SIERVOS DEL ANTICRISTO (LA CREACIÓN DEL MITO HISTÓRICO DEL ENEMIGO INTERNO EN LAS FUENTES HISPANOVISIGODAS)

Federico M. Beltrán Torreira
I.E.S. «Ana Ozores», Móstoles

En 1932 Carl Schmitt definía la esencia de lo político como la relación amigo-enemigo. El término *inimicus*, adversario, contrincante tolerado, debía distinguirse así del de *hostis*, antagonista radical, que permitía definir por oposición la pertenencia a una comunidad coexionada (un «nosotros» frente a un «ellos»)[1].

Ninguna teoría es inmune a su contexto histórico y la del eminente profesor alemán despierta sin duda entre nosotros profundas objeciones morales por lo que algunos años más tarde pareció justificar[2]. Mas no cabe duda de que el binomio amigo-enemigo resulta especialmente clarificador cuando se trata de definir la formulación ideológica de un periodo marcado por la intolerancia, como fue la época hispanovisigoda. La imagen del «otro», trabajosamente perfilada en las fuentes que a conti-

---

[1] C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, Madrid, 1998, p. 59. M. HERRERO LÓPEZ, *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona, 1997, pp. 242 ss. Un interesante comentario desde la perspectiva de la izquierda norteamericana es el de C. MOUFFE, *El retorno de lo político*, Barcelona, 1999, pp. 15-20 y 161ss.

[2] J. FIJALKOWSKI, *La trama ideológica del totalitarismo. Análisis crítico de los componentes ideológicos en la filosofía política de Carl Schmitt*, Madrid, 1966 y especialmente J. W. BENDERSKY, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princenton, 1983. Añádanse las trágicas reflexiones de G. AGAMBEN, *«Homo sacer». El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, 1988, pp. 27 ss. y 211 ss.

nuación analizaremos, responde en última instancia a la voluntad de definir el ideal de un *Regnum-Ecclesia* de incomparable perfección, a fuerza de identificar y, por lo mismo, excluir de él a sus irreconciliables enemigos: los siervos del Anticristo[3].

Lejos de representar un concepto vacío, la acusación de heterodoxia religiosa (primero encarnada en los herejes, más tarde en los judíos) fue utilizada repetidamente como argumento político por la minoría dirigente de la época. La disidencia religiosa se identificó, en una sociedad nacida de manera harto significativa con ocasión de la abjuración del arrianismo, con la más obvia de las pretensiones demoníacas[4].

A partir, sobre todo, de Eusebio de Cesarea, el pensamiento cristiano había abandonado su primitiva vocación escatológica, trocándola por una no menos apasionada defensa del Imperio romano. En sus obras, los escritores cristianos no hicieron sino justificar la realidad sociopolítica en la que creían vivir: un reino de Dios consolidado por fin en la tierra que, encabezado por sus piadosos gobernantes, se dirigía hacia la salvación. Esta imagen optimista, plasmada arquetípicamente en la obra de Orosio, demostraría una gran solidez, resistiendo incluso la marea de las invasiones. África durante la tiranía vándala representa en ese sentido el ejemplo más claro de cómo la fidelidad a un modelo político-religioso pudo imponerse a lo que siempre se consideró una alteración provisional[5]. En Hispania sin embargo, las cosas tomaron con el tiempo derroteros bien distintos y la ruptura con el pasado inmediato se hizo inevitable.

La conversión del pueblo visigodo y su oficial refrendo en 589, marcaron ante todo la consumación de una paradójica e íntima alianza entre los antiguos

---

[3] *Vide infra* n.149 y n.174. Para un primer acercamiento, C. CORDERO NAVARRO, «El problema judío como visión del otro en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas», *En la España Medieval*, 23 (2000), pp. 9-40. Añádase, E. BENITO RUANO, *De la alteridad en la Historia*, Madrid, 1988.

[4] *Vide infra* n.9, n.84, n.128, n.133, n. 135, etc.

[5] Cfr. F. PASCHOUD, *Roma Aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des Grandes Invasions*, Neuchatel, 1967, pp. 169-322; H. INGLEBERT, *Les romains chrétiens face a l'Histoire de Rome*, París, 1996 y A. CHAUVOT, *Opinions romaines face aux barbares au IVe siècle ap. J.C.*, París, 1998, pp. 429-459. Para África, P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, París, 1964, pp. 115-139, 183-199, 219-224 y M. SIMONETTI, «Letteratura cristiana d'Africa», en A. DI BERARDINO (dir.), *Patrologia*, IV, *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda. I padri latini*, Génova, 1996, pp. 19-57. Aunque no centrado en los aspectos religiosos, añádase últimamente M. E. GIL EGEA, *África en tiempos de los vándalos: continuidad y mutaciones de las estructuras socio-políticas romanas*, Alcalá de Henares, 1998.

enemigos -invasores e hispanorromanos- que permanecería imbatible durante el resto del periodo visigótico. Las nuevas circunstancias obligaron a modificar por completo el marco ideológico heredado del Bajo Imperio. La relación amigo-enemigo cambió tan radicalmente que se hizo necesario constituir un nuevo arquetipo político-religioso[6].

La lectura de las actas del III Concilio de Toledo, de la homilía de San Leandro que le da cierre y de la *Crónica* de Juan de Bíclaro nos introduce, por encima de diferencias de matiz, en el orgulloso ambiente de una nueva legitimidad[7]. Sobrepasando con mucho las pretensiones de los merovingios, los monarcas visigodos asumirían conscientemente una ideología que les presentaba como emperadores en su reino. En virtud de sus ilimitadas facultades legislativas y arrogándose un poder de intervención en asuntos eclesiásticos desconocido en el Occidente de la época, los monarcas de Toledo creyeron firmemente estar gobernando una perfecta sociedad cristiana[8].

Es cierto que tales ensoñaciones se compadecen bastante mal con los innumerables testimonios que constatan la progresiva evolución del régimen hacia un sistema pre-feudal. Pero una cosa es la realidad histórica y otra muy distinta la imagen que una colectividad humana tiene de sí misma. La Hispania posterior a Leovigildo afirmó ser siempre la nueva realización del Reino de Dios en la tierra: una modélica, en palabras del obispo Tajón de Zaragoza, *Patria christiana*[9].

Aunque la conversión provocara de manera directa el agostamiento de una rica literatura polémica antiherética de tradición norteafricana, todo el primer tercio del siglo VII, ejemplificado por San Isidoro de Sevilla, constituyó un periodo

---

[6] Una excelente presentación en M. R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca, 2000, pp. 163 ss.

[7] S. TEILLET, *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, París, 1984, pp. 428-455; *Concilio III de Toledo, XIV Centenario (589-1989),* Toledo, 1991; P. J. GALÁN SÁNCHEZ, *El género historiográfico de la chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda*, Cáceres, 1994, pp. 81-172; F. ÁLVAREZ GARCÍA, «Tiempo, religión y política en el *Chronicon* de *Ioannis Biclarensis*», *En la España Medieval*, 20 (1997), pp. 9-30 y A. GÓMEZ COBO, *La Homelia in laude Ecclesiae de Leandro de Sevilla. Estudio y valoración,* Murcia, 1999, pp. 645-673.

[8] Cf. P. D. KING, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, 1981, pp. 42 ss. J. ORLANDIS, «Biblia y realeza en la España visigodo-católica» (1986) y «El rey visigodo católico» (1993), en *Estudios de Historia eclesiástica visigoda*, Pamplona, 1998, pp. 83-92 y 49-61 respectivamente; M. R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo*..., pp. 195 ss. *Vide infra* n. 64 y n. 126.

[9] S. TEILLET, *Des goths*.., pp. 563 y 566-570. Para el proceso de feudalización, M. R. VALVERDE CASTRO, *op. cit*., pp. 255 ss.

de transición en el que pudo asistirse a la sustitución progresiva del problema arriano por el del judaísmo.

Las herejías ocupan en efecto un lugar todavía muy destacado en la producción del Hispalense, aunque su papel varíe notablemente según la clase de obra que tratemos. En los escritos de carácter pedagógico y exegético la cuestión se aborda casi siempre desde un punto de vista exclusivamente doctrinal, literario incluso[10].

En cambio, en las obras históricas, concebidas -no se olvide- a instancias de intereses oficiales, el tema de la herejía cumple un decisivo papel en defensa de la independencia y superioridad del reino visigodo sobre el Imperio. A la pugna política se le añade así una dimensión religiosa que no hace sino justificar ideológicamente la derrota y expulsión de Hispania de las fuerzas bizantinas.

De hecho, es difícil encontrar en la *Chronica*, el *De viris illustribus* o las *Historiae* del Hispalense pasajes en donde al enemigo romano no se le cuelgue implícita o explícitamente el sambenito de heterodoxia[11]. Los frutos más evidentes de esta intencionalidad van a ser la identificación del enemigo imperial con el monofisismo («herejía acéfala»), la negación del carácter bárbaro de los visigodos y la adecuación del turbio pasado religioso de este pueblo a la esplendorosa realidad política posterior[12]. De tal modo que Hispania visigoda y ortodoxia llegarán a ser en el obispo de Sevilla términos casi intercambiables[13].

---

[10] Cf. nuestro artículo «La herejía y sus imágenes en las obras exegéticas y pedagógicas de San Isidoro de Sevilla», *Anuario de Estudios Medievales*, 17 (1987), pp. 15-28 y U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, III, *San Isidoro de Sevilla*, Madrid, 1998, pp. 302-310.

[11] Lo destacamos ya en su día en nuestra Memoria de Licenciatura inédita, *Las imágenes de la herejía en el pensamiento histórico de la transición al Medievo: el caso hispánico*, I, Madrid, 1986, pp. 103-185. La misma actitud puede por otro lado rastrearse ya en su hermano, San Leandro de Sevilla: cf. nuestro artículo «San Leandro de Sevilla y sus actitudes político-religiosas. Nuevas observaciones sobre su historia familiar», en *Actas del I Coloquio de Historia antigua de Andalucía*, Córdoba, 1993, pp. 335-348 y M. VALLEJO GIRVÉS, *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VIII): un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá de Henares, 1993, pp. 408-414.

[12] Véanse nuestros trabajos, «El concepto de barbarie en la Hispania visigoda», *Antigüedad y Cristianismo*, 3 (1986), pp. 53-60; «El conflicto por la primacía eclesiástica de la Cartaginense y el III Concilio de Toledo», en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario...* pp. 497-510 y «San Leandro de Sevilla...», pp. 344-348. No existe aún en cambio un análisis satisfactorio de la evidente dimensión propagandística (antibizantina) del II Concilio de Sevilla (619). Recuérdese además que San Isidoro protagonizó en sus sesiones la condena del obispo «acéfalo» (imperial) Gregorio. Cf. P. SÉJOURNÈ, *Le dernier Père de l'Église: saint Isidore de Seville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique*, París, 1929, pp. 95-114; J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSON, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, 1986, pp. 252-260 y nuestro trabajo, *Las imágenes de la herejía...*, I, pp. 136-143.

[13] Cf. S. TEILLET, *Des goths...*, pp. 524 ss. y nuestro trabajo, *op. cit.*, pp. 113 y 147 ss.

Otro ejemplo en el uso de la cuestión de la herejía como arma de la política exterior lo tenemos en la coetánea *Epistola* del rey Sisebuto a Adaloaldo, rey de los lombardos, fechada entre 614-621 y cuya carga doctrinal antiarriana deja traslucir de nuevo una motivación política antibizantina[14].

Finalmente, por la destacada atención que todavía presta al arrianismo, cabe mencionar a las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*[15]. La obra, redactada hacia 638 por un desconocido clérigo de la ciudad recogiendo tradiciones anteriores, no ofrece desde luego una imagen amable de la herejía[16]. Pero también queda claro que se trata de una cuestión ya definitivamente zanjada, de la que cabe sólo extraer una lección moral. Como el paganismo, la herejía ha pasado a formar parte del conocido e intemporal arquetipo hagiográfico de la derrota de los malvados y de su fautor, el diablo[17]. En realidad, si de alguna inquina concreta cabe hablar en esta obra es de la dirigida, una vez más, contra los enemigos extranjeros: los francos[18].

---

[14] J. FONTAINE, «Conversion et culture chez les wisigoths d'Espagne», *Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo* (=*Settimane*), 14 (1967), pp. 134-137.

[15] J. N. GARVIN, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, Washington, 1946; A. MAYA SÁNCHEZ, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, *Corpus Christianorum. Series Latina*, CXVI, Turnhout, 1992. Añádase, P. CASTILLO MALDONADO, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*, Granada, 1999, pp. 74-83.

[16] Lo que no impide que se acepte la versión oficial del «caso Hermenegildo» para impedir que la imagen de Recaredo resulte dañada: *Vit. Emer*. V,37 siguiendo infielmente a San Gregorio Magno, *Dial.* III,31. Cf. J. N. GARVIN, *op. cit*., pp. 485-491; H. MESSMER, *Hispania-idee und gotenmythos*, Zurich, 1960, p. 130; J. N. HILLGARTH, «Coins and chronicles: propaganda in sixth-century Spain and the byzantine background», *Historia*, 15 (1963), p. 499; L. VÁZQUEZ DE PARGA, *San Hermenegildo ante las fuentes históricas*, Madrid, 1973, pp. 22-23; S. TEILLET, *Des goths...,* pp. 562-566, etc. Añádase nuestro trabajo, *Las imágenes de la herejía*..., I, pp. 219-228.

[17] P. ej. *Vit. Emer*. V,37 (muerte «lactanciana» de Leovigildo), siguiendo a Sisebuto, *Vit. Desid*. 19 y 21 (muertes de Teodorico y Brunequilda). J. FONTAINE, «King Sisebut *Vita Desiderii* and the political function of visigothic hagiography», en E. JAMES (dir.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, 1980, pp. 107-109. De la obra de Sisebuto existe una reciente traducción al español: P. R. DÍAZ Y DÍAZ, «Tres biografías latino-medievales de San Desiderio de Viena», *Fortunatae*, 5 (1993), pp. 223-236. Sobre el tópico del «martinismo político», frecuente en numerosas obras hagiográficas, J. FONTAINE, «Hagiographie et politique: de Sulpice Sévère à Venance Fortunat», *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 62 (1976), pp. 117 ss.

[18] *Vit. Emeret*. V,44-45 (rebelión de Granista, Vildigerno y Athaloco, apoyados por los francos). L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamamanca, 1974, pp. 52, 84 y 223-224 respectivamente. *Cf.* nuestro trabajo *Las imágenes de la herejía...,* pp. 238-245 y M. R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo...,* pp. 261-263. Por lo demás esta actitud es idéntica a la manifestada, en sentido contrario, por Gregorio de Tours y otras fuentes merovingias: H. MESSMER, *Hispania-idee*..., pp. 73-84; S. TEILLET, *Des goths*..., pp. 371-376; B. SAITTA, «I visigoti negli *Historiarum libri* di Gregorio di Tours», *Antigüedad y Cristianismo*, 3 (1986), pp. 75-101. *Vide infra* n. 71.

En conclusión, nada pudo evitar que tras la victoria de Suintila contra los imperiales en 625 se redujese progresivamente la problemática de la herejía al cerrado mundo clerical. Bien como asunto dogmático, ocasionalmente revitalizado al calor de querellas siempre ajenas al mundo hispánico, bien como tópico doctrinal, enmarcado en una perspectiva atemporal, las herejías iban a convertirse en un asunto sólo apto para eruditos.

Sin embargo y durante aquellos mismo años, se iba a constatar con preocupación el surgimiento de un nuevo arquetipo de enemigo interno: el judío. Hasta tal punto la obsesión por el tema llegaría a hacerse notar, que el judaísmo será progresivamente identificado por las fuentes de la época como una suerte de postrera herejía, único obstáculo en la definitiva consolidación del Reino visigodo como *Respublica christiana*.

Al análisis de estas dos cuestiones dedicaremos el resto de la presente exposición.

1. HEREJÍAS ERUDITAS Y JUDAÍSMO: LOS PADRES HISPANOVISIGODOS

Nada más propio al tema de la herejía que ser analizado desde una dimensión religiosa. Sin embargo, lo que interesa destacar no es tanto la vocación teológica de los doctores hispanovisigodos de la segunda mitad del siglo VII, como que la incontestable extinción de la herejía en Hispania fue la causa que les llevó a adoptar una postura sólo doctrinal[19].

Por lo demás, los escritores post-isidorianos estaban demasiado ocupados con el problema del judaísmo como para que pudiera exigírseles mucho más que una atención indirecta a la «antigualla» de la herejía. El judaísmo, que todavía en una obra de San Isidoro como *De fide catholica contra iudaeus* (c. 615) aparecía considerado como problema teórico, o en todo caso desapasionadamente, se

[19] Sobre este ambiente intelectual, U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, «Características de la patrística hispana en el siglo VII», en *La Patrología Toledano-Visigoda*, Madrid, 1970, pp. 5-36 y M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos: supuestos y circunstancias», *ibid*., pp. 45-63. Añádanse últimamente M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Scrittori della Peninsola Iberica», en A. DI BERARDINO, *Patrologia*..., pp. 94-118 y U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Historia de la antigua literatura*..., IV, Madrid, 1999.

había convertido en el verdadero, por no decir único tema de controversia político-religiosa de la Hispania del siglo VII[20].

Aunque pueda también aquí notarse la decisiva influencia del obispo de Sevilla (recuérdense los cánones antijudaicos del IV Concilio de Toledo), es lícito atribuirle más el papel de inspirador o precedente que el de práctico ejecutor. Por un lado San Isidoro no tuvo tiempo de conocer la atmósfera obsesivamente antijudaica que se enseñoreó de Hispania tras su muerte. Por el otro, el Sevillano mostró también cierta disconformidad con las medidas de conversión forzosa decretadas por Sisebuto[21]. Una actitud que, aunque sólo fuera expresada tardíamente y de manera teórica (nuestro prelado aceptó de hecho el *statu quo* derivado de las conversiones), resultaría ya imposible encontrar en autores posteriores. Lejos de continuar siquiera la tímida y equívoca actitud isidoriana, la Iglesia hispánica apoyaría sin ambages, en la teoría como en la práctica, la política oficial de conversión forzosa del pueblo judío[22].

No es este el lugar más indicado para recordar, ni aun siquiera sumariamente, la compleja problemática del judaísmo hispanovisigodo[23]. Sin embargo, y para lo que aquí nos ocupa, interesa destacar un fenómeno ideológico que a menudo aparece recogido en los escritos postisidorianos: la sustitución, cuando no la abierta confusión de la herejía y del judaísmo.

---

[20] *Cf.* L. CASTAN LACOMA, «San Isidoro de Sevilla, apologista antijudaico», en *Isidoriana. Colección de estudios sobre San Isidoro de Sevilla publicados con ocasión del XIV centenario de su nacimiento*, Madrid-León, 1961, pp. 450-453; B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs latins du Moyen Age sur les juifs et le judaisme*, París-La Haya, 1963, pp. 90-94; L. DÍEZ MERINO, «San Isidoro de Sevilla y la polémica judeocristiana», en C. DEL VALLE RODRIGUEZ (ed.), *La controversia judeocristiana en España. (Desde los orígenes al siglo XIII),* Madrid, 1998, pp. 77-110.

[21] La «mudable» actitud de San Isidoro de Sevilla ha sido destacada con frecuencia: P. SÉJOURNÈ, *Le dernier Pere*..., pp. 252-255; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096*), París-La Haya, 1960, pp. 109-113; *Les auteurs chrétiens*..., pp. 89-90; L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978, pp. 110, 142-143; J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSON, *Historia de los concilios*..., pp. 288-292, etc. Resultan de especial interés los trabajos de J. ORLANDIS, «Libertad interior y realismo teologal en la doctrina conciliar visigoda» (1993) y «Tras la huella de un concilio isidoriano en Sevilla» (1995), en *Estudios de Historia eclesiástica*..., pp. 129-133 y 155-160 respectivamente. Añádase el reciente y espléndido estudio de R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, Roma, 2000, pp. 38-43 y 121-136.

[22] Así, acertadamente, L. GARCÍA IGLESIAS, *op.cit*., p. 193. En general, sobre la polémica intelectual antijudaica en la época, B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens...,* pp. 91 ss. ; los trabajos recogidos en *La controversia judeocristiana*..., pp. 77ss. y R. GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit*., pp. 111 ss.

[23] Remitimos a la excelente síntesis de L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos*...; añádanse, L. A. GARCÍA MORENO, *Los judíos en la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid, 1993; B. SAITTA, *L'antisemitismo nella Spagna visigotica*, Roma, 1995 y R. GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit*.

La idea de que al triunfo definitivo de la Iglesia se opondría una coalición de naturaleza demoníaca integrada por herejes, judíos y paganos había sido ya moneda corriente en el periodo de los apologistas. Idéntica argumentación podría encontrarse en autores de la talla de Eusebio de Cesarea o San Agustín[24]. Sin embargo, esto jamás dio pie a una confusión teórica. Aunque unidos en su común objetivo por derrotar a la Iglesia, la herejía, el judaísmo y el paganismo encarnaban conceptos lo suficientemente definidos como para pensar en equipararlos desde el punto de vista doctrinal.

Naturalmente fue también esta la postura adoptada por la Iglesia hispanovisigoda, mas en el plano de las realidades prácticas se hizo muy pronto difícil mantenerla. El de por sí natural proceso de sustitución temática se vio inmediatamente reforzado e influido por el ambiente sociorreligioso de la época. A la apología del nuevo Reino, perfecta fusión de los elementos políticos y religiosos, se le oponía el duro contratiempo representado por el judaísmo hispánico[25].

Lejos de disminuir, el problema se agravó con las medidas de conversión forzosa decretadas por las autoridades, que vinieron a provocar un fenómeno conocido, siglos más tarde, como «marranismo». Aunque la entrada en el seno de la Iglesia por la vía de la coerción estuviera perfectamente legitimada en la mentalidad de la época, en la práctica muy pocos judíos se sintieron realmente obligados a aceptar como irreversible su nueva fe. De hecho, la mayoría mantuvo íntimamente su fidelidad al rito hebreo contactando, siempre que las circunstancias lo permitieron, con sus antiguos correligionarios. El término *iudaeus* se cargó así en la Hispania visigoda de una ambivalencia que originariamente no había tenido pasando a designar, más que al verdadero judío, a la nueva especie híbrida del judeoconverso [26]. Una especie que, si bien jurídicamente se encontraba ya integrada de manera irreversible en el seno de la Iglesia, en la práctica constituía un problema de difícil solución. Formalmente cristianos por el bautismo, más íntimamente judíos por su adhesión sincera a la Antigua Ley, los judeoconversos

---

[24] R. GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V),* Madrid, 2000.

[25] M. R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo*..., pp. 253 (con bibliografía) y especialmente R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas*..., pp. 15-23.

[26] *Cf.* J. ORLANDIS, «Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo católico de España», *Settimane*, 27 (1980) pp. 149-178 y R. GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit.,* pp. 25 ss.

eran un verdadero quiste o —como dirían los autores de la época— un «miembro enfermo» de la sociedad cristiana.

Su inveterada costumbre de contactar con los aún técnicamente hebreos no podía si no acarrear a la Iglesia graves problemas doctrinales. Y, dado que el enemigo estaba en casa, ¿qué más obvio que objetivarlo como verdadero hereje? A ese respecto, resultará interesante recordar que el término «perfidia», normalmente utilizado para referirse con él a los judíos, perdió entonces en Hispania su originario valor técnico («no creyente»), adoptando otro de muy distinto signo cargado de valoraciones peyorativas. Valoraciones que, no hay que decirlo, resultaban muy similares al concepto de «pertinacia» asignado a los herejes y que también, desde este momento, se aplicaría a los criptojudíos[27].

La confusión, a menudo explícita, que a lo largo del siglo VII se da en Hispania entre los términos «herejía» y «judaísmo» obedece pues a causas estructurales. Comprometidos directamente en la lucha ideológica desatada, o al menos auspiciada, por la realeza en contra de la resistencia judía, los autores postisidorianos incurrieron a menudo en la citada confusión. Siguieron, por supuesto, ocupándose de la herejía como una curiosidad arqueológica, pero al mismo tiempo gustaron de presentar al judaímo como la última herejía a batir. Entretanto llegaba ese ansiado día, el tema serviría como válvula de escape para la mala conciencia de una sociedad paranoica, que tendía a ver detrás de toda oposición la oculta mano de la traición judía/demoníaca. Ni que decir tiene que los discípulos del Sevillano, como veremos a continuación, asumirían también la grata tarea de aplicar el sambenito del judaísmo a todo género de rebeldes o de enemigos extranjeros para mayor gloria de la nueva monarquía.

El primer autor que nos sale al paso es San Braulio, obispo de Zaragoza de 631 a 651 y directo heredero intelectual de San Isidoro[28].

Entre 619 y 621, llegó desde Roma una carta de Honorio I dirigida a los padres del VI Concilio de Toledo. En ella, el pontífice acusaba a los obispos his-

---

[27] B. BLUMENKRANZ, «Perfidia», *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 22 (1952), pp. 163-164 y 168. Para una época anterior, R. GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo cristiano..., pp.* 164-166.

[28] C. H. LYNCH y P. GALINDO, *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651), su vida y sus obras*, Madrid, 1950; L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía...,* p. 207; S. AZNAR TELLO, *San Braulio y su tiempo. El fulgor de una época*, Zaragoza, 1986.

pánicos de demostrar poco celo en la represión del judaísmo, tildándoles de «perros mudos incapaces de ladrar». Además defendía la conveniencia de acudir a castigos más severos que los hasta entonces utilizados, lo que se ha tomado como una alusión a la pena de hoguera[29].

Aunque no conservemos la misiva pontificia, se ha dicho acertadamente de la respuesta del obispo de Zaragoza en nombre de sus compañeros que «se trata de la carta de un perseguidor a otro»[30]. Tras rechazar las acusaciones de Honorio I, San Braulio le echaba en cara irónicamente sus propias dificultades para hacer frente al monoenergismo, haciéndose eco también de la vieja imagen de la alianza entre judíos, herejes y paganos[31].

Menciones incidentales, por lo demás de carácter erudito al tema de la herejía, volverán a encontrarse en cartas de San Braulio a Eugenio II de Toledo y a San Fructuoso de Braga[32]. En otra epístola, dirigida a Tajón de Zaragoza, aludirá a los judíos («enemigos de la Iglesia Católica») y al «veneno de sus injurias»[33].

El ya citado Tajón de Zaragoza, sucesor de San Braulio en la sede zaragozana hasta 680, es famoso sobre todo por el viaje que, todavía como abad, realizó a Roma a instancias de Chindasvinto, entre 646-649, para copiar las obras de San Gregorio Magno[34].

---

[29] San Braulio, *Ep*. XXI, ed. L. RIESCO TERRERO, *Epistolario de San Braulio, Sevilla*, 1975, pp. 108-115. Para la pena de hoguera, aquí aludida, L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos*..., pp. 114-115.

[30] Así E. A. THOMPSON, Los godos en España, Madrid, 1971, p. 213. Sobre la actitud de San Braulio con relación a los judíos, C. H. LYNCH y P. GALINDO, *op. cit*., pp. 153-157 (exculpatorio); B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens*..., pp. 103-105; L. GARCÍA IGLESIAS, *op. cit*., pp. 114-118, 143 y J. ORLANDIS, «El primado romano en la España visigoda» (1990), *Estudios de Historia eclesiástica*..., pp. 76-77.

[31] San Braulio, *Ep.* XXI, siguiendo a (*I Re. 19,18*) y (*Rom. 11,4*). C. H. LYNCH y P. GALINDO, *op. cit*., p. 119. Es sabido por lo demás que Honorio I contemporizó con el monoenergismo/monotelismo, lo que le valió la condena del III Concilio de Constantinopla. *Vide infra* n. 94.

[32] San Braulio, *Ep.* XXXVI y XLIV. C. H. LYNCH y P. GALINDO, *op cit*., pp. 103-110 y M. SOTOMAYOR Y MURO, «La Iglesia en la España romana», en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *La Iglesia en la España romana y visigoda (ss. I-VIII),* Madrid, 1979, pp. 256-257.

[33] San Braulio, *Ep*. XLII, siguiendo a (*Rom. 12,3).* C. H. LYNCH y P. GALINDO, *op. cit*., pp. 111-113. Recuérdese por lo demás que el obispo de Zaragoza es el autor más probable del primer *placitum* antijudío: R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas*..., pp. 59-63.

[34] J. MADOZ, «Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma», en *Melanges Joseph de Ghellinck,* I, Glemboux, 1951, pp. 345-360; C. H. LYNCH y P. GALINDO, *op. cit*., pp. 71-74, 179-183; L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía...,* pp. 207-208 y J. E. LÓPEZ PEREIRA, *Estudio crítico sobre la Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza, 1980, pp. 65-74 y 92-94.

Su obra principal, *Sentencias*, escrita con vistas a la formación del clero, es de hecho un amplio resumen, a menudo literal, de las obras del pontífice y, en menor medida, de la pieza homónima de San Isidoro[35].

Gracias a una carta del autor al obispo Quirico de Barcelona, sabemos que la redacción de la obra coincidió plenamente con la rebelión de Froja contra Recesvinto. Rebelión que, equiparada a una persecución religiosa, nos es narrada por Tajón en términos apocalípticos, mezclando una vez más argumentos políticos y religiosos tanto para denigrar a los rebeldes y a sus aliados vascones, como para elogiar la gloriosa victoria del piadoso rey Recesvinto[36].

Respecto a las *Sentencias*, la obra incurre en ocasiones en un claro tono antijudaíco, infiel a menudo a las fuentes patrísticas utilizadas. La adscripción de los judíos a las huestes del diablo, el triunfo de la Iglesia sobre la Sinagoga o la conversión final del pueblo hebreo pueden encontrarse en sus páginas[37]. La atención prestada a las herejías es en cambio de nuevo circunstancial y se limita a la mención de corrientes ya extintas en la época (arrianismo, sabelianismo y maniqueísmo) o al viejo tópico de la *insultatio*[38].

La fama literaria de Eugenio II de Toledo (646-657) está asociada a la nueva versión que, por encargo del rey Chindasvinto, realizara de las obras del poeta africano de época vándala Draconcio[39]. De hecho, en la revisión de los manuscritos originales debieron influir también causas ideológicas, transformándose las

---

[35] J. MADOZ, *op. cit*., pp. 359-360 y L. ROBLES, «Tajón de Zaragoza, continuador de San Isidoro», *Saitab*i, 21 (1971), pp. 19-25.

[36] Tajón, *Ep. ad Quir*. 2-4. Ed. en *Patrologia Latina*, 80, cols. 727-728. Sobre esta rebelión, localizada entre los años 652-653, L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía...,* p. 50; H. J. DIESNER, «Bandas de criminales y usurpadores en la España visigoda», *Hispania Antiqua*, 8 (1978), pp. 141-142 y A. BESGA MARROQUIN, *Consideraciones sobre la situación política de los pueblos del norte de España durante la època visigoda del reino de Toledo*, Bilbao, 1983, pp. 42-44 y 98-100. *Vide infra* n.42. En general, para el «nacional-catolicismo» de la época de Recesvinto, S. TEILLET, *Des goths*..., pp. 537-584.

[37] Tajón, *Sent.* I,40 (Iglesia y Sinagoga), II,4 y V,16 (diablo), II,16 y V,25 (conversión). B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens*..., p. 106; en contra, L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos*..., pp. 144-145. En general, sobre el antijudaísmo de Tajón, C. DEL VALLE RODRÍGUEZ, «Tajón de Zaragoza (c. 600-680)», en *La controversia judeocristiana*..., pp. 111-114.

[38] Tajón, *Sent.* I,15, II,26, III,18 y V,15.

[39] J. PÉREZ DE URBEL, «San Eugenio de Toledo», en *La Patrología Toledano-Visigoda*..., pp. 195-214 y L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía*..., pp. 117-118. Sobre Draconcio y la difusión de sus escritos en Hispania, M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «La trasmisión de los textos antiguos en la Península Ibérica en los siglos VII-XI», *Settimane*, 22 (1975), pp. 142 ss. y J. M. DÍAZ DE BUSTAMANTE, *Draconcio y sus carmina profana*, Santiago de Compostela, 1978, pp. 31-96.

primitivas alabanzas a Guntamundo —un monarca arriano y extranjero— en loas al Altísimo[40].

Nuestro autor tuvo la oportunidad de realizar algunas otras piezas poéticas, igualmente de encargo oficial, como el epitafio de Chindasvinto o el de la primera esposa de Recesvinto, la princesa Reciberga[41]. Sin embargo, quizás en ningún otro de sus poemas como en el titulado *Himno por la paz* llegara a expresar de forma tan evidente la hondura de su fidelidad política. Conservada por desgracia solo en fragmentos; la pieza, de finalidad litúrgica y escrita con ocasión de graves turbulencioas en el reino, recuerda bastante en el tono el relato de Tajón sobre la rebelión de Froja. De hecho, no pocos autores han defendido que se trata de los mismos acontecimientos[42].

La afición erudita de Eugenio II por la cuestión de la herejía, manifestada en algún otro de sus poemas[43], le llevó a redactar, esta vez verosimílmente por indicación oficial, su perdido *De Trinitate*[44]. Gracias al testimonio del *De viris illustribus* de San Ildefonso sabemos que el error atacado ahora —el monotelismo—

---

[40] Así ya J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, I, Madrid, 1933, pp. 316-317. En contra, P. LANGLOIS, «Notes critiques sur l'*Hexameron* de Dracontius et sa recension par Eugène de Tolede. (A propos d'une èdition rècente du *De laudibus Dei*)», *Latomus*, 23 (1964), pp. 808-810 y 816. Un análisis detallado de la intervención de Eugenio II en la obra del poeta africano por C. MOUSSY, *Dracontius*, *Oeuvres*, I-II, París, 1985 y 1988, pp. 105-110 y 159-165 respectivamente.

[41] Eugenio II, *Carm*. XXV (*Epitaphion Chindasvintho*), y XXVI (*Epitaphion in sepulcrum Reccibergae reginae*). Ed. F. VOLLMER, *M.G.H. A.A*., XIV, Berlín, 1905. Sobre la dimensión intelectual de la personalidad de Chindasvinto, J. ORLANDIS, *Historia de España. La España visigótica*, Madrid, 1977, pp. 163-166 y P. D. KING, «King Chindasvind and the first territorial law-code of the visigothic Kingdom», en *Visigothic Spain: New Approaches*..., pp. 131-157.

[42] Eugenio II, *Carm*. XX. *Cf.* L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía*..., p. 50, nota 2; S. TEILLET, *Des goths*..., p.558 y nuestro trabajo «El concepto de barbarie...», p. 60. Por lo demás su tono se asemeja extraordinariamente al de otros dos poemas *de tempore belli* de época visigoda: M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigóticos», *Antigüedad y Cristianismo*, 3 (1986), pp. 443-456.

[43] Eugenio II, Carm. I; J. PÉREZ DE URBEL, *op. cit*., pp. 304-305. Por otro lado *Carm*. XXIII, que alude a la simonía es de atribución dudosa.

[44] San Ildefonso, *De vir. ill*. 13. C. CODOÑER MERINO, *El De viris illustribus de Ildefonso de Toledo*, Salamanca, 1972. Del *De Trinitate* sólo conservamos tres fragmentos, citados por San Julián en su *Prognosticon futuri saeculi*: F. VOLLMER, ed. cit., p. 291. Sobre el perdido escrito de Eugenio II y su influjo en el Símbolo del XI Concilio de Troledo, J. MADOZ, «Eugene de Tolede, une nouvelle source du Symbole de Tolede en 675», *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 35 (1939) pp. 530-535 y A. C. VEGA, «Sobre el opúsculo *De sancta Trinitate* de San Eugenio de Toledo», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 166-167 (1970), pp. 63-75 y 168 (1971), pp. 207-225 (muy poco convincente esta última parte).

se situaba una vez más en tierras imperiales[45]. Actuando quizá como portavoz oficioso de la corte de Toledo, el *De Trinitate* se inscribiría así en la tantas veces mencionada línea de utilización de la herejía como instrumento de la política exterior[46].

Si el gusto por la erudición y el agravamiento por el problema judío fueron las causas que permitieron sobrevivir al tema de la herejía entre las inquietudes intelectuales del período visigótico tardío, no cabe duda de que el caso de San Ildefonso de Toledo (657-667) puede en ese sentido considerarse modélico. El sucesor de Eugenio II objetivará en efecto a la herejía en su *De virginitate* como cuestión directamente conectada, cuando no confundida, con el judaísmo; en tanto que tendrá ocasión de abordarla de manera mucho más desapasionada en el *De cognitione baptismi* y en el *De viris illustribus* [47].

Aunque San Ildefonso escriba el *De virginitate* aparentemente para refutar las opiniones de un judío y dos herejes; la personalidad de estos, Helvidio y Joviniano, pertenecientes ambos a la segunda mitad del siglo IV, es indicio suficiente para concluir que estamos ante un artificio retórico[48].

Mediante la introducción de estos tres personajes, San Ildefonso no busca sino poner de manifiesto la dependencia de un error actual con otros del pasado. El judaísmo, o para ser mas exactos la *herejía judaica* propia de los falsos con-

---

[45] San Ildefonso, *De vir. ill*. 13: «*...qui Libiae orientisque partibus mitti quantocius poterat, nisi procellis resultantia freta incertum pavidis iter viatoribus distulissent*». Ed cit. p. 134. *Vide infra* n.94. Para las repercusiones del monotelismo en el África bizantina, R. DEVREESSE, «L'Eglise d'Afrique durant l'occupation byzantine», *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 57 (1940), pp. 150-166; J. J. GAVIGAN, *De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasiones Arabum*, Roma-Turín, 1962, pp. 245 ss. y K. BAUS, «El cristianismo norteafricano desde el comienzo de la dominación vándala hasta la invasión islámica», en H. JEDIN (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, II, *La Iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*, Barcelona, 1980, pp. 828-829.

[46] La íntima colaboración entre los monarcas y el *staff* episcopal ha sido destacada acertadamente por M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «La obra literaria de los obispos...», pp. 47-49. En cualquier caso resulta inaceptable la postura tradicional, que defiende el completo desinterés por la cuestión monotelita en Hispania hasta época de San Julián: nuestro trabajo, «San Ildefonso de Toledo y el culto a la Virgen en la Iglesia hispano-visigoda: problemas históricos y doctrinales» en *Devoción mariana y sociedad medieval*, Ciudad Real, 1990, pp. 444-454. *Vide infra* n.60.

[47] A. BRAEGELMANN, *The life and writings of Saint Ildefonsus of Toledo*, Washington, 1942; U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, «Personalidad y herencia literaria de San Ildefonso de Toledo», *Revista Española de Teología*, 31 (1971), pp. 137-166 y 283-334; L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía...,* pp. 118-119 y J. F. RIVERA RECIO, *San Ildefonso de Toledo. Biografía, época y posteridad*, Madrid, 1985.

[48] B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens*..., pp. 111-116; nuestro trabajo «San Ildefonso...», pp. 439-444 y R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas*..., pp. 98-99.

versos hispánicos, se convierte así en una actualización de las ideas de Helvidio y Joviniano. Con ello, nuestro autor no hace sino recuperar la vieja tesis de la interdependecia de las diversas herejías o, como gustaba decir a Eusebio de Cesarea, su «sucesión»[49]. Por lo demás, las obras que, dirigidas a múltiples destinatarios, lo hacían en la práctica a uno solo habían gozado de gran éxito entre los autores cristianos anteriores, y San Ildefonso no hace aquí sino acogerse a esta tradición[50].

Invocando los nombres de Helvidio y Joviniano el obispo de Toledo buscaba destacar los precedentes ideológicos del tema que verdaderamente le preocupaba, el judaísmo, y no realizar un mero alarde de erudición histórico-teológica[51]. Esto explica también que el *De virginitate* mezcle casi de continuo los argumentos positivos con las más variadas recriminaciones. Si San Ildefonso dedica por igual sus andanadas a los herejes como a los judíos es precisamente por que ve en aquellos el origen de éstos[52]. Tampoco por casualidad se aplican ahora a los judíos una larga serie de *insultationes* (ceguera, lepra, veneno, pertinacia, etc.) que habían sido hasta aquel momento patrimonio casi exclusivo de los herejes[53].

El *De virginitate* aparece en suma como una destacada obra antijudaica y no, como a veces se ha pretendido, como un mero ejercicio de erudición doctrinal. Mas su especial interés reside en ese tono de ambigüedad calculada que el propio concepto de judaísmo adquiere en sus páginas y que no hará sino acrecentarse en obras posteriores[54].

---

[49] C. MAZZUCO, «Gli apostoli del Diabolo: gli eretici nella Storia Ecclesiastica di Eusebio di Cesarea», *Augustinianum,* 25 (1985), pp. 749-781. La expresión *iudaica haeresis* aparece recogida explícitamente en *Conc. Tol. X, can*. 7. J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963 (=*Vives*), p. 316. J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSON, *Historia de los concilios*..., p. 365. *Vide infra* n.124.

[50] B. BLUMENKRANZ, *op. cit*., pp. 20-22, 113 y R. GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo cristiano*...», pp. 41ss.

[51] Remitimos a nuestro trabajo, *op. cit*., pp. 442-444. Sin embargo es posible que en el *De virginitate* aliente también una intención antimonotelita: ibid. pp. 444-449. *Vide supra* n.46 e *infra* n.95.

[52] San Ildefonso, *De virg*. 1-2. Ed. y trad. de V. BLANCO GARCÍA, en V. BLANCO GARCÍA y J. CAMPOS RUIZ, *Santos Padres españoles*, I, *San Ildefonso de Toledo*, Madrid, 1971, pp. 43-154.

[53] San Ildefonso, *De virg*. 3.

[54] C. DEL VALLE RODRIGUEZ, «El tratado de la virginidad perpetua de Santa María de San Ildefonso de Toledo» y J. COLOMINA TORNER, «El antijudaísmo hispanogodo y sus posibles ecos en los textos litúrgicos e ildefonsinos», en *La controversia judeo-cristiana*...», pp. 115-118 y 171-190 respectivamente.

A un ambiente muy distinto corresponden las otras dos obras de San Ildefonso ya mencionadas. En ellas la herejía volverá a ocupar un papel discreto, acorde con finalidades doctrinales.

En el *De cognitione baptismi* y, aparte de algunas alusiones relativas al triunfo de la Iglesia sobre la Sinagoga y los *conventicula haereticorum*[55] el tema de la herejía aparece desarrollado en torno a tres cuestiones técnicas: la entrega del Símbolo a los catecúmenos, la simple o trina inmersión bautismal y la no iteración de dicho sacramento[56]. En concreto, los dos asuntos referentes al rito bautismal habían tenido gran importancia en la época de transición del arrianismo al catolicismo, pero se habían ya convertido en curiosidades litúrgico-teológicas[57].

Todavía menor atención se presta a la herejía en el *De viris illustribus*, a diferencia de lo que ocurriera en la obra homónima de San Isidoro[58]. Salvo una alusión al priscilianismo en la biografía del obispo de Toledo Montano o la que hace referencia al monotelismo, como ya se indicó, al hablar de Eugenio II, la cuestión no vuelve a plantearse en sus páginas[59]. Resulta interesante constatar además que

---

[55] San Ildefonso, *De virg*. 5-7; *De cognit*. 73 y 76. Ed. y trad. por J. CAMPOS RUIZ, en *Santos Padres*..., pp. 236-378. *Cf*. L. ROBLES CARCEDO, «Anotaciones a la obra de San Ildefonso *De cognitione baptismi*», en *La Patrología Toledano-Visigoda*...», pp. 263-335 y J. M. HORMAECHE BASAURI, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda. Estudio sobre el «De cognitione baptismi» de San Ildefonso de Toledo*, Toledo, 1983.

[56] San Ildefonso, *De cognit*. 31-95. Para la cuestión del Símbolo, J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, 1955, pp. 273 ss.; J. PIJUAN, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, Toledo, 1981, pp. 44-50 y J. M. HORMAECHE BASAURI, *op. cit*. pp. 97-99. Un análisis especialmente notable, desligado de la mera preocupación doctrinal, es el de J. N. HILL-GARTH, «Popular religion in Visigothic Spain», *Visigothic Spain: New Approaches*...», pp. 25-30.

[57] San Ildefonso, *De cognit*. 117-119. Cf. J. FERNÁNDEZ ALONSO, J. PIJUAN y J. M. HORMAECHE BASAURI, *op. cit*. pp. 288-291, 62-66 y 117-121 respectivamente. Una útil selección de textos en U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*, Madrid, 1981, pp. 349-359 y 427-430. Sobre la cuestión bautismal, añádanse, J. J. GAVIGAN, «Fulgentius of Ruspe on baptism», *Traditio,* 5 (1947), pp. 313-322; J. O. BRAGANCA, «A carta do papa Vigilio ao arcebispo Profuturo de Braga», *Bracara Augusta*, 21 (1967), pp. 65-91 y J. ORLANDIS, «El arrianismo visigodo tardío», *Cuadernos de Historia de España*, 65-66 (1981), pp. 113-114. *Vide infra* n.116.

[58] J. FONTAINE, «El *De viris illustribus* de San Ildefonso de Toledo: tradición y originalidad», *Anales Toledanos*, 3 (1971), pp. 59-96 y especialmente C. CODOÑER, *El De viris illustribus*..., pp. 31-68.

[59] San Ildefonso, *De vir. ill*. 2. H. CHADWICK, *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Madrid, 1978, pp. 289-290. *Vide supra* n.44. La noticia incluida por San Ildefonso —*De vir. ill. Praefat*.— sobre conflictos internos en la sede toledana no permite desde luego hablar de herejía. L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía*..., pp. 114-116. Que por esos mismos años San Fructuoso -o uno de sus discípulos- calificara de «herejía y cisma» irregularidades de tipo disciplinar en los ambientes monásticos de la Gallaecia sólo prueba un exagerado rigorismo. La propia denuncia es el mejor testimonio de que no existían errores doctrinales: *Reg. Com*. 1-2. Ed. de J. CAMPOS RUIZ, «Regla común o regla de los abades», en J. CAMPOS RUIZ e I. ROCA MELIA, *Santos Padres espa-*

en la noticia dedicada a San Isidoro se preste exclusivo interés a sus obras religiosas, desdeñando las de más clara intencionalidad política[60].

Obispo de la sede regia de 680 a 690, San Julián es incuestionablemente el personaje de mayor relevancia intelectual de la Iglesia hispanovisigoda después del Hispalense. Sus abundantes escritos, a menudo ligados con los intereses políticos de aquel tiempo y su doble faceta de teólogo e historiador, hacen también de él una figura clave a la hora de analizar los temas de la herejía y el judaísmo[61].

Esto no significa por supuesto que, en concreto la herejía volviera a tener un peso importante en la Hispania de su tiempo. Excepción hecha del grave incidente con Roma por ocasión del monotelismo, la imagen que San Julián sigue ofreciéndonos de la herejía es la de un tema por completo superado. En cambio, al ocuparse del judaísmo, problema que en verdad le obsesionó[62] tuvo la oportunidad de desarrollar ampliamente la senda que iniciara ya San Ildefonso.

Poco después de 673, San Julián, todavía presbítero en Toledo redactaba su famosa *Historia Wambae regis*, obra decisiva para reconstruir no sólo la rebelión del *dux* Paulo contra el monarca visigodo, sino para conocer la versión oficial de los círculos cortesanos, a los que nuestro autor serviría toda su vida como apasionado portavoz[63]. Nadie como él demuestra tanta soltura en aplicar los más

---

ñoles, II, *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, Madrid, 1971. P. C. DÍAZ MARTÍNEZ, «Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda», *Antigüedad y Cristianismo*, 3 (1986), pp. 189-195.

[60] San Ildefonso, *De vir. ill*. 8. La frialdad que manifiesta el obispo de Toledo ha sido destacada por M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Isidoro en la Edad Media hispana», en *Isidoriana. Colección de estudios...,* pp. 352-353. Desconocemos por otro lado si el perdido *Opusculum de propietate personarum Patris et Filii et Spiritus Sancti* de San Ildefonso tenía finalidades antiheréticas (¿monotelismo?): U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, «Personalidad y herencia...», p. 292 y R. COLLINS, *Early Medieval Spain*, Londres, 1983, pp. 74-75 y J. F. RIVERA RECIO, *San Ildefonso de Toledo*..., p. 132.

[61] L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía*..., pp. 119-121. J. N. HILLGARTH, *Sancti Iuliani toletanae episcopis opera, Corpus Christianorum, Series Latina*, CXV, Turnhout, 1976, pp. VIII-XXI.

[62] Recuérdese su propia ascendencia judía: *Cont. Hisp*. 38. Ed. de J. E. LÓPEZ PEREIRA, *Crónica Mozárabe de 754. Edición crítica y traducción*, Zaragoza, 1980 y R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas*..., pp. 101-103. El artículo de C. DEL VALLE RODRÍGUEZ, «San Julián de Toledo», en *La controversia judeocristiana...,* es excesivamente comprensivo con el obispo.

[63] J. N. HILLGARTH, «Historiography in visigothic Spain», *Settimane*, 17 (1970), pp. 299-302 y especialmente S. TEILLET, *Des goths*..., pp. 585-636. Diversos autores han propuesto recientemente una datación más tardía para la obra. Para Y. GARCÍA LÓPEZ, «La cronología de la Historia Wambae», *Anuario de Estudios Medievales*, 23 (1993), pp. 121-138, se redactaría entre 681-683, gobernando ya Ervigio. La misma autora defiende que *el Iudicium in tyranorum* sería escrito por San Julián inmediatamente después de la revuelta, y ofrecería una versión de los hechos que más tarde sería modificada en la *Historia Wambae*: *ibid.* pp. 124, 127-128, 138. Por su parte G. GARCÍA HERRERO, «Sobre la auto-

variados tópicos bíblicos a los personajes de su obra, elaborando así una extensa galería de héroes y villanos.

Entre aquellos destaca por supuesto la figura del rey Wamba, al que se aplican de continuo los atributos de la santidad coronada. El rey es, en efecto, el ungido del Señor, amado por el pueblo y los sacerdotes, valiente y victorioso en la lucha así como magnánimo en el perdón[64]. En la batalla una escuadra de ángeles le protege y su éxito demuestra la intervención del cielo. Su triunfo es el de Dios sobre sus enemigos[65].

Utilizando idénticas o similares *insultationes* a las propias de la literatura polémica antiherética y antijudaica[66], el *dux* Paulo será por contra *perfidus* por encima de *tyrannus*[67]. Su traición al príncipe y a la patria lo serán también contra la fe, aumentando su pecado de tiranía con el de sacrilegio[68]. No en vano el mismo rebelde reconocerá tras su derrota haber maquinado sus acciones por directo influjo del diablo[69].

En esta misma línea, el cargo más grave que vaya a lanzarse contra los rebeldes será el de su colusión con el judaísmo. La Septimania, principal foco de la revuelta, será equiparada a una «tierra madre de perfidia», a un «prostíbulo de judíos blasfemos». En su conocida *Insultatio* contra la provincia San Julián toda-

---

ría de la *Insultatio* y la fecha de composición de la *Historia Wambae*», en *Los visigodos y su mundo*, Madrid, 1997, pp. 187-213, atrasa hasta los primeros años del reinado de Egica (687 ss.) la redacción de la *Historia Wambae.* Niega además la paternidad del Toledano tanto para la *Insultatio* como para el *Iudicium*: *ibid*. pp. 202, 206 y 198, 203-205 respectivamente. Como es obvio la exacta cronología de las obras aquí tratadas no disminuye en nada su valor ideológico.

[64] San Julián, *Hist. Wamb*. 2, 9, 10, 21, etc. Cf. R. COLLINS, «Julian of Toledo and the royal succession in late seventh-century Spain», en P. H. SAWYER e I. N. WOOD, *Early Mediaeval Kingship*, Leeds, 1977, pp. 30-49 y especialmente G. GARCÍA HERRERO, «Julián de Toledo y la realeza visigoda», *Antigüedad y Cristianismo*, 8 (1991), pp. 201-273. En general, para la consideración sacral de la realeza, M. REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma-París, 1981, pp. 554-598. *Vide supra* n.8.

[65] San Julián, *Hist. Wamb*. 20, 23, 30, etc. S. TEILLET, *Des goths*..., pp. 599-602. *Vide infra* n.75.

[66] *Ibid*., pp. 617-619. *Vide infra* n.78.

[67] *Ibid.* pp. 591-593 y L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía*..., pp. 65-68.

[68] San Julián, *Hist. Wamb*. 26. La dimensión religiosa de la ruptura del vínculo de fidelidad regia ha sido repetidamente destacada: A. BARBERO y M. VIGIL, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, pp. 179-186 y M. R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo*..., pp. 215-225.

[69] *Iud. in tyr*. 2 y 6. Ed. en J. N. HILLGARTH, *Sancti Iuliani*..., pp. 250-255; P. D. KING, *Derecho y sociedad...,* p.62. Ideas similares reconoce también el obispo rebelde Argebaudus: *Iud. in tyr*. 21, siguiendo a (*Luc. 15, 18-19*); L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía*..., pp. 188-189.

vía tendrá tiempo de aplicarla términos tales como los de «madrastra», «mujerzuela», «miembro pútrido», etc[70].

En cuanto a los rebeldes, su retrato no desmerecerá del de su cabecilla. Cobardes, inclinados a todo género de desmanes, incapaces de luchar por ellos mismos, acudiendo a la ayuda de bárbaros y mercenarios extranjeros, los conjurados formarán parte de una verdadera «sociedad del mal»[71]. Sus rencillas internas, a semejanza de las herejías, acelerarán su inevitable derrota[72].

Después de perdonar la vida a los rebeldes y realizar cuantiosas donaciones a la Iglesia[73], Wamba destruirá la verdadera raíz del problema expulsando a todos los judíos de la Septimania. La antigua provincia rebelde quedará así purificada gracias a la diligencia de tan modélico gobernante[74]. Tras marchar en un burlesco desfile recibiendo los insultos del pueblo fiel, que se mezclan con sus alabanzas al Altísimo, los rebeldes serán conducidos hasta el tribunal para ser juzgados[75].

Su posterior suerte la conocemos gracias a otro documento coetáneo, el anónimo *Iudicium in tyranorum*, que nada tiene que envidiar a la *Historia Wambae regis* en lo que a carga ideológica se refiere. Acusados de una larga serie de crímenes en los que el factor político y el religioso siguen estando íntimamente relacionados, los rebeldes serán condenados a muerte (al fin conmutada) y excomulgados en aplicación de las leyes civiles y eclesiásticas que penaban el delito de conjura[76].

Quizás ningún otro testimonio como el referido a la excomunión exprese de manera tan clara el punto de vista de los contemporáneos. La traición al rey, cabeza de la sociedad cristiana, lo era también a la propia fe. El culpable, que con su

---

[70] San Julián, *Hist. Wamb*. 5 e *Insult. in tyr*. 1-2. Ed. en J. N. HILLGARTH, *op. cit*., pp. 245-249. Cf. B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens*..., p. 127 y L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos*..., pp. 121-122.

[71] San Julián, *Hist. Wamb*. 6, 8-10, 23, 29, etc. De manera similar se expresa *Iud. in tyr*. S. TEILLET, *Des goths*..., pp. 625-636; A. BESGA MARROQUIN, *Consideraciones sobre la situación*..., pp. 44-46 y nuestro trabajo, «El concepto de barbarie...», p. 58.

[72] San Julián, *Hist. Wamb*. 19. La comparación de la herejía con la guerra civil puede encontrarse en numerosos autores de la época: Orosio, *Hist.* VII,29,18; Gregorio de Tours, *Hist. franc*. IV,47-48; San Isidoro, *De eccl. off*. II,23,4 etc.

[73] San Julián, *Hist. Wamb*. 25, siguiendo a (*Salm. 8,11*). S. TEILLET, *op.cit*., pp. 596-599.

[74] San Julián, *Hist. Wamb*. 28. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*..., pp. 128 ss. y L. GARCÍA IGLESIAS, *op. cit*., pp. 121-123.

[75] San Julián, *Hist. Wamb*. 29-30. M. Mc. CORMICK, *Eternal victory. Triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium and the early medieval West*, Cambrigde, 1990, pp. 313-316.

[76] *Iud. in tyr*. 2 y 5-7. Sobre las penas sufridas y la posterior suerte de los rebeldes, L. A. GARCÍA MORENO, *op. cit*., pp. 67-68 y P. D. KING, *Derecho y sociedad*..., pp. 110-111.

acto se había ya apartado del pueblo de Dios, pasaba a formar parte de una comunidad bien distinta integrada por paganos, herejes y judíos y liderada por Satanás[77].

Parece obvio concluir que, a todos los efectos, la acusación de judaísmo asume en la *Historia Wambae regis* idéntico papel al que cumpliera la herejía en las obras históricas de San Isidoro[78].

Hacia 686 San Julián, metropolitano ya de Toledo, culminó la elaboración de su *De comprobatione sex aetatis*, a instancias del nuevo rey Ervigio, preocupado por la importancia que en aquel tiempo habían alcanzado ciertas ideas mesiánicas de carácter judaico[79].

Al parecer los judíos, basándose en sofisticados cálculos de sucesión anual aplicados a textos bíblicos y talmúdicos, habían llegado a la conclusión de que el mundo vivía aún en la quinta edad, lo que les permitía rechazar a Jesucristo como Mesías[80].

A tales ideas se proponía salir al paso San Julián con su *De comprobatione sextae aetatis*. La obra se dividía en tres libros: en el primero iría el comentario a los textos proféticos del Antiguo Testamento, en los que se demostraba la identidad del Mesías y Cristo; en el segundo los argumentos extraídos de los Evangelios y los escritos apostólicos y finalmente en el tercero un excurso de carácter técnico, probando que se vivía ya en la sexta y última edad[81].

Desde el punto de vista ideológico, la carta dirigida a Ervigio que sirve de introducción a la obra, es también del máximo interés por contener toda una serie de razonamientos que culminan ideas ya expresadas en la *Historia Wambae regis*

---

[77] Cf. J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral*..., pp. 567-569; P. D. KING, *op. cit.,* pp. 150-153 y R. SANZ SERRANO, «La excomunión como sanción política en el reino visigodo de Toledo», *Antigüedad y Cristianismo*, 3 (1986), pp. 275-288.

[78] San Julián, *Hist. Wamb*. 1, 29-30 e *Isult. in tyr*. 9. También *Iud. in tyr*. 1, 7.

[79] San Julián *De comprob., Praefatio*. Ed. por J. N. HILLGARTH, *Sancti Iuliani*..., pp. 144-212. J. CAMPOS, «El *De comprobatione sextae aetatis libri tres* de San Julián de Toledo», *Helmantica*, 18 (1967), pp. 297-340. Sobre las circunstancias del acceso al trono de Ervigio y su íntima amistad con San Julián, F. X. MURPHY, «Julian of Toledo and the fall of the visigothic Kingdom in Spain», *Speculum,* 27 (1952), pp. 1-27; L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía*..., pp. 45-46, 121; P. D. KING, *op. cit*., p. 38 n.107 y S. TEILLET, «La deposition de Wamba. Un coup d'Etat au VIIe siècle», en *De Tertullien aus Mozarabes. Antiquité tardive et christianisme ancien. Melanges offerts à Jacques Fontaine*, II, París, 1992, pp. 99-113. *Vide infra* n.86 y n.137.

[80] San Julián, *De comprob., Praefatio*. *Cf.* B. BLUMENKRANZ, Juifs et chrétiens..., pp. 243-256; J. GIL, «Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII», *Hispania Sacra*, 30 (1977), pp. 16-37, 57-62, 87-96 y L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos*..., pp. 124-125, 145, 158-159. *Vide infra* n.152.

[81] J. CAMPOS, *op. cit*., pp. 303 ss.

y en la *Insultatio*. De acuerdo con una antigua metáfora, utilizada con éxito sobre todo por San Agustín para referirse a los herejes, San Julián comparaba el problema judío con el de una enfermedad o cáncer que amenazaba con extenderse a toda la sociedad cristiana. Ante tal peligro no cabían soluciones tímidas: era necesario amputar los «miembros podridos», evitando así el contagio de los sanos[82]. Naturalmente el médico encargado de aplicar en esta ocasión el escalpelo no podía ser otro que el monarca, y así se señalaba explícitamente[83]. Si Ervigio realizaba la dura tarea de someter al yugo de la fe a estos «enemigos de Cristo», no podía dudar que obtendría como premio la salvación eterna[84].

Al utilizar estas metáforas médicas, San Julián no hacía sino acudir a otra conocida tesis, igualmente de raíz agustiniana, la de la *correptio/coercitio*. La represión de los delitos religiosos por las autoridades civiles, lejos de considerarse un acto reprobable, aparecía como fruto de la caridad[85]. Dios reinaba sobre los diversos pueblos de la tierra inspirando los corazones de unos gobernantes que no dudaban en utilizar esta «santa violencia» para difundir y mantener la fe. En conclusión puede decirse que, si no el único inspirador, San Julián se mostraba aquí al menos como un decidido partidario de la política antijudaica de Ervigio, a la que legitimaba ideológicamente[86].

El *De comprobatione sextae aetatis* se escribió con un afán polémico, mas su destinatario debió ser ante todo el pueblo cristiano, al menos nominalmente, y no los judíos. En efecto, resulta difícil pensar que éstos fueran a dejarse convencer por tesis extraídas de los Evangelios. O por las basadas en el Antiguo Testamento, pero siguiendo la versión de la Septuaginta en vez del texto hebreo[87]. Debe recordarse una vez más que el término *iudaeus* designaba en la Hispania de

---

[82] San Julián, *De comprob., Praefatio*. De manera similar se expresan naturalmente las actas del XVI Concilio de Toledo y la mayoría de las disposiciones del *Liber Iudiciorum* destinadas a los judíos. R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas*..., p. 103. *Vide infra* n.85.

[83] Buenos resúmenes de la política antijudaica de Ervigio en L. GARCÍA IGLESIAS, *op. cit.* pp. 123-129; P. D. KING, *Derecho y sociedad*..., pp. 156-168 y R. GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit*., pp. 55-58.

[84] P. D. KING, *op. cit*., pp. 167-168 y J. M. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo*..., pp. 210-211.

[85] P. BROWN, «St. Augustine attitude to religious coercion», *The Journal of Roman Studies,* 54 (1964), pp. 107-116. *Vide infra* n.133 y n.135.

[86] San Ildefonso, *De comprob. I,14*. La importancia de este pasaje ha sido destacada por J. N. HILLGARTH, «Popular religion...», pp. 48-49. Para las mutuas influencias entre el rey y el obispo de cara a la política antijudaica, B. SAITTA, *L'antisemitismo*..., pp. 74-92.

[87] Como destacan B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens*..., p. 121 y J. N. HILLGARTH, *Sancti Iuliani*..., p. LXVI.

la época, no tanto al judío como al falso converso al cristianismo. Todo parece indicar que San Julián, cuando lanzaba sus admoniciones estaba pensando precisamente en tales conversos. De otro modo sería imposible entender que considerase al judaísmo un cáncer de la sociedad cristiana.

La animosidad antijudaica que fue poco a poco apoderándose de las autoridades explica asímismo la violencia, no por verbal menos evidente, que demuestra nuestro autor[88]. El *De comprobatione sextae aetatis* es, en efecto, un magnífico aunque triste catálogo de *insultationes* antisemitas, muchas de ellas utilizadas hasta aquel momento con referencia casi exclusiva a los herejes. San Julián hablará de la «manifiesta ceguera» de los judíos, de sus «ladridos» y «perfidia». Les acusará de ser los «servidores de la impiedad» e «hijos del mal», «calumniadores de la fe de Cristo», «defensores de la mentira», etc[89].

Sin embargo, desde el punto de vista historiográfico, la obra de San Julián posee un valor más positivo. Perfecto conocedor de la *Chronica* de Eusebio/San Jerónimo y de las dos de San Isidoro, nuestro autor ofrecerá en el último tramo de su relato un resumen de todas ellas, probando así el error de los cómputos judaicos[90]. La minicrónica resultante manifestará también una evidente sensación de autocomplacencia. A diferencia de Juan de Bíclaro y San Isidoro, el Toledano omitirá ya cualquier mención significativa del Imperio en el desarrrollo de la historia universal[91]. El único centro político que merecerá ser tenido en cuenta es, obviamente, el de la Hispania visigoda[92].

A tono con esto mismo, resulta interesante destacar un pasaje del libro I del *De comprobatione sextae aetatis* en el que San Julián, comentando la conocida tesis de los cuatro imperios, compara a Roma con el gigante de pies de barro que tras su caída dará paso al definitivo Reino de Dios. San Julián piensa que este momento ya ha llegado y no duda en calificar la situación del , otrora invencible Imperio como desastrosa. Desangrado por «guerras civiles» y acosado por los bárbaros (término con el que se alude sin duda ya a los árabes), el Estado roma-

---

[88] R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas*..., pp. 119-121. *Vide supra* n.83.

[89] San Julián, *De comprob*. I,1; I,3; III,1; III,13, etc.

[90] *Ibid*. I,24; I,27; III,25; III,27-35. J. N. HILLGARTH, «Las fuentes de San Julián de Toledo», *Anales Toledanos*, 3 (1971), pp. 97-118.

[91] San Julián, *De comprob*. III,34.

[92] *Ibid*. III,35. J. GIL, «Judíos y cristianos...», pp. 90-93.

no es ya sólo una sombra de lo que fue. Su papel ha sido retomado por Cristo y, parece obvio que al menos de forma implícita, San Julián estaría asociando los destinos del reino celeste con los de la monarquía visigoda, ejemplo vivo de la ortodoxia[93]. Conocedor como el Hispalense de la obra de Orosio, nuestro autor destruye así por completo el mito de la inmortalidad romana. Ni siquiera permanece en él la conocida animosidad de San Isidoro frente a Bizancio.

Augurando el próximo fin del Imperio San Julián no hacía sino dar culminación exacta al viejo «nacionalismo» hispano-visigodo. Por desgracia, sus argumentos —ideológicamente irreprochables— se verían muy pocos años después rebatidos por los mismos hechos. Aquellos bárbaros que no consiguieron tomar la ciudad de Constantinopla, lograron en cambio destruir, en una sola batalla, la monarquía que tan sólida juzgara nuestro autor.

San Julián podía equivocarse al minusvalorar las fuerzas del Imperio. Sin embargo acertaba plenamente cuando explicaba su decadencia en función, no sólo de las agresiones bárbaras, sino también de las «guerras civiles». Todo parece indicar que con esta expresión estaba aludiendo a la querella monotelita, zanjada tan sólo algunos años antes[94].

En lo que a Hispania se refiere la condena del monotelismo está directamente ligada a la biografía de San Julián, así como al problema de las relaciones entre la Iglesia hispánica y Roma[95].

Renunciando de antemano a exponer las circunstancias, por lo demás bien conocidas, de dicha condena en el XIV Concilio de Toledo (684), valdrá la pena recordar que los diversos *Apologéticos*[96] redactados por San Julián en aquella ocasión, y que dieron lugar a una práctica ruptura con la sede pontificia, se ins-

---

[93] San Julián, *De comprob*. I,21, siguiendo a (*Dan. 2,31-45*). Nuestro artículo, «El concepto de barbarie...», p.58.

[94] Un buen resumen de la cuestión en H. G. BECK, «Los herederos de Justiniano. Monoenergismo y monotelismo», en H. JEDIN (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*..., pp. 621-629. Añádase, F. CARCIONE, *Le Eresie. Trinitá e Incarnazione nella* Chiesa antica, Milán, 1992, pp. 199-210.

[95] F. X. MURPHY, «Julian of Toledo and the condemnation of Monothelitism in Spain», en *Melanges Joseph de Ghellinck*, I, Glemboux, 1951, pp. 361-373 y nuestro trabajo, *Las imágenes de la herejía*..., pp. 290-298. *Vide supra* n.46 y n.60.

[96] J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSON, *Historia de los concilios*..., pp. 435, 442, 451-460; J. ORLANDIS, «El primado romano...», pp. 77-80.

criben en la tantas veces citada tendencia a enmarcar el tema de la herejía en el ámbito de la política exterior.

Más que hablar de profundas diferencias doctrinales entre Roma y Toledo, debe pensarse en un clima de desconfianza política mutua que deja traslucir, de nuevo, la vieja disputa entre el Reino visigodo y la Cristiandad bizantina[97]. La dura reacción de San Julián (en realidad de toda la Iglesia hispánica) ante las «intromisiones» de Roma, no fue la causa sino el efecto de una previa mentalidad[98]: la que hacía identificarse al Reino visigodo con la ortodoxia, de acuerdo con una típica concepción de «destino manifiesto»; que quedó perfectamente expresada en la conocida fórmula *una fide continemur et regno*[99].

Sea como fuere, lo cierto es que los prelados hispánicos jamás variaron su posición doctrinal, lo que dice mucho del espíritu de autoestima en el que estaban inmersos. De hecho el XVI Concilio de Toledo, a la hora de elaborar su conocido *Símbolo* (el segundo más extenso de la serie toledana) tuvo bien presentes las tesis de San Julián, pudiéndose hablar de una práctica canonización de sus posiciones[100]. Que, años más tarde, la *Crónica Mozárabe* difundiera una almibarada versión sobre la pretendidamente entusiasta acogida de las ideas del obispo de Toledo por el emperador y el papa, resulta significativo sobre la pervivencia de este espíritu de autosuficiencia[101].

---

[97] El sentir «nacionalista» de las actas del XIV Concilio de Toledo ha sido destacado por S. TEILLET, *Des goths*..., p. 630.

[98] Recuérdese p.ej. el tono irrespetuoso e intransigente de *Conc. Tol. XIV, can.*10 y de San Julián en su *Apolog.* 18. *Vives*, pp. 446 y 464 respectivamente. J. ORLANDIS, «El primado romano...», p.79 se muestra en cambio excesivamente conciliador. *Vide infra* n.101.

[99] *Conc. Tol. IV, can.*2. *Vives*, p. 188. La expresión ha sido repetidamente comentada: P. D. KING, *Derecho y sociedad*...; J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSON, *Historia de los concilios*..., pp. 146, 269; M. R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo*..., 174-175, etc.

[100] En la acertada expresión de J. MADOZ, *El Símbolo del Concilio XVI de Toledo. Su texto, sus fuentes, su valor teológico*, Madrid, 1946, p. 98.

[101] *Cont. Hisp*. 41. J. E. LÓPEZ PEREIRA, ed. cit., pp. 58-61. *Vide infra* n.179. El progresivo alejamiento de la Iglesia hispánica respecto a Roma ha sido destacado acertadamente por P. D. KING, *op. cit*. pp. 146-148 (con bibliografía). En la liturgia se constata el mismo fenómeno: J. JANINI, «Roma y Toledo: nueva problemática de la liturgia visigótica», en J. F. RIVERA RECIO, *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, Toledo, 1965, pp. 39-46. Debe recordarse por lo demás que tampoco el santoral y el calendario litúrgico orientales consiguieron implantarse de manera apreciable en África tras la reconquista justinianea. En ello se ha visto un claro síntoma del rechazo por los eclesiásticos autóctonos de las innovaciones, a menudo heréticas, de Constantinopla: R. DEVREESSE y J. J. GAVIGAN, *op. cit*. —*vide supra* n.45—, pp. 152-154 y 31, 38-47 respectivamente.

En torno a 686 San Julián compuso una obra titulada *Antikeimenon* —esto es, *Sobre los contrarios*— siguiendo el viejo modelo de la literatura de *quaestiones et responsiones*[102]. Se trata de una pieza de carácter técnico, aunque sea también posible advertir cierta motivación antijudaica. Al menos así parece indicarlo la presencia de numerosos ejemplos en los que se refutan objeciones hebraicas, casi siempre relativas a problemas de cómputo escriturístico[103].

En el *Antikeimenon* apenas aparecen ya menciones de la herejía y cuando existen adoptan siempre un sesgo técnico-doctrinal, limitándose a recoger observaciones de San Agustín y San Gregorio Magno.

Aunque San Julián se ocupe de los cismáticos en dos ocasiones, comparándoles con los bíblicos Datán y Abirón y mencione a Simón Mago y a los arrianos[104], resulta significativo que considere a los *daemones, iudaei et gentiles* como los únicos obstáculos que se oponen a la vistoria de Cristo[105]. También en esta obra se constata que las herejías habían dejado de ser hacía tiempo un problema en Hispania, convirtiéndose en una curiosidad erudita[106].

En cambio, la viva preocupación de San Julián por el tema judío quedaría manifestada de nuevo en otra de sus obras, desgraciadamente perdida y titulada *Librum responsionum*. Por la información suministrada por Félix de Toledo, sabemos que se trataba de una pieza apologética destinada a defender significati-

---

[102] A. ROBLES SIERRA, «Prolegómenos a la edición crítica del *Antikeimenon* de Julián de Toledo», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 42 (1969), pp. 111-142 y «Fuentes del *Antikeimenon* de Julián de Toledo», *Escritos del Vedat*, 1 (1971), pp. 59-135. Sobre el modelo literario, G. BARDY, «La littérature patristique de *quaestiones et responsiones* sur l'Ecriture Sainte», *Revue Biblique*, 41 (1932), pp. 210-236, 341-369, 515-537 y 43 (1933), pp. 14-30, 211-229, 328-352.

[103] San Julián, *Antik.* I,14, I,16-18, II,64, II,69 etc. Ed. en *Patrologia Latina*, XCVI, cols. 595-704. L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos...,* p. 145.

[104] San Julián, *Antik.* I,77 y 91 (Datán y Abirón), II,31 y 51 (arrianos y Simón Mago respectivamente). Véase nuestro trabajo, «Notas en torno a una sanción de época visigoda: la maldición de Coré, Datán y Abirón», *Heresis,* 16 (1991), pp. 21-35, que debe completarse con el testimonio de San Cipriano -*Ep.* 67,3,1y2- a los fieles hispánicos sobre la condena de Basílides y Marción: M. SOTOMAYOR Y MURO, «La Iglesia en la España romana...», pp. 42-49 y 124-128. Las menciones de Datán y Abirón son por lo demás abundantes en el epistolario de San Cipriano de Cartago: *Ep.* 3, 9, 69, 73, etc. Ed. por J. CAMPOS, *Obras de San Cipriano*, Madrid, 1964.

[105] San Julián, *Antik.* II,64.

[106] El obipo de Toledo tuvo también ocasión de recopilar una colección técnica de escritos de San Agustín contra Julián de Eclano: Félix de Toledo, *Vit. Iul.* 10. Ed. en *Patrologia Latina*, 96, cols. 445-452. Desconocemos en cambio el contenido y finalidad de un perdido *Chronicon*, atribuido a San Julián en la lista del *scriptorium* de la iglesia-catedral de Laon, e inserto en una colección de obras antiarrianas. J. N. HILLGARTH, *Sancti Iuliani...*, p. XV n.1.

vamente los cánones y leyes civiles que prohibían a los judíos —verdaderos «siervos del Anticristo»— tener esclavos cristianos[107].

2. FUENTES ECLESIÁSTICAS COLECTIVAS Y LEGISLACIÓN CIVIL

Aunque la unificación litúrgica se consideró siempre un ideal conscientemente asumido por la Iglesia hispánica, hubo que esperar en la práctica hasta el último tercio del siglo VII para verla por completo realizada. En esta tarea, unida a la progresiva centralización eclesiástica en favor de Toledo, destacaría especialmente de nuevo un prelado como San Julián[108].

Integrado por diversos elementos que fueron aglutinándose a lo largo de un periodo que va desde principios del siglo V hasta mediados del VII, el *Liber Ordinum*, una de las colecciones litúrgicas hispanovisigodas más importantes, alcanzó su forma definitiva en torno a 690[109]. En cuanto a su estructura y finalidad el *Liber Ordinum* consta de dos secciones bien diferenciadas. La primera, que es también la más interesante, se destina a los ritos de administración de los sacramentos, en tanto que la segunda se compone de un total de 59 misas votivas de muy distinto signo[110].

La obra contiene numerosas aunque incidentales menciones de la herejía, considerada siempre como asunto doctrinal. Lo más destacado es mencionar la presencia de una serie de fórmulas antiheterodoxas de distinta cronología que, a la altura de 650 carecían ya de interés, a excepción de una de ellas que, como es obvio, se dedicaba al judaísmo[111].

---

[107] Félix de Toledo, *Vit. Iul*. 7. Sobre esta legislación, L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos*..., pp. 107-108, 113, 125-126, 167; P. D. KING, *Derecho y sociedad*..., pp. 160-161, 224-225 y R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas*..., pp. 108-110. *Vide infra* n.150.

[108] Félix de Toledo, *Vit. Iul.* 5-6 y 11. J. JANINI, «Roma y Toledo...», pp. 46-52 y J. F. RIVERA RECIO, «Encumbramiento de la sede toledana durante la dominación visigótica», *Hispania Sacra*, 8 (1955), pp. 3-34. La supremacía de Toledo y de su sede episcopal en la época visigoda ha sido frecuentemente analizada. Dos recientes síntesis son: M. R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo*..., pp. 184 ss. e I. VELÁZQUEZ y G. RIPOLL, «Toletum, la construcción de una urbs regia», en G. RIPOLL y J. M. GURT (dirs.), *Sedes regiae (ann. 400-800),* Barcelona, 2000, pp. 521-578.

[109] M. FÉROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, París, 1904; J. JANINI, «Roma y Toledo...», pp. 50-52 y J. M. PINELL, «Los textos de la antigua liturgia hispánica. Fuentes para su estudio», en Estudios sobre la liturgia..., pp. 147-149.

[110] Cf. M. FÉROTIN, *op. cit*., pp. XXVII-XXX; J. M. PINELL, «Liturgia Hispánica», *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, Madrid, 1972, pp. 1316-1317 y M. S. GROSS, «Fiesta y liturgia en el Liber Ordinum hispánico», en *Fiestas y Liturgia,* Madrid, 1988, pp. 11-20.

[111] *Lib. Ord*. I,7,37-40. *Vide infra* n.116 ss.

En cuanto a las menciones aisladas, la herejía se nos presenta en el *Liber Ordinum* asociada a su carácter más atemporal: ser una enemiga acérrima de la Iglesia. En su primera parte los herejes aparecen citados en ritos tan heterogéneos como los de la ordenación de un diácono, la bendición de una campana o la consagración del incienso[112]. En la segunda parte en las misas en favor de los sacerdotes perseguidos[113]. No faltan tampoco algunos símiles escriturísticos en donde se equipara a los herejes con los madianitas o los malos pastores[114], o las alusiones implícitas al hablar de la exposición del Símbolo apostólico por los catecumenos[115].

Mayor interés revisten por el contrario, como antes se señalaba, cuatro fórmulas referentes al ritual de reconciliación de herejes y judíos. Las dos primeras se dedican respectivamente a los bautizados en la herejía arriana y a quienes hubieran sido rebautizados en la misma. Sin duda proceden de la segunda mitad del siglo VI y hacen directa referencia a los problemas derivados de la conversión del pueblo visigodo al catolicismo[116]. La tercera fórmula es de una antigüedad aún mayor (quizás de mediados del siglo IV) ya que se refiere a la reconciliación de un donatista. En ella se alude al triunfo de la Iglesia sobre los *conventicula haereticorum*, comparándose a sus falsos pastores con lobos rapaces, figura ésta que también puede encontrarse a menudo en las obras de San Agustín[117].

---

[112] *Lib. Ord*. I,3,13, I,10,56 y I,10,80. Para FÉROTIN, *op. cit.,* col. 21 la primera se redactaría durante el periodo arriano.Otras menciones incidentales de la herejía pueden encontrarse en *Lib. Moz. Sacr.* 83, 87, 90, 101, 139, 154, etc. M. FÉROTIN, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, París, 1912. En nuestro trabajo, «El II Concilio de Zaragoza (592) y las últimas repercusiones de la crisis arriana en la Hispania visigoda», *Espacio, Tiempo y Forma, Ser. III, Historia Medieval*, 3 (1990), pp. 41-48 defendimos que tanto *Lib. Moz. Sacr*. 72 como la *Passio* de los Innumerables de Zaragoza se redactaron, ya en el periodo católico, para atacar la política de arrianización de Leovigildo.

[113] *Lib. Ord*. II,34, II,21. M. FÉROTIN, *Le Liber Ordinum*..., col. 345 piensa que la segunda misa corresponde a la época de las invasiones. Un caso similar en *Lib. Moz. Sacr.* 110, datado en el primer tercio del siglo VI: C. GARCÍA RODRIGUEZ, *El culto a los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966, pp. 194-195.

[114] *Lib. Ord.* I,10,57, aludiendo quizás a las prácticas bautismales arrianas. En todo caso la fórmula parece anterior al siglo VII: M. FÉROTIN, *op. cit*. col. 162. El símil de los madianitas fue ya utilizado por Salviano de Marsella para referirse a los bárbaros -*De gub.* VII,8- y por el Biclarense con referencia a la victoria del *dux* Claudio sobre los francos: *Chron.* 589,2. L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía*..., p. 42.

[115] *Lib. Ord.* I,11,81; M. FÉROTIN, *op. cit.* cols. 185-186 pensaba en una alusión a la controversia pelagiana.

[116] *Lib. Ord.* I,7,37-38. Sobre estas fórmulas, M. FÉROTIN, *op. cit.* cols. 100-104 y J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral*..., pp. 296-299. *Vide supra* n. 57.

[117] *Lib. Ord*. I,7,39. Cf. M. FÉROTIN y J. FERNÁNDEZ ALONSO, *op. cit.* cols. 104-105 y pp. 299-300 respectivamente. Otra mención incidental al donatismo en *Lib. Moz. Sacr.* 101. Para San Agustín, H. GRUNDMANN, «Oportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale», en O. CAPITANI (dir.), *L'eresia medievale,* Bolonia, 1971, pp. 35-36.

Estérilmente perpetuadas en el *Liber ordinum*, estas fórmulas son de nuevo una prueba incontestable de la transformación del tema de la herejía en cuestión meramente académica. Todo lo contrario de lo que cabe señalar de la cuarta y última, relativa a la conversión de un judío. Su importancia ha sido destacada a menudo, ya que sólo en los rituales más antiguos de la Iglesia oriental pueden encontrarse ejemplos similares. En realidad, que la fórmula en cuestión suceda a las relativas a los herejes puede entenderse perfectamente en el contexto hispánico de aquellos tiempos, que tendían a considerar al judaísmo como una suerte de herejía residual[118].

La fórmula consta tan sólo de una oración, aunque sin duda debería estar precedida por las ceremonias de bautismo y unción. Quizás también por la lectura de un texto abjuratorio de contenido trinitario —*placitum*—, cuyos ejemplos pueden encontrarse en la legislación civil[119].

En cuanto a la *oratio*, contiene interesantes imágenes de sesgo escriturístico, utilizadas también con referencia a las herejías. Tales son, por ejemplo, la metáfora de las tinieblas (alejadas ahora por la luz del bautismo), o la de la espada salomónica (símil del Nuevo Testamento, que separa al hijo pecador de las garras de la Sinagoga, entregándolo a la Madre Iglesia)[120]. Es interesante destacar finalmente la imagen de la prostituta, que conecta también al judaísmo con las iniquidades de los paganos[121].

La misma dimensión teórico-doctrinal, que hemos visto asume la herejía en el *Liber ordinum*, se repite en los distintos Símbolos conciliares de época visigoda[122].

---

[118] *Lib. Ord.* I,7,40. Cf. M. FÉROTIN y J. FERNÁNDEZ ALONSO, *op.cit.* cols. 105-106 y p. 299 respectivamente.

[119] J. ORLANDIS, «Hacia una mejor comprensión...», pp. 173-175 y especialmente R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas*..., pp. 58-70.

[120] *Lib. Ord.* I,7,40.

[121] Ibid. Ambas imágenes, de gran tradición en la literatura polémica cristiana, pueden también encontrarse en San Isidoro: nuestro artículo, «La herejía y sus imágenes...», pp.21-23. Para la figura de la prostituta, J. FONTAINE, «La homilía de San Leandro ante el Concilio III de Toledo: temática y forma», en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario*..., pp. 251 y 259. Para los judíos, R. GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaismo cristiano*..., pp. 150-155. *Vide infra* n.155.

[122] J. MADOZ, *Le Simbole du XIe Concile de Tolede. Ses sources, sa date, sa valeur,* Lovaina, 1938; J. DE J. PÉREZ, *La cristología en los Símbolos toledanos IV, VI y XI,* Roma, 1939; J. MADOZ, «La teología de la Trinidad en los Símbolos Toledanos», *Revista Española de Teología*, 4 (1944), pp. 457-477, *El Símbolo del Concilio XVI*...; C. RIERA, *Doctrina de los Símbolos toledanos sobre el Espíritu Santo*, Vich, 1955; J. ORLANDIS, «La problemática conciliar en el reino visigodo de Toledo», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 48 (1978), pp. 299-302; nuestro trabajo, *Las imágenes* de la herejía..., I, pp. 303-312 y J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSON, *Historia de los concilios*..., pp. 172-174, 188-190.

A excepción del incluido en el III Concilio de Toledo, que representa el acta de defunción del arrianismo[123], los restantes Credos hispánicos no tomarán ya a la herejía sino como lejano punto de referencia, cuando no simplemente la ignorarán[124]. La exposición pormenorizada que de la fe ortodoxa implica todo Símbolo, lleva implícita la refutación de determinadas herejías[125], pero resultaría erróneo deducir de ello una recusación formal que, de hecho, nunca se encuentra en las propias actas conciliares.

La condición puramente teórica que asume la herejía en el conjunto de Símbolos hispánicos volverá a repetirse en la legislación civil, lo que no anula su interés ideológico. Muchos años después de extinguirse, las herejías continuaban preocupando a los monarcas de Toledo, lo que dice mucho de la mentalidad político-religiosa en la que estaban inmersos[126].

Aunque podrían citarse algunos ejemplos anteriores, no cabe duda de que la legislación de asunto religioso es algo característico del periodo visigótico católico. Haciendo suya la concepción política eusebiana, los reyes visigodos se convirtieron en los guías de un nuevo Estado, identificado a todos los efectos con la sociedad cristiana. Como lógico corolario, las actitudes de los príncipes asumieron desde entonces un doble carácter político y religioso[127].

En lo que se refiere al campo legal, esta concepción iba a traducirse en una irrenunciable tarea: la protección a la Iglesia, o lo que es lo mismo, la destrucción

---

[123] J. N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca, 1980, pp. 417-418, 428-429; C. RIERA y J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSON, *op. cit*. pp. 26-29 y 210-216 respectivamente. Añádanse, J. PINELL, «Credo y comunión en la estructura de la misa hispánica según disposición del III Concilio de Toledo» y E. ROMERO-POSE, «Trasfondo teológico del III Concilio de Toledo», en *III Concilio de Toledo. XIV Centenario*..., pp. 333-342 y 357-374 respectivamente.

[124] El tema de la herejía sólo vuelve a mencionarse en las asambleas conciliares posteriores a 589 para cantar su desaparición: *Conc. Tol. VI, can*.1; *Conc. Tol. VIII*, *can.* 1; *Conc. Tol. XI, Prolog*. y *Conc. Brac. III, Prolog*. *Vives*, pp. 235, 267, 345 y 370 respectivamente. En *Conc. Hisp. II, can*. 12 y *Conc. Tol. XIV, can*. 1-2 y 10 la herejía se localiza significativamente en tierras imperiales o se menciona con simple carácter preventivo. *Vives*, pp. 171, 441-442 y 446.

[125] J. MADOZ, *Le Simbole du XIe Concile*... y *El Símbolo del Concilio XVI*... Naturalmente ambos Credos están en la base doctrinal de la querella antimonotelita.

[126] Una excelente presentación en P. D. KING, *Derecho y sociedad*..., pp. 42-70; añádanse últimamente E. ÁLVAREZ CORA, «Qualis erit lex. La naturaleza jurídica dela Ley visigoda», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 66 (1996), pp. 11-117 y M. R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo*..., pp. 226-232.

[127] *Ibid*. pp. 243-254. Para la legislación antijudaica y antiherética en el Breviario de Alarico, E. F. BRUCK, «Caesarius of Arles and the Lex Romana Visigothorum», en *Studi in onore di Vicenzo Arangio Ruiz*, I, Nápoles, l953, pp. 209-214; L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos*..., pp. 93-99 y A. M. JIMÉNEZ GARNICA, «La coexistencia con los judíos en el reino de Tolosa», *Gerión*, 12 (1994), pp. 276-278.

sistemática de sus enemigos mediante las leyes. La acción normativa en materia religiosa devenía así necesariamente en una «saludable coerción». Por lo demás el legislador visigodo no tenía más que acudir a los cánones conciliares o a la legislación bajoimperial para descubrir el carácter de sus enemigos. Herejes, judíos y paganos eran los obstáculos que, a menudo en coalición, se oponían al triunfo definitivo de la verdadera fe. Contra todos ellos sería pues necesario dirigir el ataque[128].

Hoy se piensa, con bastante fundamento, que el paganismo campesino fue en la práctica el principal obstáculo que frustró la oficialmente lograda cristianización de la Península Ibérica[129]. Pero no puede decirse que el punto de vista de los contemporáneos fuese el mismo. A menudo denunciado en la literatura eclesiástica (piénsese en el *De correptione rusticorum* de San Martín de Braga), o en los cánones de los concilios, el paganismo no se consideraba ya realmente, a la altura de 650, un problema acuciante[130].

Y lo mismo cabe afirmar para la legislación civil. Resulta a ese respecto significativo que el *Liber Iudiciorum* dedique tan sólo cinco leyes a tratar el tema (en concreto la consulta a hechiceros y adivinos), y que se incluyan en el libro VI, junto a otras cuestiones penales[131].

Por el contrario la herejía y, sobre todo el judaísmo, continuaron siendo fuente de ansiedad para las autoridades de la época, como lo demuestra la amplitud

---

[128] P. D. KING y E. ÁLVAREZ CORA, *op. cit*. pp. 152 ss. y 92-96, 107-115 respectivamente. Para los precedentes imperiales, B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, I, *Orientamento religioso della legislazione*, Milán, 1952, pp. 253-357; F. ZUCCOTTI, *Furor Haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del Tardo Impero romano*, Milán, 1992, pp. 99-130, 156-215; R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Las estructuras ideológicas del Código de Justiniano*, Murcia, 1997, pp. 57-89 y R. GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo cristiano*..., pp. 69-80.

[129] La obra de S. MCKENNA, *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938, es todavía útil. Añádanse, J. N. HILLGARTH, «Popular religion...», pp. 11-18 y T. GONZÁLEZ GARCÍA, «La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe», en *La Iglesia en la España romana*...pp. 663-669.

[130] Cf. L. A. GARCÍA MORENO, *El fin del reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica,* Madrid, 1975, pp. 79-81; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, «El monacato de la España nórdica en su confrontación con el paganismo (ss. VI-VII)», en *Semana de Historia del monacato cántabro-astur-leonés*, Gijón, 1982, pp. 35-56 y A. BESGA MARROQUIN, *Consideraciones sobre*..., pp. 96-102. Para la obra del obispo galaico, R. JOVE CLOLS, *Martín de Braga: Sermón contra las supersticiones rurales*, Barcelona, 1981 y U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Martín de Braga. Obras Completas*, Madrid, 1990, pp. 145-153.

[131] *Leg. Visig*. VI,2,1-5. Ed. K. ZEUMER, *Leges Visigothorum, M.G.H. Legum Nationum Germanicarum*, I, Hannover, 1902. Sobre el carácter de esta legislación, P. D. KING, *op.cit*. pp. 168-175, que sin embargo tiende a exagerar las dimensiones del problema pagano.

del libro XII de la *Lex Wisigothorum* relativo a los delitos religiosos[132]. Consideradas «enfermedades» o «manchas» impropias de la sociedad cristiana, la herejía y el judaísmo aparecían como distintas manifestaciones de un único problema: la influencia demoníaca en la tierra. Su presencia demostraba palpablemente que la más íntima aspiración de los monarcas visigodos (ser los guías de un pueblo fiel) estaba aún lejos de conseguirse. No puede extrañar por lo tanto que dedicasen buena parte de sus esfuerzos a erradicar dicha presencia.

El triunfo logrado contra el arrianismo fue sin duda un acicate decisivo para la represión de la religión judía. Las leyes de la época expresaron en ese sentido, no ya el deseo sino la convicción de que el judaísmo terminaría por ser extirpado como lo fue un día la herejía. Y por paradójico que pueda hoy parecernos, su intención se argumentaba no en el odio, sino en la piedad[133].

Las herejías recuperaron en la *Lex Wisigothorum* la categoría, recogida ya en el *Codex Theodosianus*, de *crimen publicum*[134]. Resultaría sin embargo empobrecedor limitarse a analizar estas leyes desde una perspectiva puramente técnica, olvidando las consideraciones de carácter religioso que verdaderamente las justificaban ante sus contemporáneos.

Recesvinto, en la norma que inicia el conjunto de las destinadas a atajar los delitos religiosos, expresaba de manera clara los motivos que hacían imprescindible esta legislación. Tras extenderse en prolijas consideraciones sobre el papel del gobernante cristiano, concluía señalando que su misión fundamental no sólo consistía en el justo gobierno del pueblo de Dios, sino también en el sometimiento a la fe de Cristo de todos los infieles que pudieran quedar en su reino; y de dicha misión, era directo y único responsable ante el Altísimo. Como explícitamente se señalaba, no se trataba tanto de destruir a los adversarios de la fe católica como de acrecentar, una vez sometidos éstos, la grey de la Iglesia[135]. La coer-

---

[132] *Leg. Visig*. XII (*De removendis pressuris et omnium hereticorum sectis extinctis*), 2 (*De omnium hereticorum adque iudeorum cunctis erroribus amputandis*), 3 (*De novellis legibus iudaeorum, quo et vetera confirmantur et nova adiecta sunt*). K. ZEUMER, ed. cit. pp. 410-456.

[133] *Leg. Visig. XII*,2,1 y 18, siguiendo a (*Flp. 1,18*). Cf. L. GARCÍA IGLESIAS; P. D. KING, *op. cit.* pp. 191-198 y 167-168 respectivamente; R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones*..., pp. 15-23. *Vide supra* n.85.

[134] B. BIONDI y R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *op. cit*. pp. 253-260 y 66 ss. respectivamente.

[135] *Leg. Visig*. XII,2,1, siguiendo a (*Sal. 17,43*). S. TEILLET, *Des goths*..., pp. 538-552 y E, ÁLVAREZ CORA, *op. cit*. pp. 92-96. De manera similar se expresa el rey Egica en *Leg. Visig*. XII,2;18, siguiendo a (*Filip. 1,18*). Vide infra n.153.

ción religiosa se concebía así como un instrumento irrenunciable a la hora de expandir el cristianismo. De un modo implícito o explícito todas las leyes que a continuación analizaremos suscribirían esta visión.

Del total de 14 leyes de asunto religioso promulgadas por Recesvinto, tan sólo una combate la herejía, en tanto que las restantes se dedican a hacer lo propio con el judaísmo. De la lectura de aquella se infiere que su objetivo era más el de impedir la aparición de la heterodoxia que el de reprimir algún brote concreto. Para evitar, como señala la ley, que pudiera acusarse a la época de incurrir en los vicios denunciados en el pasaje bíblico de II Tim. 4,3-4 se estipulaban una serie de prohibiciones que harían mantenerse incólume la fe católica.

Quedaban penados en efecto los ataques al dogma, sacramentos, Evangelios, y escritos de los Santos Padres, incluidos los contemporáneos. Se consideraba reo de culpa a quien promoviera disputas teólogicas, pero también al que simplemente llegara a abrigar malos pensamientos contra cualquiera de los principios señalados. Sin duda, esta última advertencia dice mucho de la ingenua seguridad del legislador[136].

En 681, aprovechando la entrada en vigor de numerosas disposisiciones antijudaícas, el rey Ervigio promulgó dos nuevas leyes contra las herejías. La primera no era sino una confirmación de la dictada en su día por Recesvinto, aunque diferenciando ahora entre delitos voluntarios e involuntarios de cara a su penalización[137]. La segunda ley se destinaba a los que blasfemasen contra la Santísima Trinidad o se negaran a recibir la comunión. Las penas aquí contempladas eran especialmente duras pues incluían los azotes, la *decalvatio*, la incautación de bienes e, incluso, el destierro[138].

Hay que advertir, sin embargo, que no está del todo claro quienes pudieran ser los reales destinatarios de esta disposición. Es muy probable que, con la expresión «blasfemadores de la Santa Trinidad» se estuviera aludiendo, no tanto a hipotéticos herejes, como a los judeoconversos. Al menos, así parece deducirse

---

[136] *Leg. Visig*. XII,2,2. P. D. KING, *op.cit*. p.153.

[137] *Leg. Visig*. XII,3,1. Para la codificación de Ervigio, P. D. KING, *op. cit*. pp. 38-41. Últimamente Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos y literarios de la Lex Wisigothorum*, Alcalá de Henares, 1996, p. 13, 227-232 ha postulado con acierto la posible intervención de San Julián. *Vide supra* n.79 y n.86.

[138] *Leg. Visig*. XII,3,2, siguiendo a (*Mt. 5,22 y 12,31-32*). *Vide supra* n.76.

del canon 9 del XII Concilio de Toledo que incluye esta ley en la serie de las aplicadas a los hebreos[139].

En resumen, parece lo más lógico afirmar que la legislación antiherética visigoda tuvo un carácter esencialmente preventivo. La propia evidencia del corto número de disposiciones, tres, y el hecho de que una de ellas se limitara a ser la adaptación de una norma anterior, y la otra se aplicase preferentemente a los judíos, hacen pensar de nuevo en el valor, meramente testimonial, de la herejía en aquellos tiempos.

Un aspecto, en cambio muy diferente, es el de la confusión entre judaísmo y herejía en la legislación hispanovisigoda, idea como se sabe recurrente en la mayoría de los testimonios de la época.

Sin entrar aquí en el complicado problema de la legislación antijudaica hispanovisigoda[140], hay que destacar ante todo un hecho no por práctico menos significativo: la edición conjunta que se hace de las leyes relativas a ambas heterodoxias. Cabría pensar a primera vista que se trata de una cuestión meramente técnica; la coincidencia en el tipo de delito, el religioso, induciría al legislador a editar conjuntamente todas estas leyes. Sin embargo, es lo cierto que el libro XII del *Liber Iudiciorum* alude únicamente en su encabezamiento a las herejías, precisamente el asunto de menor importancia, en tanto que el judaísmo aparece sólo mencionado en los títulos y ni siquiera de manera exclusiva[141]. De hacer caso únicamente a las intitulaciones, un apresurado lector llegaría pues al falso convencimiento de que el libro XII de la *Lex Wisigothorum* se dedica preferentemente a combatir las herejías[142].

---

[139] *Conc. Tol. XII, can.* 9 y con referencia a *Leg. Visig.* XII,3,1-28. Cf. L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos*..., p. 124, P. D. KING, *op. cit*., pp. 38-39, 153; R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones*..., pp. 55-58, 65-68.

[140] Remitimos a las síntesis de L. GARCÍA IGLESIAS y P. D. KING, *op. cit*. pp. 103-133, 154-168 respectivamente y a la reciente síntesis de R. GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit*. pp. 23-80. Todavía puede ser útil J. JUSTER, «La condition légale des juifs sous le rois wisigoths»,en *Etudes d'histoire juridique offertes à Paul Frédéric Girard*, II, París, 1913, pp. 275-335. Versión inglesa actualizada en *Israel Law Review*, 11 (1976), pp. 259-287, 391-414, 563-590.

[141] *Vide supra* n.132. En el *Codex Theodosianus* no se produce desde luego esta confusión: *C. Th*. XVI,4 y 10 tratan del paganismo, 5-7 de los herejes y 8-9 de los judíos. L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI,* Nápoles, 1980; L DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, Nápoles, 1985. Del mismo modo en el Código de Justiniano: R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Las estructuras ideológicas...,* pp. 66-67, 74-75.

[142] M. R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo*..., p. 253.

Esta ambigüedad en la forma se mantiene en las propias leyes; muy especialmente en las dos que inician el tema del judaísmo en cada título. Así, mientras que la primera argumentará la represión a los hebreos en base al éxito logrado contra la herejía, la segunda poseerá un carácter mixto, destinándose a combatir ambas desviaciones[143]. Resulta significativo, a ese respecto, que también la última norma aplique, a los culpables de colaboración con la herejía, idénticas penas a las contempladas para el caso de los cristianos que ayuden a los judíos[144].

Nos equivocaríamos pues si pensásemos que, con la explícita mención del fin de las herejías, los monarcas visigodos se estaban limitando a constatar un simple acontecimiento histórico. Por el contrario, para ellos el éxito logrado contra el arrianismo les compelía a organizar la definitiva represión.

Como bien señalaba Recesvinto en la primera de sus leyes antijudaicas, extirpadas del solar de Hispania todas las herejías, sólo quedaba hacer lo propio con el judaísmo, única «mancha» u obstáculo que aún se oponía al triunfo de la ortodoxia. Se trataba pues de una explícita equiparación ideológica. El judaísmo podía ser, doctrinalmente hablando, algo muy diferente de la herejía, pero a efectos prácticos no se distinguía de ella. Los judíos habían heredado de un modo consciente, como evidenciaba su negativa a convertirse, el legado del mal; asumido en otros tiempos por la herejía. Y, puesto que no existía solución de continuidad entre ellos, lo mismo debía acontecer con su represión[145].

Esta perspectiva dio también sus frutos en el campo terminológico, aplicando la legislación a los judíos conceptos o figuras hasta entonces reservadas a los herejes. Las leyes gustaron, en efecto, de hablar de la «secta» de los hebreos/infieles[146], condenando a sus seguidores a sufrir en el más allá idénticas penas a las dispuestas para Datán y Abirón[147]. Se consideró asímismo que la «astucia» y «tinieblas» judaicas solo podrían disiparse mediante la aplicación

---

[143] *Leg. Visig*. XII,2,3 (*De datis et confirmatis legibus supra iudaeorum nequitiam promulgatis*) y XII,3,1 (*De commemoratione priscarum legum, que in iudaeorum transgressionibus promulgate sunt, atque de novella confirmatione eorum*). K. ZEUMER, ed. cit. pp. 413-414 y 429-432 respectivamente.

[144] *Leg. Visig*. XII,3,1 en referencia a *ibid*. XII,2,15. L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos...,* p. 120.

[145] *Leg. Visig*. XII,2,3 siguiendo a (*1Cor. 1,23-24*). De manera similar se expresan *Conc. Tol. VI, can*.3 (implícitamente), *Conc. Tol. XII, tomus y Conc. Tol. XIII, tomus*.

[146] *Leg. Visig*. XII,2,4, XII,2,14 XII,3,1 etc.

[147] *Leg. Visig.* XII,3,15. *Vide supra* n.104.

de disposiciones coercitivas, que no se dudaba en comparar con la fuerza de la luz evangélica[148].

Sin embargo, nada mostró tan claramente la alianza entre los judíos y las fuerzas del mal como su virtual equiparación con el Diablo. La tesis, que había sido ya utilizada con éxito en la lucha contra las herejías, pasó ahora a convertirse en uno de los tópicos más manidos sin que perdiera su eficacia. La consideración de los hebreos como representantes últimos del Anticristo en la tierra, denunciada a menudo en los cánones conciliares y en los escritos patrísticos contemporáneos[149], se repitió también en las leyes civiles. Especialmente en las que prohibían a los judíos tener siervos cristianos. El hecho, juzgado como insoportable escándalo por evidenciar el sometimiento de miembros del pueblo fiel a los «ministros del Anticristo», sirvió también de acicate a la represión[150].

El judaísmo, lejos de adoptar una postura sumisa, representaba por su actitud recalcitrante y por su posibilidad de expansión, una grave amenaza para el *Regnum-Ecclesia* en la mentalidad de los contemporáneos. La simple presencia de judíos y judaizantes constituía no solo un baldón para los monarcas de Toledo, sino también un acto consciente de insumisión política. Al legislar contra el judaísmo, la sociedad cristiana estaba demostrando su caridad, además de haciendo uso de la legítima defensa. Ni siquiera la convicción de que el triunfo del cristianismo se lograría algún día alejó por completo de los contemporáneos la sensación de inquietud y, si hubieran podido adivinar los acontecimientos posteriores a 711, no cabe duda de que esta inquietud se habría trocado en desesperación.

Que sepamos, las autoridades visigodas parecieron dispuestas a aceptar, al menos en una ocasión, la posibilidad de que su modélico reino fuera algún día destruido por las fuerzas diabólicas. Dicha ocasión fue la del XVII Concilio de Toledo (694), en cuyo *tomus* el rey Egica denunció la existencia de un complot

---

[148] *Leg. Visig*. XII,3,1. Como es sabido la ceguera es un tópico atribuido constantemente a judíos y herejes en la literatura patrística. Para los primeros, p.ej., San Agustín, *De mor. eccl. cath.* I,34,74; San Fulgencio de Ruspe, *De Trin.* 1,3, *Ad Tras*. I,4,1; *Vit. Emer.* V,31; San Isidoro, *Quaest. in Gen*. 4,9; San Ildefonso, *De virg*. 3; San Julián, *De comprob. Praefatio*, etc. *Vide supra* n.121. Para los judíos, R. GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo cristiano*..., p. 151. *Vide infra* n.175.

[149] *Conc. Tol. IV, can*. 58 y 66. Un elenco de testimonios patrísticos en R. GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit*. pp. 137-143. Añádase nuestro trabajo, «La herejía y sus imágenes...», pp. 18ss.

[150] *Leg. Visig*. XII,2,9; XII,3,12; XII,3,5, siguiendo a (*Mt. 35,41*) etc. Sobre estas expresiones, P. D. KING, *op. cit*. p.160 n.90. *Vide supra* n.107.

que, protagonizado por los judíos, había querido derribar la monarquía con la ayuda de los hebreos del exterior. La conjura, se decía, no habría hecho otra cosa por lo demás que seguir el ejemplo de rebeliones similares en el resto del mundo, todas por fortuna, igualmente fracasadas[151].

Sea cual fuere la mayor o menor parte de verdad que quiera darse a esta noticia[152], no cabe duda de que las palabras de Egica resultan reveladoras. Las drásticas medidas que contra los judíos, a excepción de los de la Septimania, iban a dictarse en el mencionado concilio no hacían sino culminar las que, desde tiempo de Recaredo, se venían tomando. Eran, como algún autor ha calificado acertadamente, la «solución final» al problema judío. Una solución inexcusable[153].

Y es que, por extraño que pueda parecernos, el valor de la denuncia del XVII Concilio de Toledo no se centraba para los contemporáneos tanto en la acción desestabilizadora de los judíos (¿qué otra cosa podría esperarse de ellos?), como en la parte de responsabilidad que en aquella pudiera haber tenido la tolerancia del rey. Las palabras de Egica, enunciadas significativamente ante lo más granado del estamento nobiliario y eclesial, adoptaron por ello más el sesgo de un acto de contricción que el de un éxito político. La sociedad cristiana había estado en peligro por la insidia de los judíos, sí; más sobre todo por la bondad mal entendida del príncipe[154]. Lo que estaba en juego no era solo la legitimidad del rey, sino la misma continuidad de la *Ecclesia/Regnum*. Hasta que no se alcanzase difinitivamente el ideal de que a un gobernante cristiano le correspondiera también un

---

[151] *Conc. Tol. XVII, tomus* y *can.* 8.

[152] Cf. J. GIL, «Judíos y cristianos...», pp. 57-62, 92ss; L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos*..., pp. 131-132; J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSON, *Historia de los concilios...,* pp. 498-499; J. ORLANDIS, «Cristianos y judíos españoles en el siglo VIII» (1993), en *Estudios de Historia eclesiástica*..., pp. 170-171; L. A. GARCÍA MORENO, «Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua (ss. V-VIII)», en *Los visigodos y su mundo*..., pp. 254-255.

[153] La acertada expresión es de L. GARCÍA IGLESIAS, *op. cit.* p. 129. Para la política antijudaica de Egica, por lo demás tan desesperada como ineficaz, *ibid.* pp. 129-133; P. D. KING, *Derecho y sociedad*..., pp. 40-41, 166-168, 192; J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSON, *op. cit*. pp. 502-504; J. ORLANDIS, «Cristianos y judíos...», p. 173; Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos*..., pp. 243-280 (centrado en *Leg. Visig.* XII,2,18) y R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones...,* pp. 70-80.

[154] *Conc. Tol. XVII, tomus*. Para la idea del *corpus episcoporum* como representante más aquilatado de la sociedad cristiana, J. ORLANDIS, «Iglesia, concilios y episcopado en la doctrina conciliar visigoda» (1965), en *La Iglesia en la España visigoda y medieval*, Pamplona, 1976, pp. 159-162, 179-181 y F. RODRÍGUEZ BARBERO, «La concepción teológica del concilio en la España romana y visigótica», en *Innovación y continuidad en la España visigótica*, Toledo, 1981, pp. 49-68.

pueblo fiel, existiría el riesgo de involución demoníaca[155]. Los hechos denunciados en el XVII Concilio de Toledo lo habían demostrado de manera palpable y volverían a hacerlo, esta vez trágicamente, en 711[156].

La obsesión por el problema judío que demuestran los últimos años del gobierno visigodo coincide, no por casualidad, con el agravamiento de los problemas internos. Y debe enjuiciarse, por paradójico que nos resulte, como síntoma de la búsqueda desesperada de una ansiada estabilidad. Hoy sabemos que, al no cejar en la persecución religiosa, los monarcas de Toledo contribuyeron a avivar el fuego que les conduciría al desastre. Pues los judíos, que nada tenían que perder con la desaparición de un régimen tan injusto, acabaron por favorecer activa, y quizá también decisivamente, el triunfo de la invasión islámica[157].

Más este no podía ser el punto de vista de los contemporáneos. Solo cuando el ideal, tantas veces enunciado, de la uniformidad religiosa se hubiese alcanzado, podrían estar seguros los monarcas visigodos de su imbatibilidad. Paradójicamente pues, la sociedad cristiana buscó, en una coerción religiosa que le condujo al desastre, el talismán definitivo que le asegurara el porvenir. No puede estrañar por lo tanto que, convencida ya de poseerlo, asistiera entre incrédula y deseperada al espectáculo de la invasión musulmana[158]. Lejos de constituir su exorcismo, la persecución antijudaica provocó la derrota de la ortodoxia por las fuerzas del mal.

---

[155] Así ya en *Conc. Tol. IV, can*. 75, que ha sido calificado acertadamente como «ley fundamental de la Monarquía visigodo-católica»: J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSON, *Historia de los concilios...,* pp. 292-296. Añádanse, P. D. KING, *op. cit.* pp. 167-168 y M. R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo...*, pp. 202-203, 216-219. *Vide supra* n.25 y n.99.

[156] Remitimos a las recientes síntesis de R. COLLINS, *La conquista árabe, 710-797*, Barcelona, 1991; L. A. GARCÍA MORENO, «Los últimos tiempos del Reino visigodo», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 189 (1992), pp. 428-448 y P. CHALMETA, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de Al-Andalus*, Madrid, 1994.

[157] Cf. L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos...*, pp. 198-201; J. ORLANDIS, «Cristianos y judíos...», pp. 173-176.

[158] *Cont. Hisp*. 54-55. E. LÓPEZ PEREIRA, ed. cit., pp. 70-75. R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. (El enemigo en el espejo),* Madrid, 1984, pp. 27-30; D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe -IXe siècles*, París, 1984, pp. 21-24 y R. COLLINS, *op. cit*. pp. 31-33.

3. PRIMEROS TESTIMONIOS TRAS LA INVASIÓN

El hundimiento del Estado visigodo en 711 provocó también de inmediato el fin de la coerción religiosa. Judíos y judeoconversos, hasta entonces objeto de toda suerte de vejaciones, pudieron pasar al contraataque y difundir con toda libertad sus doctrinas. Aunque se trata de un tema no demasiado conocido, parece obvio que cierto éxito debió acompañar pronto al proselitismo judaico, no siendo raros los casos de apostasía. A ello debe unírsele el mismo peso de la libertad religiosa, que permitiría a muchos criptojudíos mostrar, ya sin ambages, sus creencias. Es posible finalmente que, al menos por omisión, las nuevas autoridades islámicas favorecieran también el avance de la religión hebrea[159].

Desaparecida la represión institucional que había auspiciado y sometida a unos nuevos gobernantes que, cuanto menos, se despreocupaban del proselitismo judaico, la Iglesia hispánica solo podía mantener la lucha en el campo intelectual. Las dificultades obligarían también a cambiar posturas moderadas por otras mucho más radicales. La sutil separación que, pese a todo, se había mantenido hasta entonces entre los conceptos de judaísmo y herejía tenía que desaparecer. Mantenerla hubiera resultado no solo inconveniente sino suicida. Seguir diferenciando entre judíos y judeoconversos, como en los tiempos del reino visigodo, era un lujo que la maltrecha Iglesia peninsular no podía ni debía permitirse. Sobre todo teniendo en cuenta que ambos grupos atacaban conjuntamente, y a la luz del día, a los antaños prepotentes cristianos.

La ruptura que, en el plano político y religioso, se había producido tras 711 no se vio por lo tanto acompañada en un primer momento por otra de tipo doctrinal. En consecuencia, la primitiva literatura antijudaica mozárabe continuó apegada a los esquemas teóricos de la época precedente, reforzándolos incluso. Como si la invasión islámica no se hubiera producido, continuó objetivándose a judíos, judeoconversos y herejes formando un solo bloque. Al igual que en los felices tiempos del reino visigodo, el pueblo fiel solo tendría que preocuparse por derrotar a su último enemigo. Esta será precisamente la postura que defiendan

---

[159] G. MORIN, «Un évêque de Cordoue inconnu et deux opuscules inédits de l'an 764», *Revue Bénédictine*, 15 (1898), pp. 289-295; A. C. VEGA, «Una herejía judaizante en el siglo VIII en España», *La Ciudad de Dios*, 153 (1941), pp. 57-100; E. P. COLBERT, *The Martyrs of Cordoba (850-859): A study of the Sources*, Washington, 1962, pp. 51-63; J. GIL, «Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII y IX)», *Hispania Sacra*, 31 (1978/9), pp. 11-32; D. MILLET-GÉRARD, *op. cit*. pp. 189-192 y J. ORLANDIS, «Cristianos y judíos...», pp. 176-179.

tres anónimas piezas, muy diferentes entre sí, más de extraordinario interés que, ya para concluir, analizaremos a continuación.

La primera de estas obras es un curioso relato hagiográfico dedicado a San Mancio e incluido posteriormente en el *Pasionario Hispánico*[160]. A la hora de fijar su cronología se han propuesto fechas tan dispares como el siglo VI o los primeros años del VIII, aunque siempre antes de la invasión musulmana[161]. El motivo de esta disparidad reside en la difícil interpretación que ofrecen las propias circunstancias del martirio. Los dueños de San Mancio, ricos terratenientes judíos, habrían tratado inútilmente de convertirle, provocando en él una reacción tan airada como tópica. El problema es que, a la hora de argumentar su fe, el protagonista respondería a sus amos (que nuestra fuente no duda en calificar de «pérfidos» e inspirados por el Diablo) con una irreprochable profesión de fe antiarriana. Profesión que, por si fuera poco, aparece explícitamente dirigida contra los «falsos dioses»[162].

Aunque se trate de un relato hagiográfico y, como tal, abierto a las exageraciones propias del género, resulta difícil ambientar estos acontecimientos y, sobre todo, su argumentación antes de la invasión musulmana. Máxime teniendo en cuenta que el culto a San Mancio jamás aparece atestiguado en época visigoda[163].

---

[160] M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «La Passio Mantii (BHL 5219). Unas consideraciones», *Analecta Bollandiana,* 100 (1982), pp. 327-339; J. M. FERNÁNDEZ CATÓN, *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica*, León, 1983; P. RIESCO CHUECA, *Pasionario Hispánico*, Sevilla, 1995, pp. 324-333.

[161] J. GIL, «Interpretaciones latinas», *Habis*, 15 (1984), pp. 185-187 data la obra en el siglo VI, en tanto que J. M. FERNÁNDEZ CATÓN, *op. cit*. pp. 184-187 la situa a fines del siglo VII o principios del VIII, «*pero siempre antes de la invasión musulmana*». A favor de éste último y en contra de la opinión de J. GIL se manifiesta R. GONZÁLEZ SALINERO, «Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la Passio Mantii», *Gerión*, 16 (1998), pp. 443-450. Por su parte M. C. DÍAZ Y DÍAZ, más prudente, sólo aventura que se trataría de «*un texto del siglo VIII*, *más o menos avanzado*»: op. cit. p. 333.

[162] *Pass. Mant*. 3. P. RIESCO CHUECA, ed. cit. pp. 324-325. J. GIL, *op. cit.* p.186 comenta acertadamente que «*apenas cabe mayor descoyuntamiento de la realidad, incomprensible en el siglo VII*». Por contra J. M. FERNÁNDEZ CATÓN y R. GONZÁLEZ SALINERO —*op. cit*. pp. 173 y 444, respectivamente— aluden a los Símbolos de los Concilios XVI y XVII de Toledo para explicar el contenido antiarriano de la *Passio*. Pero resulta imposible argumentar el mantenimiento de la herejía hasta fechas tan tardías —*vide* p. ej. *supra* n.124—, y en todo caso sigue sin explicarse convincentemente la total confusión entre las tres heterodoxias. Un caso similar puede encontrarse en cambio en la *Vita* de San Torcuato y sus compañeros, donde el anónimo autor mozárabe se refiere a los musulmanes con la expresión «*paganos y perversos herejes*»: *Vit. Torquat*. 10. P. RIESCO CHUECA, *op. cit*. pp. 138-139. L. A. GARCÍA MORENO, «La Iglesia en la España visigoda y postvisigoda: obispos y santos», en J. A. GALLEGO (ed.), *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispánico*, Murcia, 2001, p. 109. Vide infra n.178.

[163] Como reconoce R. GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit.* p. 447, n.53, siguiendo a C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto a los santos*..., pp. 280-281.

Por el contrario, tanto la riqueza como la libertad de acción que parecen gozar los judíos en el texto hacen pensar en la época inmediatamente posterior a 711.

Si nuestra hipótesis fuera correcta, el testimonio de la *Passio Mantii* sería una buena prueba, no por grosera menos significativa, de la total confusión entre judaísmo, herejía y, ahora también, paganismo en la visión quizá popular de la época[164].

Considerado durante muchos años obra de San Julián, el *Libellum de remediis blasphemiae* se piensa hoy escrito en Hispania durante la segunda mitad del siglo VIII[165]. La obra se dedica a refutar a ciertos herejes «arseniotas» que aplazaban hasta el momento del juicio final el castigo de los réprobos y el premio a los elegidos[166]. Históricamente la citada secta se remonta al siglo III, y nos es conocida tan solo por los extractos que Eusebio de Cesarea hizo de las obras de Dionisio de Alejandría. Desde el punto de vista doctrinal, se trataría ahora de una típica corriente milenarista influida por ideas de carácter judaico[167]. De este modo la pieza quedaría enmarcada en la denuncia de los ambientes cristianos proclives al judaismo, característicos de los tiempos posteriores a la conquista islámica.

A esta misma motivación parece responder la última obra que resta por analizar, titulada significativamente *Liber de variis quaestionibus adversus iudaeos et ceteros infideles seu quoslibet haereticos iudaizantes*. Atribuida originariamente a San Isidoro, pronto se la tuvo por apócrifa, sin que pudieran determinarse su autoría y fecha de redacción con mayor exactitud[168].

---

[164] La presencia de un *comes* en *Pass. Mant*. 8 -ed. cit. pp. 330-331- debería en tal caso interpretarse como referida a una autoridad mozárabe y no visigoda. Sobre la figura del *comes/qûmis*: F. J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, I, Madrid, 1983 (= 1897), pp. 107-109 y especialmente L. A. GARCÍA MORENO, «En las raíces de Andalucía (ss. V-X): los destinos de una aristocracia urbana», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 65 (1995), pp. 867, 870ss. Recuérdese también el caso del conde Adulfo (fines del s. IX), inmortalizado por el presbítero Cipriano: G. DEL CERRO CALDERÓN y J. P. ROYÁN, *Lírica Mozárabe*, Málaga, 1998, pp. 86-87.

[165] Ed. en *Patrologia Latina* 96, cols. 1379-1386; J. MADOZ, «San Julián de Toledo», *Estudios Eclesiásticos*, 26 (1952), pp. 62-65 y especialmente J. N. HILLGARTH, «The *Prognosticon futuri saeculi* of St. Julian and the Tractatus published by Mai», en *Classica et Iberica: Festchrift in honor of Reverend Joseph M. F. Marique*, Worcester, 1975, pp. 339-344.

[166] *De rem. blasphem*., ed. cit. col. 1379.

[167] Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl*. VII,24-25. G. MORIN, «Un ècrit de Saint Julien de Toléde considéré a tort comme perdu», *Revue Benedictine*, 24 (1907), p. 410.

[168] A. C. VEGA y E. ANSPACH, *Liber de Variis Quaestionibus adversus Iudaeos seu ceteros infideles vel plerosque haereticos iudaizantes ex utroque Testamento collectus*, El Escorial, 1940.

Así, mientras que para algunos la obra se habría escrito a fines del siglo VII, para otros se situaría en la primera mitad de la siguiente centuria, no faltando quienes la atribuyeran al adopcionista Félix de Urgel. En cuanto al lugar de redacción no fue menor la disparidad: Cataluña, Toledo y Zaragoza se barajaron como posibles patrias de tan disputada pieza[169].

Por fortuna, parece haberse alcanzado en estos últimos años cierto consenso y la mayoría de los estudiosos tienen al *Liber de variis quaestionibus* como obra redactada en el primer cuarto del siglo VIII en la región de Zaragoza, donde la polémica antijudaica habría llegado a ser especialmente grave[170].

El anónimo autor conocía bien las obras exegéticas y pedagógicas de San Isidoro —*Cuestiones* y *Sentencias* especialmente—, lo que explica que durante cierto tiempo se le atribuyera su composición. Sin embargo, pese a semejanzas formales, el *Liber de variis quaestionibus* no hereda ni la tranquilidad de juicio ni el carácter por completo erudito de los tratados isidorianos. De hecho, su característica más llamativa es precisamente su vocación polémica, nacida al calor de la disputa con los judeoconversos.

La dimensión apologética del *Liber de variis quaestionibus* queda ya explícitamente reconocida en su introducción, por desgracia conservada sólo parcialmente. Se habla aquí, en efecto, de la necesidad de informar con urgencia a los cristianos piadosos de las verdades de la fe, para que puedan de este modo responder a las insidias de infieles, herejes y judíos. Muy en especial se trataría de combatir a estos últimos, o mejor dicho a la nueva especie religiosa de los judaizantes, en aquellos tiempos en plena expansión[171].

---

[169] Buenos resúmenes de la polémica en M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «De patrística española», *Revista Española de Teología*, 17 (1957), pp. 39-43 y J. N. HILLGARTH, «The position of isidorian studies: a critical review of the literature, 1936-1975», *Studi Medievali*, 24 (1983), pp. 843-845.

[170] M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Introducción general», en J. OROZ RETA y M. A. MARCOS CASQUERO, *San Isidoro de Sevilla: Etimologías*, I, Madrid, 1982, pp. 159-160, que sigue a A. PALACIOS MARTÍN, *El Liber de variis quaestionibus adversus judaeos seu ceteros infideles. Aportaciones para el estudio de la literatura antijudía hispano-latina*, Salamanca, 1971 (Tesis doctoral inédita), pp. 25-59, 430-434, 614-618 bis. Agradecemos sinceramente a nuestro compañero Fernando Álvarez García el habernos facilitado la copia de este interesante trabajo.

[171] *Lib. de var. quaest. Praefatio*. Para las abundantes fuentes patrísticas y canónicas utilizadas, A. PALACIOS MARTÍN, *op. cit.* pp. 326ss. En concreto, sobre el amplio uso que se hace de la coetánea *epistola* de Evancio de Toledo contra los judaizantes de Zaragoza, *ibid*. pp. 430-440. La obra de Evancio fue ya editada y analizada por A. C. VEGA, «Una herejía judaizante...», pp. 82-92. Añádanse, J. GIL, «Judíos y cristianos...», pp. 17-22; D. MILLET-GERARD, *Chrétiens mozarabes...,* pp. 35-37 y R. COLLINS, *La conquista árabe...*, pp. 65-69.

En ese sentido, no es descartable que el proselitismo judaico estuviese siendo alentado por las nuevas autoridades. Permite así sospecharlo un pasaje de la obra en el que se critica duramente la actitud de los «reyes del siglo», a quienes se compara con los osos, por aliarse con los herejes («zorras», «amorreos», «moabitas») en contra de los cristianos y sus doctores[172]. Teniendo en cuenta la finalidad combativa que asume la obra no sería descabellado defender que sus destinatarios fuesen efectivamente tales doctores —esto es, los clérigos—, a los que por lo demás el último capítulo dedica un apasionado homenaje. Ni que decir tiene que nuestro anónimo autor formaría parte, con toda probabilidad, de este mismo grupo[173].

La cerrada defensa que a menudo se encuentra en sus páginas de la inminente condena de judíos, judeoconversos y herejes no puede por otro lado calificarse de anacrónica. Si se expresa esta idea no es porque se confíe en la restauración del Reino visigodo sino precisamente por lo contrario. El voluntarismo del *Liber de variis quaestionibus* es fruto de la escatología. Si se afirma que todos los enemigos de la ortodoxia serán pronto arrojados al infierno con su amo Satanás, no es porque se espere el regreso de la saludable coerción de un príncipe cristiano, sino porque así aparece profetizado en las Escrituras. La vehemente postura de nuestro anónimo autor no descansa pues en esperanza política alguna, sino en su convicción de vivir ya los tiempos del Anticristo[174].

Poco importa pues que se hayan tomado de San Isidoro la mayoría de imágenes que pueblan la obra. El paralelismo formal cede ante la intención polé-

---

[172] *Lib. de var. quaest*. VIII,10; XLIII,3 y LXXVI. Recuérdese que la designación de los musulmanes como «moabitas», «caldeos», «ismaelitas» etc. es común en la historiografía cristiana peninsular durante la alta Edad Media. R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes*..., pp. 31 ss. y J. GIL FERNÁNDEZ, J. L. MORALEJO y J. Y. RUIZ DE LA PEÑA, *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985, pp. 278, 294. En *Lib. de var. quaest*. LXX-LXXV se enumeran las «ciudades» diabólicas de la tierra: Babilonia, Nínive, Tiro, Egipto, Etiopia e Idumea. Se trata naturalmente de lugares bíblicos, pero quizá resulte significativo que coincidan con las zonas de la expansión musulmana. Un curioso testimonio para una época posterior, M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Tres ciudades en el Códice de Roda: Babilonia, Nínive y Toledo, *Archivo Español de Arqueología*, 45-47 (1972-1974), pp. 251-265.

[173] *Lib. de var. quaest*. XL,2 y LXXXVII. Sobre la gran preparación de nuestro anónimo autor, M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «De patrística...», p.43. En *ibid*. p.41 se lanza la hipótesis que relacionaría la insistencia en la monogamia con el dominio musulmán.

[174] *Lib. de var. quaest*. LXXVII-LXXXVII. A. PALACIOS MARTÍN, *El Liber de Variis quaestionibus*..., pp. 67-68, quien no insiste sin embargo en el contenido esencialmente escatológico de esta última parte. En general, sobre el ambiente milenarista en la época, J. GIL, «Judíos y cristianos...» -*vide supra* n.80 y n.159- pp. 16ss. y 11ss. respectivamente. En la misma línea, L. A. GARCÍA MORENO, «Expectativas milenaristas...», pp. 249-258.

mico-apologética de identificar judaísmo y herejía como versiones de un mismo fenómeno.

De acuerdo con esta interpretación pueden encontrarse en la obra las conocidas *insultationes* del animal inmundo, la enfermedad y la prostituta[175]. O la interpretación alegórica de los nombres de las tribus hebreas, presentando a los cristianos como *Verus Israel*[176]. Especial mención debe hacerse sin embargo, una vez más de la imagen del diablo/Anticristo como dueño y señor de herejes y judíos, sin duda una de las más recurrentes en la obra, y que expresa con claridad la radical identificación de ambas desviaciones y su alianza para destruir la Iglesia[177].

Pese a la certidumbre de nuestro anónimo clérigo, la consumación de los tiempos, juzgada como inminente, no se produjo, encargándose los mismos hechos de demostrar la debilidad de una teoría tan bien elaborada. Destinada a no tener fin, la fusión entre judaísmo y herejía demostró ser en la práctica meramente coyuntural. Ambas fuerzas, como el Islam, surgido entonces y nuevo arquetipo de la relación amigo-enemigo para la Europa cristiana, recorrerían separadamente el curso de la historia. Pese a algunos escritores altomedievales empeñados en presentarlas como un todo unido bajo jefatura de Lucifer[178].

Nuestro relato sobre la persistente identificación del judaísmo con una suerte de postrera herejía que, tras su desaparición, daría paso al Reino de Dios en la tierra, termina aquí. El recuerdo de los oscuros orígenes religiosos del Reino de Toledo había provocado en clérigos como en seglares una convicción tan fuerte

---

[175] *Lib. de var. quaest.* XLIII,1; LIV,l-5 (animales); XIII,1-3 (ceguera y sordera), LXVII-LXVIII (lepra), VIII,11; VIII,13-15; L,8 (mujer/prostituta), etc. *Vide supra* n.121 y n.148.

[176] *Lib. de var. quaest*. XXXV, XLVII. M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425),* París, 1948; R. GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo*..., pp. 180-187.

[177] *Lib. de var. quaest*. VIII,11; XXXIX,3; LI,18 etc. *Vide supra* n.174. R. GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit*. pp. 137-143.

[178] Las menciones son desde luego muy escasas, lo que no impide que se siguiera englobando a judíos, herejes, paganos y, posteriormente también a musulmanes como «enemigos de la Iglesia». B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*..., pp. XVI-XVIII y *Les auteurs chrétiens*...p. 60. Para una época anterior, R. GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit*. pp. 143-150. Naturalmente la identificación del Islam con la última de las herejías sí se constata en cambio en el ambiente escatológico mozárabe: M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* 37 (1970), pp. 149-168 y D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes...,* pp. 201-203.

en la propia ortodoxia que ni siquiera la invasión musulmana pareció destruirla. Convicción llena de prepotencia que, no se olvide, todavía inspiraba las despectivas palabras de Elipando de Toledo a Beato de Liébana: *Numquam est auditum ut Libanenses Toletanos docuissent*[179].

Lo que siguió luego fue, como es sabido, la destrucción de la Iglesia hispanovisigoda[180].

---

[179] Elipando de Toledo, *Ep. ad Fidel*. Ed. de J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum,* I, Madrid, 1973, p.81. J. ORLANDIS, «Tolletanae illusionis superstitio» (1986), en *Estudios de Historia eclesiástica...*, pp. 230-231.

[180] R. DE ABADAL, *La batalla del Adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona, 1949; J. F. RIVERA RECIO, *El adopcionismo en España -s.VIII-. Historia y doctrina*, Toledo, 1980; A. BARBERO, «Los síntomas españoles y la política religiosa de Carlomagno» (1986), en *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, 1992, pp. 78-134; J. ORLANDIS, «Tolletanae illusionis...», pp. 231-236, «La circunstancia histórica del adopcionismo español» (1994), en *Estudios de Historia eclesiástica...,* pp. 205-218.