodo, hará exactamente lo contrario, indicando las debilidades del modelo isidoriano de una monarquía cristiana universal con sede en Toledo.

28 Isid. *Hisp. Hist. Goth.* 69.