

# JUEUS I CRISTIANS A HISPANIA DURANT L'ANTIGUITAT TARDANA (417/418-654): APROXIMACIÓ ALS MOTIUS DEL CONFLICTE\*

BRUNO FERRER i HIGUERAS\*\*

La producció historiogràfica dedicada als enfrontaments entre cristians i jueus ha originat visions enfrontades i, sovint, polèmiques<sup>1</sup>. Aquí només pretenem dur a terme un recull d'observacions en relació al context social, polític i ideològic que emmarca l'enfrontament entre els fidels del

\*Aquest estudi ha estat realitzat gràcies a la concessió del projecte d'investigació PS94-0242 subvencionat per la DGICYT.

\*\*Universitat de Barcelona

<sup>1</sup> Sobre la problemàtica cristiano-jueva a l'Occident de l'Antiguitat Tardana en general cal destacar, entre d'altres: S. KATZ (1937): *The jews in the Visigothic and Frakish Kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge; B. BLUMENKRANZ (1960): *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, Paris; C. CRACCO RUGGINI (1980): "Pagani, ebrei i cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico", *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, pàgs. 15-117; R. H. BAUTIER (1991): "L'origine des populations juives de la France médiévale. Constatations et hypothèses de recherche", *Catalunya i França meridional a l'entorn de l'any mil* (Barcelona, 1987), Barcelona, pàgs. 306-316; B. BACHRACH (1977): *Jews in barbarian Europe*, Kansas (recull de textos). En relació a les resolucions antisemites dels concilis merovingis, es pot consultar, per exemple, l'obra d'O. PONTAL (1989): *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris, sobretot pàgs. 291-292. Sobre els jueus hispans i llur problemàtica es poden citar com destacables: J. AMADOR DE LOS RIOS (1875): *Historia social, política y religiosa de los Judíos de España y Portugal*, Madrid; M. VALLECILLO AVILA (1950): "Los judíos de Castilla en la Alta Edad Media", *Cuadernos de Historia de España*, 14, pàgs. 17-27; L. GARCIA IGLESIAS (1977): "Motivaciones de la política antijudía del reino visigodo en el siglo VII", *Memorias de Historia Antigua*, 1, pàgs. 257-268; A. ALONSO AVILA (1978): "Aspectos económicos de la sociedad judía en la España visigoda", *Hispania Antiqua*, 8, pàgs 231-255; J. ORLANDIS (1980): "Hacia una mejor comprensión del problema judío en el Reino visigodo-católico de España", *Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, pàgs. 149-196; M. TEDESCHI (1992): *Polémica y convivencia de las tres religiones*, Madrid; H. BEINART (1993): *Los judíos en España*, Madrid; M. DE MENACA (1993): *Histoire politique des juifs d'Espagne au moyen âge*, 1, Nantes -alguns dels punts que defensa són molt discutibles, com el paper fonamental que atribueix a la legislació bizantina en la gènesi de la política antijueva dels regnes bàrbars occidentals-; L. A. GARCIA MORENO (1993): *Los judíos de la España antigua*, Madrid -potser l'obra més moderna i completa-.

culte mosaic i els cristians a l'Antiguitat Tardana, deixant, en canvi, de banda la polèmica teològica i apologètica. Al nostre estudi considerarem, inicialment, les diferents dinàmiques que es donen a l'àmbit local. Tot seguit, apuntarem els condicionants de la política estatal cap als jueus i els motius d'aquesta.

En primer lloc, cal determinar, en termes generals, l'organització interna de la comunitat jueva, llurs elements de cohesió i llur imbricació en l'àmbit general de la societat de l'Antiguitat Tardana. Ens sembla evident que, malgrat la seva organització interna pròpia i autònoma, les comunitats jueves no es constitueixen en un problema "nacional" -per dir-ho en anacrònics termes contemporanis-, o en una comunitat lingüística i cultural diferenciada. Hem de tenir en compte que la hispanogoda era una societat que estava lluny de constituir una unitat cultural totalment homogènia -si més no, existeixen altres individus d'origen forani en contra dels quals no es va actuar, cas dels orientals de llengua grega<sup>2</sup>-. S'ha considerat als jueus, potser amb encert, com a constituents d'una mena de "microsocietat", però, al nostre parer, aquesta concepció és defensable únicament a un nivell local i no estatal. És ben cert que les comunitats jueves s'autorganitzen dins la Sinagoga amb una normativa i uns jutges propis, un calendari particular i uns costums alimentaris i funeraris característics. De tota manera, la seva convivència amb els fidels cristians -fins i tot l'assistència als cultes de l'al-

<sup>2</sup>. Sembla que les comunitats hispanes de culte jueu utilitzaven a la seva vida quotidiana el grec o el llatí, no l'hebreu. Ni tan sols a Orient, era coneguda la llengua hebrea per tots els fidels mosaics, cf. *C. J., Nov.*, 146 (a. 553), pàgs. 714-718.

tra religiós - es troba sobradament demostrada a les fonts de l'època<sup>3</sup>, esdevinent-ne un greu mal de cap per a les autoritats eclesiàstiques catòliques i, per tant, per a l'Estat, fins i tot abans de la conversió de Recared. Considerarem ara les característiques externes més evidents de l'enfrontament, per passar tot seguit a l'anàlisi dels elements *ideològico-mentals* que justifiquen o ajuden a comprendre l'actitud cristiana.

## ELS DIFERENTS NIVELLS DEL CONFLICTE

Al nostre entendre, és indispensable, per a una correcta comprensió del problema que aquí ens ocupa, la individualització de dos nivells o escales del conflicte. Cadascuna respon a causes, situacions i dinàmiques particulars i pròpies. Aquestes dues vessants de l'enfrontament no són plenament independents donada la influència, en ambdós àmbits, dels elements mentals que analitzarem més endavant. Ens detindrem primer en l'enfrontament a nivell local, fonamentalment urbà, i en segon lloc en el conflicte a nivell estatal, més lligat a problemes generals d'ordre polític, ideològic i de conjuntura internacional.

La polèmica i els esclats de violència a les ciutats baiximperials i postimperials responen, o així ho pretenen les fonts cristianes, a provocacions prèvies per part de la comunitat jueva, fonamentalment una actitud irreverent vers els símbols i ritus cristians. Si aprofundim més, ens trobem que, sota un nivell epidèrmic de caire religiós, s'hi constata que l'enfronta-

<sup>3</sup>. Tot un conjunt de textos de la darrera antiguitat, literatis i legislatius, ho demostren. Per un antic, encara que bó, estat de la qüestió per l'Occident, B. BLUMENKRANTZ, *op. cit.*, pàgs. 1-59; pel que fa a l'assistència als actes religiosos de l'altra religió per part dels cristians, pàg. 54. La preocupació eclesiàstica per la influència jueva sobre els cristians és evident en relació a les pràctiques judaïtzants (per exemple la pràctica del Sabbath) i els menjars en comú. En quant a la pràctica del Sabbath es documenta, per exemple, una carta de Gregori Magne als ciutadans romans, cf. *Epistola ad cives romani* (a. 602), *Ep.* XIII, 3. La celebració de festes i menjars en comú són prohibits, entre d'altres, als concilis de Laodicea (s. IV), Vannes (465), Epaon (517), Orléans (538), Màcon (583). Aquestes preocupacions es reflexen, també, al món visigòtic i hispà. Entre d'altres testimonis, cal destacar el canon 50 del Concili d'Elvira (s. IV d. C.), el concili de l'any 506 a Agde (canon 40) -sobre el significat d'aquest darrer concili *infra-* i, l'últim quart del segle VI la carta de Licinià de Cartagena al bisbe Vicent d'Eivissa. Cf. *Conc. Laod.* (s. IV, probablement entre 343 i 381), can. 10 (prohibició de matrimonis mixtes amb *herètics* en general), pàg. 1002 i can. 37, pàg. 1019; *Conc. Epaon.* (a. 465), can. 15, pàgs. 27-28; *Conc. Aurel.* (a. 538), can. 14 (13), pàg. 120; *Conc. Matisconense* (a. 583), can. 15, 16 i 17, pàgs. 226-227; *Conc. Ellib.* (s. IV?), can. 50, pàg. 258; *Conc. Agath.* (a. 506), can. 40, pàg. 210; LICINIÀ DE CARTAGENA: *Epistola ad Vicentium episcopum*, *Ep.* III.

ment entre Església i Sinagoga és, a la vegada que reflexe de la rivalitat entre ambdues institucions, la màxima expressió de la competència entre jerarquies cristianes i jueves pel control de la comunitat ciutadana. De la mateixa manera, el procés de formulació d'un nou tipus de comunitat urbana amb l'evolució de la *Plebs Romana* a la *Plebs Dei*<sup>4</sup> exclou, com ho feia la concepció de la *polis* tradicional, l'element jueu. L'element *político-ideològic* d'àmbit general no és totalment absent; però, en l'àmbit local, el problema principal no és el constituït per la formulació d'una teologia política ni la legitimitat o no d'un determinat monarca a la llunyana capital.

No es tracta tampoc d'una violència plenament espontània de la totalitat del poble cristià contra els jueus, rics i poderosos. Al nostre parer, la convivència normal durant llargs períodes entre els fidels d'ambdues comunitats, l'existència de conversos i judaïtzants, així com la no-utilització de la llei per part dels cristians contra els conciutadans jueus<sup>5</sup> -o els problemes en l'aplicació d'aquesta legislació per manca d'"entusiasme" de les autoritats locals<sup>6</sup>-, sembla indicar la inexistència d'una hostilitat arrelada i constant entre els dos grups religiosos. Sembla que els bisbes, que pretenen estendre llur autoritat a tots els habitants de la ciutat i comandar la comunitat urbana com pastors d'un únic ramat<sup>7</sup>, poden ser els que provoquen l'esclat de violència o utilitzen aquests enfrontaments puntuals per tal d'assolir els seus objectius<sup>8</sup>.

Per la seva banda, els membres més prominents de la comunitat

4. P. BROWN (1982): "Dalla *Plebs Romana* alla *Plebs Dei*: Aspetti della cristianizzazione di Roma", *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e Popolo di Dio (IV-VI) secolo*, Torí, pàgs. 123-145.

5. La primera prohibició de la possessió d'esclaus es documenta amb Constantí. Cf. L. A. GARCÍA MORENO, *op. cit.* pàg. 141; J. JUSTER (1914): *Les juifs dans l'Empire romain, leur condition juridique, économique et sociale*, París, II, pàgs. 47-48; 181 i 219. Segons el IV concili de Toledo els esclaus cristians propietat de jueus podien aconseguir la llibertat si denunciaven els seus amos, no sembla, però, que fos gaire utilitzat pels esclaus, cf. *Conc. Tolet.* (a. 633), can. 66, pàg. 241.

6. Un cas significatiu és el de Froga, comte toledà, que permeteix la construcció d'una nova sinagoga malgrat la legislació que ho prohibeix, cf. AURASI: *Epistula ad Froganem Toleti comitem*.

7. GREGORI DE TOURS: *Hist. Franc.*, 5, 11, pàgs. 205-206; a l'homilia final del III concili de Toledo, Leandre, germà d'Isidor i bisbe de Sevilla, repren a la mateixa imatge: *Ut sit unus grex et unus pastor... et quemadmodum unus possessor est totius mundi Dominus, ita et possessionis ejus esset unum cor et animus unus*, cf. *Conc. Tolet. III*, (a. 589), pàg. 153.

8. En el cas de Clermont Ferrand l'any 576, uns aldarulls aparentement espontanis, són utilitzats pel bisbe, Avit, per *intercedir* entre la comunitat jueva i els seus fidels per posar fi a la violència. El resultat, la conversió d'una part dels jueus i la fugida de la resta. Cf. GREGORI DE TOURS: *Hist. Franc.*, 5, 11, pàgs 205-206; VENANCI FORTUNAT: *Carmina*, V, 5, pàgs. 107-112.

jueva pretenen conservar el seu ascendent sociopolític i religiós sobre la *microsocietat* jueva. Encara més, si és possible, incorporar-hi nous individus, sobretot els fàcilment judaïtzants esclaus dels jueus, a una Sinagoga que es troba sota el seu control. Tot i que, sovint, a un primer cop d'ull, sembla que l'enfrotament sigui entre la totalitat dels fidels cristians i la comunitat jueva -tipificada de rica i poderosa-, és únicament el sector dirigent de la comunitat jueva aquell que podem considerar ric i influent.

De vegades, com en el cas de Sever de Menorca<sup>9</sup>, es recorre a l'ajuda dels sants per aconseguir la conversió dels jueus. La utilització partidista de les relíquies i el seu poder així com l'eliminació de la disidència religiosa constitueixen elements importantíssims en l'increment del prestigi personal i pastoral de la persona del bisbe i, per tant, del seu ascendent sociopolític sobre el conjunt dels fidels<sup>10</sup>. Quan s'aconsegueix l'èxit en la conversió dels "infidels" el bisbe, a més, assoleix el monopoli religiós i social, aquest darrer amb permís de les autoritats públiques locals. El cas de *Magona* (Maó) és encara més espectacular pel que fa a l'enfrontament dels dos poders doncs el cap municipal ho és a la vegada de la comunitat jueva

<sup>9</sup>. SEVER DE MENORCA: *Epistola* ("Carta-Circular de Sever"), els fets es relaten, fonamentalment, a les pàgines 44-49 i 53-82. A les pàgines 55-57 trobem la destrucció de la Sinagoga i la provocació jueva prèvia (pàg. 56). La conversió dels jueus de Menorca apareix com el primer pas cap al bateig universal (pàg. 82): *et, fortasse hanc ab extremo scintillam uoluit Dominus excitare, ut uniuersus orbis terrarum caritatis flagraret incendio ad exurendam infidelitatis siluam.*

<sup>10</sup>. Respecte al paper del bisbe en termes generals es pot consultar S. MOCHI ONORY (1933): *Vescovi e città (sec. IV-VI)*, Bolònia. Sobre els sants i màrtirs i llur paper s'ha de fer referència als treballs de H. DELEHAYE (1927): *Sanctus, essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Brusel·les; P. BROWN (1985): *La société et le sacré dans l'Antiquité Tardive*, París, sobretot pàgs. 59-106. Pel tema dels sants a Hispània vegeu: C. GARCÍA RODRÍGUEZ (1966): *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid. Pel cas de *Magona* és interessant: J. VILELLA (1992): "Advocati et patroni. Los santos y la coexistencia de romanos y bárbaros en Hispània (siglos V-VI)", *III Reunión d'Arqueologia Hispànica* (Maó, 1988), Barcelona, pàgs. 501-507.

(Teodor) -clar incompliment de la legislació imperial<sup>11</sup> que prohibia l'exercici de càrrecs públics per part de jueus- i amb la seva conversió es posa sota l'autoritat suprema del bisbe. A la vegada, arran de la conversió massiva, la ciutat sembla romandre sota la direcció, com a mínim espiritual, de l'altra *civitas* de l'illa, *Iamona* (Ciutadella?), seu episcopal. Així, amb el bateig dels jueus de Maó, ens trobem, a més de l'ascendent social del bisbe sobre les comunitats urbanes de l'illa, una mena de superioritat de la seu episcopal sobre l'altra ciutat.

Tot passant al segle VI, ens sembla que el factor principal, que explica el reforçament de les mesures antijueves al llarg de l'últim quart d'aquest segle i de tot el posterior, és la formulació d'una ideologia justificadora i legitimadora del poder reial visigot basada en el catolicisme, la denominada teologia política visigoda. Apart dels motius de tipus ideològic i de justificació del poder que ens semblen determinants, cal tenir en compte altres aspectes que van poder influir, o potser determinar, el caire de la política antijueva de l'Estat visigot. Des del punt de vista de l'organització social, Sánchez Albornoz i García Moreno sostenen l'existència d'una protofeudalització de l'Estat visigot-catòlic amb l'estructuració -possiblement- d'unes agrupacions verticals jerarquitzaes en les quals eren difícilment incorpo-

<sup>11</sup>. Aquesta prohibició és un reflex de la preocupació per la no-inferioritat dels cristians respecte als jueus. La prohibició de l'exercici de les magistratures s'inicia amb Constantí i es heretada tant pel regne visigot com per l'Imperi de Justinià. Cf. *Brev.*, XVI, 3, 1, pàg. 232; *Lex Vis.*, XII, 3, 17, d'Ervingi, pàg. 447; *Conc. Tolet. III* (a. 589), can. 14, pàgs. 120-121; *C. J.*, *lex* 1, 5, 12 (a. 527), pàg. 53; *C. J.*, *Nov.* 144 (a. 572); *De Samaritis*, pàgs. 709-710; *C. J.*, *Nov.* 45 (a. 537): *Ut haeretici curiales et munia impleant omnes functiones exhibeant, privilegiis autem non fruuntur. Et de testibus haereticus et ut curiali fortuna testimonium perhibeant*, pàgs. 277-279. El cas de Sever de Menorca és destacable perquè Teodor, cap de la comunitat jueva -*pare dels pares*-, havia exercit tots els càrrecs municipals, havia estat *defensor civitatis* i era considerat *patronus* de Magona. El cas menorquí sembla indicar que la prohibició de l'exercici de càrrecs públics per part dels jueus no es va fer efectiva fins el mateix any 418 encara que les primeres disposicions al respecte són molt anteriors (*C. Th.*, XVI, 8, 16 de l'any 404). Cf. E. DEMOUGEOT (1982): "L'évêque Sévère et les juifs de Menorque au V siècle", *Mayorque, Languedoc et Roussillon (Actes du LIII Congrès de la Federation historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon)* (Palma de Mallorca, 1980), Montpellier, pàgs. 13-34; J. VILELLA (1988): "Relacions comercials de les Balears des del Baix Imperi fins als àrabs", *Les Illes Balears des del Baix Imperi fins als àrabs*, Maó, pàgs. 51-58, n. 18; *C. Th.*, XVI, 8, 16 (a. 404), pàg. 891; *C. Th.*, XVI, 8, 24 (a. 418), pàg. 893.

rables les comunitats jueves<sup>12</sup>. La mateixa Sinagoga es pot considerar com un agrupament vertical jerarquitzat a l'igual que l'Església. Tot i que les relacions de solidaritat existents dins d'aquests grups són causa d'efectes contradictoris<sup>13</sup>, la competència entre les organitzacions verticals cristiana i jueva, en el context de l'expansió de les relacions de dependència en el si de l'Estat i la societat cristianes, pot haver influït decisivament en l'enduriment de la postura antijueva de l'Estat en general i en la presa de disposicions legislatives en els concilis en particular. El context internacional i, especialment, els problemes de Bizanci amb els hebreus i la col.laboració d'aquests amb els enemics de l'Imperi, els perses primer i els àrabs després<sup>14</sup>, pot haver aconsellat, siguin o no autèntiques les acusacions de conspiració amb els musulmans formulades al XVII concili de Toledo<sup>15</sup>, l'adopció de noves lleis repressives contra jueus i conversos.

Amb la conversió obligada dels jueus al catolicisme (613), el problema religiós i el polític s'acaben de confondre. A partir d'ara els errats en el camp religiós, considerats com a mínim sospitosos en l'àmbit polític i de dubtosa lleialtat envers la Corona i l'Estat, no estan només entre els heretges *-latu sensu* amb el significat del conjunt de no-catòlics- sinó, fins i tot, entre certs membres de la pròpia Església -criptojueus, judaitzants, falsos

<sup>12</sup>. Les tesis de C. Sánchez Albornoz es desenvolupen a obres fonamentals com *En torno a los orígenes del feudalismo*, Buenos Aires, 1974<sup>2</sup>. Aquesta tesi és recuperada per L. A. García Moreno a diferents obres seves entre les quals cal destacar: L. A. GARCÍA MORENO (1992): "El estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia", *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, pàgs. 17-43. Un desenvolupament més aprofundit a l'entorn del problema jueu des d'aquesta perspectiva a L. A. GARCÍA MORENO, *op. cit.*, sobretot pàgs. 174-175.

<sup>13</sup>. Com va destacar García Moreno a les seves conferències pronunciades durant el curs Intensiu Universitari: *La Antigüedad Tardía: problemática historiográfica y nuevas perspectivas* (Barcelona, 1992), la relació entre els membres de l'agrupació vertical és biunívoca i, per tant, pot implicar la protecció de les peculiaritats religioses dels humils (pagà, jueu o herètic) per part dels potents davant d'altres poderosos o l'Església.

<sup>14</sup>. La legislació antijueva s'accentua a Orient amb Justinià (vegi's legislació a n. 11). La presència imperial al sud de la Península devia implicar l'aplicació de la legislació antisemita de Justinià sobre la nombrosa població jueva. M. De Menaca creu que les primeres disposicions legals del regne visigot catòlic poden haver-se inspirat en les imperials que romanien en vigor a les reconquerides terres meridionals, cf. M. DE MENACA, *op. cit.*, pàg. 30. Respecte a la situació al món oriental durant el segle VIIè vegi's: STRATOS, A. N. (1968): *Byzantium in the Seventh Century*, I, Amsterdam, pàgs. 199 i ss.; DAGRON, G. (1991): "Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII siècle", *Travaux et mémoires*, 11, pàgs. 22-28.

<sup>15</sup>. *Conc. Tol. XVII*, pàgs. 484-485.

conversos,...-. La pròpia Església és conscient que la conversió forçada no resol el problema sinó que, probablement, l'agreuja i, d'aquesta manera, cal entendre tant la condemna dels batejos forçats (IV concili de Toledo) com la preocupació per la lleialtat dels conversos i llur sinceritat que demostren tant l'obra d'Isidor<sup>16</sup> com els concilis<sup>17</sup>.

Tot i que hem de considerar que les dues vessants de l'enfrontament no són absolutament independents, ens sembla que la política estatal envers la minoria jueva respon a altres paràmetres un xic diferenciats. Així, existeix el problema de la interrelació entre el nivell estatal i el local en l'aplicació de les mesures restrictives i discriminatòries contra els jueus, conduents aquestes a combatir el proselitisme primer i a destruir-lo totalment després. Aquesta problemàtica es palesa en els testimonis relatius a la col.laboració entre autoritats públiques i jueus i en la manca d'interés de les jerarquies locals per aplicar les mesures antijueves, tema present a la legislació visigòtica<sup>18</sup>.

## ELS COMPONENTS IDEOLÒGICO-MENTALS

Creiem que cal destacar tres estructures mentals d'origen divers que justifiquen, des d'un punt de vista ideològic, la persecució jueva. Les tres formulacions, fermament arrelades en el si de la l'antiga classe senatorial i els seus epígons occidentals -encara que més o menys interioritzats pel conjunt de la societat tardorromana-, consideren l'element jueu com a extern a la societat cristianorromana. D'aquesta visió excloent del no-cristià i, per tant, no-romà a l'inici de la seva persecució hi ha un pas: la conversió al catolicisme de Recared i la formulació de la teologia política catòlica.

<sup>16</sup>. Al IV concili de Toledo es critiquen els batejos forçats (*Conc. Tolet. IV*, can. 57, pàgs. 235-236) però es consideren vàlides les conversions ja realitzades (*Conc. Tolet. IV*, can. 59, pàgs. 235-236). Sobre com actuar amb els conversos i controlar la seva lleialtat trobem els següents textos d'ISIDOR DE SEVILLA: *Sententiae*, II, VII-VIII, pàgs. 315-329; id. *Regula*, IV, pàgs. 94-97.

<sup>17</sup>. La vigilància establerta pels concilis sobre jueus i conversos -*aut iudaei aut his qui ex iudeiai sunt* (*Conc. Tolet. IV*, can. 65, pàgs. 240-241)- és molt estricta. Així, entre les mesures que formen part de la "solució final", separació dels conversos dels encara jueus, control eclesialístic de les pràctiques en viatge dels jueus i separació dels fills. Cf. *Conc. Tolet. IV* (a. 633), can. 62, pàg. 242; *Lex Vis.*, XII, 3, 20 i 21 (Ervigi), pàgs. 449-450; *Conc. Tolet. IV* (a. 633), can. 60, pàg. 238.

<sup>18</sup>. Entre d'altres, el canon 58 del IV Concili de Toledo condemna tots aquells, bisbes o seglars, que afavoreixen els jueus, cf. *Conc. Tolet. IV* (a. 633), can. 58, pàgs. 236-237; vegi's n. 6.



Aquestes estructures mentals, en ordre cronològic, són les següents: l'element hereu del patriotisme romà tradicional -excepte en moments molt concrets, sempre hostil al judaisme-; el component cristià que, contradictòriament, recull la tradició jueva a la vegada que nega llur validesa actual -superada pel nou Messies- reforçada amb l'acusació de deicidi; i, per últim, la formulació de la teologia política que recull i supera les anteriors amb la legitimació pel component got<sup>19</sup>. L'ideari isidorà és la màxima expressió i culminació dels elements abans esmentats: *Patria Gothorum, rex rectus, civitas Dei peregrinans* i *Romanitas*. Així, el rei es veu legitimat pel catolicisme a la vegada que llur paper en el camp de la religió, com mediador davant la divinitat en nom del seu poble, reforça el seu ascendent sobre el conjunt dels súbdits. D'altra banda, el poble hebreu és aliè, o, millor dit, totalment extern, a tots aquests valors, en el seu conjunt i presos individualment: no integrats total o "satisfactòriament" a l'Imperi Romà, acusats de deicidi i no fidels a la religió oficial catòlica, extranys a la vegada a la raça germànica i a la concepció cristiana del més enllà i del monarca del tipus "rei-sant".

## EL COMPONENT "PATRIÒTIC-ROMÀ" DE TIPUS ANTIC AMB LA SUPERPOSICIÓ DE L'ELEMENT CRISTIÀ

La Roma pagana va considerar la població jueva com no massa fidel a l'Imperi i als seus símbols. Llur organització particular, llurs cultes secrets, els costums alimentaris particulars i l'organització al marge de la comunitat i dels seus cultes cívics i imperials els feia sospitosos. Es van desenvolupar tot un seguit de prejudicis i d'acusacions tòpiques globals no fonamentades (crim ritual i culte als diners fonamentalment) en gran part atribuïdes també als cristians dels primers segles<sup>20</sup>. Aquests elements es van perpetuar en part entre l'estament episcopal, hereu de la romanitat, referents només als fidels del culte mosaic. A la Roma pagana es respectava la

<sup>19</sup>. Les tres, d'origen divers i contradictori, es troben, implícita o explícitament, en la formulació de la teologia política visigoda (de totes maneres la política "ofensiva" respecte al judaisme no es desenvolupa encara amb Recared i potser cal relacionar-la amb el cada cop més creixent protagonisme polític de l'Església).

<sup>20</sup>. Cal destacar les manifestacions antijueves de, entre d'altres, Tàcit, Plini el Vell, Juvenal, Quintilià i Séneca, cf. K. DESCHNER (1990): *Historia criminal del cristianismo*, I, Madrid, pàg. 97.

religió mosaica com a legítima encara que es criticava, com fa l'emperador Julià a jueus i cristians ("galileus" per l'Apòstata<sup>21</sup>), la pretensió d'exclusivitat del seu Deu. Tot i aquest ambient relativament hostil, un conjunt de factors, generals de l'Imperi i interiors del judaïsme ("helenització" de les comunitats jueves i especialment l'alexandrina, diàspora,...), van afavorir l'èxit del proselitisme jueu amb conversions fins i tot entre els grups més influents de l'*Urbs* i la Cort. L'atracció del judaïsme va arribar a tal magnitud que va aconsellar a les autoritats de l'Imperi pagà, permissiu *per natura*, l'adopció de mesures legals per combatre el proselitisme i les circumcisions, primeres mesures de caire "defensiu" conegudes i precursors de les dels emperadors i reis catòlics posteriors<sup>22</sup>.

La superposició de la Roma cristiana i la pagana en el pla de les mentalitats<sup>23</sup>, relacionada amb l'ocupació dels càrrecs episcopals per part de l'antiga aristocràcia senatorial i la formulació de les teologies polítiques imperials basades en el cristianisme, va portar, inevitablement, a una identificació profunda entre ambdues Romes per part d'aquells grups aristocràtics que recollien l'herència romana a la vegada que s'incorporaven a

21. Així es veu en el seu *Cont. Gal.*

22. Són conegudes les lleis contra les conversions i la seva expressió externa -la circumcisió- d'Hadrià i Trajà. Sèptim Sever va promulgar un decret en el mateix sentit l'any 202. Cf. M. SIMON (1972): *La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme*, París, pàgs. 60-61; alguns exemples de famílies influents a la vida de l'Imperi de religió jueva a R.-H. BAUTIER, art. cit., pàgs. 310-311. L'Església cristiana ja prohibia la participació cristiana en els *sacrilegis* jueus des d'una data tan primerenca com els anys 343-381, cf. *Conc. Laod.* (s. IV), can. 38, pàg. 1019; nombroses disposicions al *Conc. Ellib.* (s. IV), pàgs. 233-268, destaquem el canon 78.

23. Pel tema del patriotisme romà en general és fonamental el treball de F. PASCHOUD (1967): "*Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*", Roma. Les referències a la identificació entre cristianisme i Imperi a les fonts són prou explícites. Així Orosi ens diu que, a tot l'Imperi *mei iuris et nominis sunt, quia, ad christianos et romanos, romanus et christianus accedo*, cf. PAU OROSI: *Hist. adu. pag. lib. VII*, c. V, 2, pàg. 280. Optat de Milet per la seva banda afirma que *non respública est in ecclesia, sed ecclesia in respública, id est in imperio romano*, cf. OPTAT DE MILET, *Liber VII*, lib. III, 3, pàg. 74. Una aproximació a aquesta dinàmica a nivell local a P. BROWN, art. cit..

les jerarquies del cristianisme triomfant<sup>24</sup>. Era per aquests grups impensable, fins i tot quan l'Imperi es trobava en crisi o era ja només una referència llunyana a una institució desapareguda, ésser ciutadà romà o regir-se pel dret romà i no ser fidel a la religió romana<sup>25</sup>, identificada en aquest moment amb el cristianisme, en la majoria dels casos a Occident en la seva variant catòlica. El significat fonamental de la religió com element clau d'autoidentificació col·lectiva s'exemplifica clarament en l'enfrontament entre arrians i catòlics a la *Hispania* tardoantiga: els arrians gots consideraven el catolicisme com la religió romana mentre ells s'autodefinien com *catòlics*<sup>26</sup>. La disidència religiosa i la institucional són inseparables doncs cada grup constitueix la seva pròpia "església"<sup>27</sup>.

24. Pel cas hispànic L. A. GARCÍA MORENO (1990): "Élites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio Romano al reino visigodo", *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid, pàgs. 223-258. Així mateix en aquesta línia M. V. ESCRIBANO (1990): "Herejía y poder en el siglo IV", *La Conversión...*, cit, pàgs. 151-189. M. V. Escribano destaca la utilització del càrrec episcopal per enfrontaments polítics entre els epígons senatorials. Sobre el mateix procés a l'Aquitània vegi's M. ROUCHE (1979): *L'Aquitaine des wisigoths aux arabes (418-781). Naissance d'une région*, Paris, fonamentalment pàgs. 327-337. Així mateix, pel cas gal, on es comprova l'existència de carreres mixtes en l'alta administració i l'episcopat, és important l'article de F. PASCHOUD (1993): "Les lettres en Gaule à la fin de l'Empire Romain", *Antiquité Tardive*, 1, pàgs. 15-22.

25. M. ROUCHE, *op. cit.*, pàgs. 401-403.

26. E. A. THOMPSON (1971): *Los godos en España*, Madrid, pàg. 53. GREGORI DE TOURS: *In Glor. Martyr.*, 24, pàg. 52: *Romanos enim vocitant homines religionis*. JOAN DE BICLAR, *Chronicon* (a. 580), pàg. 216: *de Romana religione ad nostram Catholicam fidem venites*. És molt discutible l'afirmació d'Orlandis que "Leovigildo (...) trató de lograrla <la unificación religiosa> mediante la extensión del Arrianismo a la población hispano-romana" (pàg. 5). Ens sembla que la política de l'arrià Leovigild era molt més sincera del que ens volen fer creure les fonts del seu temps -per la majoria de la població la distinció principal entre catolicisme i arrianisme devia ser la institucional, la constitució de dues estructures eclesiàstiques diferenciades. Leovigild, amb la pretensió d'atreure's la població catòlico-romana, pretenia creure en el mateix Déu i va pregar davant les tombes dels màrtirs catòlics de Mérida. Així, la "versión mitigada del Arrianismo visigodo impuesta por Leovigildo a partir del año 580" (pàg. 15), pretenia apropar les dues visions doctrinàries. Cf. ORLANDIS, J.: "El arrianismo visigodo tardío", *Cuadernos de Historia de España*, 65, pàgs. 5-20. Un estat de la qüestió sobre l'actitud de Leovigild, amb abundant bibliografia, a C. GODOY i J. VILELLA (1991): "La conversión de los visigodos al catolicismo como afirmación política de la monarquía de Toledo", *VII Journées internationales d'archéologie mérovingienne: gallo-romains, wisigoths et francs en Aquitaine, Septimanie et Espagne* (Tolosa, 1985), Rouen, pàgs. 103-110, pàgs. 123-127 fonamentalment.

27. La identificació entre "cisma" i "heretgia" (*haeresis*) així com el concepte "heretge" incloent totes les religions heterodoxes a M. V. ESCRIBANO, art. cit, pàgs. 151-154. Segons M. De Menaca sembla que la mateixa legislació utilitzada aquesta definició negativa: *haereticus est omnis non orthodoxus* (M. DE MENACA, *op. cit.*, pàg. 28). Altres han evidenciat que l'enfrontament principal és entre el catolicisme i la resta de creences, cf. J. VILELLA: "Aduocati et patroni...", cit., pàg. 507.

## EL COMPONENT CRISTIÀ “PUR”

En un primer moment de desenvolupament, el cristianisme ha de diferenciar-se del judaïsme, en el si del qual ha nascut i trobat els seus primers adeptes. La rivalitat entre judaïsme i cristianisme comença, bàsicament, amb Pau quan aquest es separa de l'observança de la llei mosaica. El moment de ruptura i segregació “definitiva” d'ambdues comunitats s'inicia amb la guerra jueva contra l'ocupant romà de l'any 70 d. C. amb la formulació d'una rivalitat mútua i fonamentada, en gran part, en acusacions i generalitzacions errònies o no justificades<sup>28</sup>. De totes maneres, és ben evident, que per la majoria dels habitants de l'Imperi durant el període del cristianisme primitiu, aquest no era més que una secta jueva<sup>29</sup>. Això canvia quan la religió cristiana, impregnada cada vegada més de la filosofia grega, es desenvolupa amb plena autonomia i constitueix la seva estructura central jerarquitzada que rep el nom hel·lènic d'*Ecclesia*<sup>30</sup>. Es tracta d'una rivalitat per la puresa i interpretació correcta dels orígens comuns, l'Antic Testament (enfrontament teològic i dogmàtic); d'una necessitat de diferenciació respecte a llurs arrels jueves per part del cristianisme (rivalitat “ritual”); i, a la vegada, d'una competència pel “mercat” de les ànimes entre Sinagoga i Església en el context d'un important proselitisme del judaïsme.

No sabem fins a quin punt l'aversion entre les dues religions, formulada en termes teològics i dogmàtics per les jerarquies religioses, va arrelar

<sup>28</sup>. Els eclesiàstics amb escrits i actituds antisemites són innumerables. Per la seva banda els jueus també van incorporar la maledicció dels cristians -*minnim*- en la seva oració quotidiana -la *schemone esre*-, incloent-hi una petició d'extermini a Yahvé. Un resum d'aquestes acusacions i de l'enfrontament entre jueus i cristians els primers segles a K. DESCHNER, *op. cit.*, I, Madrid, pàgs. 91-112; a la pàg. 93 referència a l'oració jueva. Les acusacions i caracteritzacions globalitzadores de tota una comunitat i la construcció d'aquestes imatges deformades de l'*altre*, en relació amb la visió cristiana de la societat islàmica medieval, les va estudiar Miquel Barceló utilitzant el concepte “monstre teològic”, cf. M. BARCELÓ (1991): “...per sarraïns a preïcar... o l'art de predicar a audiències captives”, *Dossier de la 4ª Setmana d'Estudis Africans: l'Islam a l'Àfrica* (sense paginació).

<sup>29</sup>. Així, encara al període postconstantinià l'autor o autors de la *Historia Augusta*, d'ambient i simpaties paganes, escriuen que jueus i cristians egipcis tenen un únic deu, els diners, cf. *Hist. Aug., Quadriga Tyrannorum*, VIII, 6: *Unus illis deus nummus est. Hunc Christiani, hunc Iudaei, hunc omnes venerantur et gentes*, pàg. 1122.

<sup>30</sup>. Per aquesta evolució a grans trets: M. SIMON, *op. cit.*, pàgs. 191-208. A l'entorn de la qüestió de les tradicions paganes incorporades pel cristianisme, A. NEYTON (1979): *Les clefs païennes du Christianisme*, París; K. DESCHNER, *op. cit.*, V, pàg. 42: “todo cuanto de la cultura pagana anterior podía resultarle útil fue ensalzado como “religión cristiana” y plagiado por el cristianismo”.

en la vida quotidiana de les masses de fidels, encara que existeixen arguments per pensar en una convivència normal i pacífica entre jueus i cristians. Una de les acusacions principals envers els jueus dels Pares de l'Església, que comencen amb Pau, és la de deicidi. L'acusació de deicidi sembla haver-se perpetuat a *Hispania* durant molt més temps que a la resta del món cristià encara que no coneguem si es deu a causes circumstancials o a una situació d'hostilitat particularment tensa a la Península Ibèrica<sup>31</sup>.

El combat del cristianisme, sobre tot del catòlic, contra el judaïsme s'ha d'emmarcar en el combat fonamental entre heterodòxia i ortodòxia. Com hem esmentat més adalt, es tracta de l'enfrontament entre institucions i concepcions teològiques a la vegada. El conflicte fonamental durant els segles V-VIII a Occident és entre catolicisme "romà" i la resta de visions dogmàtiques, religions i "esglésies", considerades herètiques, incloent-hi en aquestes la institució sinagoga<sup>32</sup>.

## EL COMPONENT POLÍTICO-IDEOLÒGIC PRINCIPAL I GLOBALITZADOR: LA TEOLOGIA POLÍTICA VISIGODO-CATÒLICA

Cal entendre, en primer lloc, el context i els precedents d'aquesta formulació ideològica que hem convingut en anomenar teologia política

<sup>31</sup>. El primer en acusar els jueus de la mort del Messies va ser Pau. La formulació d'aquesta acusació -*postremo a Judaeis crucifixum*- dins del Símbol de Fe sembla que va ser suprimida a la resta del món cristià per decisió del concili de Nicea del 325. Pel que fa a *Hispania* el canvi no s'efectua fins el concili de Mérida del 666 -ara apareixerà *passus sub Pontio Pilato, sepultus tertie die resurrexit*-. Cf. M. DE MENACA, *op. cit.*, pàgs. 43-44; *Conc. Oec. Nicea*. (a. 325), pàg. 98; *Conc. Emerit.* (a. 666), pàg. 615.

<sup>32</sup>. Ho va evidenciar per exemple J. VILELLA: "*Aduocati et patroni...*", *cit.*, pàg. 507. Sobre aquesta visió i el concepte "heretgia" vegi's n. 27.

visigoda<sup>33</sup>. La formulació d'aquesta ens apareix com la culminació natural de l'*imitatio imperii* iniciada per Leovigild i que, a banda dels elements cerimonials i d'aparat de la Cort, es fa palesa a tots els súbdits en l'encuny de la moneda amb la figura del monarca<sup>34</sup>. Amb l'anomenada *unificació religiosa* es podia aconseguir, per fi, la formulació d'una legitimitat monàrquica d'arrel religiós reconeguda per tots basada en el catolicisme, religió oficial i comuna a la majoria dels súbdits del regne. L'element jueu, com el pagà, no s'integraven en aquesta formulació ideològica i constitueixen un problema de cohesió religiosa i per tant un problema polític.

A més de la formulació d'aquesta justificació religiosa de la monarquia visigoda, de la qual ens fa un esbós dels seus elements principals Fontaine<sup>35</sup>, cal destacar que aquesta teologia política assumeix com constitutius aquells elements que hem definit com "patriòtico-romà" i "cristià

<sup>33</sup>. Des d'un bon començament, l'arrelament territorial i l'elaboració de la justificació del poder got davant l'element hispanorromà hostil, van ser processos problemàtics i difícils. La culminació, amb el reconeixement de la legitimitat de la monarquia goda per l'aristocràcia hispana, esdevé amb Recared. Sobre aquest procés d'arrelament territorial del poble got, primer, i d'elaboració d'una justificació teocràtica del poder, després, hom pot consultar: J. M. PÉREZ PRENDES (1986): "Rasgos de afirmación de la identidad visigótica desde Atanarico", *Los visigodos. Historia y civilización* (Antigüedad y Cristianismo, III), pàgs. 27-45. Sobre el significat de la conversió dels visigots i les conseqüències polítiques d'aquesta, és interessant la consulta de: A. BARBERO (1992): "El pensamiento político visigodo y las primeras uniones regias en la Europa medieval" (reedició), *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, pàgs. 1-77.; C. GODOY i J. VILELLA, (1986): "De la *fides Gothica* a la ortodoxia nicena: inicio de la Teología Política visigoda", *Los visigodos. Historia y civilización*, cit., pàgs. 117-144; C. GODOY, C. i J. VILELLA: "La conversión...", cit.; J. ORLANDIS (1992): "Le royaume wisigothique et son unité religieuse", *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, pàgs. 7-16.

<sup>34</sup>. La justificació divina del poder va ser ja emprada en època imperial amb formulacions com la d'Eusebi de Cesarea, encara que va tornar al primer pla amb l'enfrontament entre Hermenegild i el seu pare l'arrià Leovigild com ens testimonia l'element numismàtic. La moneda era l'element de més abast per la propaganda política. La mateixa encunyació per part de Leovigild de monedes amb la seva efígie i nom demostra la independència absoluta respecte a l'Imperi. Sembla que les primeres apel·lacions a l'ascendent diví sobre el monarca es troben a les monedes que Hermenegild i Leovigild produeixen mentre lluiten pel poder (llegendes *Cum Deo* i *Regi a Deo Vita* respectivament), cf. M. C. DÍAZ Y DÍAZ (1958): "La leyenda *A Deo Vita* de una moneda de Ermenegildo", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 31, pàgs. 261-269; C. GODOY i J. VILELLA: "De la *fides Gothica*...", cit., pàg. 130.

<sup>35</sup>. J. FONTAINE (1990): "Isidoro de Sevilla, padre de la cultura europea", *La Conversión de Roma*, cit., pàg. 272: "...Isidoro esbozó con mucha prudencia lo que hoy se podría llamar "un proyecto global de sociedad" para la España hispanovisigoda. A este proyecto, disperso por sus obras sin haber cuajado en un tratado genuinamente político, se le podría resumir en torno a cuatro lemas principales: *Patria Gothorum, rex rectus, civitas Dei peregrinans* (lema éste agustiniano) y, en fin, *romanitas*."

pur". L'element innovador és la nova concepció del monarca i el reconeixement de l'element germànic got com a diferenciador de la resta del món cristià i legitimador dels monarques visigots. En certa mesura es tracta d'un acord tàcit entre aristocràcia germànica i *potentes* hispans, representats aquests darrers, fonamentalment, per l'Església; assumeixen els primers el catolicisme, destruint-se d'aquesta manera el darrer element de cohesió interna de la comunitat germànica<sup>36</sup>, i l'aristocràcia hispanorromana reconeix, per la seva banda, la legitimitat del monarca visigot i el monopoli dels nobles gots sobre la institució reial.

Des del punt de vista ideològic, la legitimació religiosa de la monarquia goda així com la nova relació especial entre Església i Estat exemplificada en els concilis generals de Toledo, implica una nova definició del paper i dels poders del rei. La nova concepció del sobirà és a la vegada terrenal i d'intercessió entre Deu i els súbdits: el rei ha de donar exemple i guiar llur poble cap a la salvació eterna i governar-lo en la terra. Així, l'intent de conversió dels jueus se'ns presenta com a reflex de la preocupació missionera del rei per la salvació de les ànimes dels infidels -i dels catòlics sincers que conviuen en el mateix regne amb aquells- i d'una inquietud de tipus polític per la lleialtat de l'element jueu envers l'Estat catòlic. Es constitueix el que s'ha anomenat "església estatal", amb una participació important de la corona en la vida eclesiàstica, la utilització de l'excomunió com arma política i una organització dels catòlics hispans a imatge de la monarquia amb el primat hispà a la capital política, Toledo<sup>37</sup>. La formulació més acurada del nou model d'Estat i de monarquia ideal cristiana és obra

<sup>36</sup>. Sembla que la conversió al catolicisme d'un got implicava la pèrdua de la seva *goticitat*, cf. E. A. THOMPSON, *op. cit.*, pàg. 53.

<sup>37</sup>. Sobre les relacions especials entre Estat i Església a Hispània, amb posterioritat a la *unificació religiosa*, i les relacions amb el papat: J. M. LACARRA (1971): "La iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma", *Estudios de Alta Edad Media española*, Valencia, pàg. 94-130; J. ORLANDIS (1987): "El primado romano en Hispania durante la Antigüedad Tardía", *Historia, Instituciones, Documentos*, 14, pàg. 13-25. L'intercanvi epistolar entre Gregori Magne i les terres hispàniques, estudiat per J. Vilella, fa pensar que la mateixa articulació de l'Església hispano-goda, amb una centralització i jerarquització eclesiàstica progressives, deguda a la política dels successors de Recared, va portar, inevitablement, a un distanciament molt important dels bisbes romans. Cf. J. VILELLA (1991): "Gregorio Magno e Hispania", presentat a *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Roma (Roma, 1990)*, *Studia Ephemeride Augustinianon*, 33 (1991), pàgs. 167-186, pàgs. 185-186.

d'Isidor<sup>38</sup> i s'adoptarà, més o menys transformat a causa de la conjuntura política, en els concilis III (589) i IV (633) de Toledo<sup>39</sup>. La culminació natural, tot i els canvis introduïts al IV concili toledà amb l'adopció de la successió electiva per part del concili general, esdevindrà amb la utilització del ritus religiós de la unció per part del bisbe metropolità de Toledo, cerimònia que confereix al monarca una naturalesa sagrada i que es documenta, com a mínim, des de l'any 672 amb Wamba<sup>40</sup>.

Al nostre parer, la primerenca legislació visigòtica relativa al judaïsme cal qualificar-la de clarament "defensiva" doncs utilitzarem el terme "ofensiva" quan el que es preten és l'eliminació definitiva dels no ortodoxos, fonamentalment jueus, ja sigui mitjançant la via pacífica, ja forçada. L'actitud defensiva i la legislació amb ella relacionada en el món visigòtic sembla iniciar-se l'any 506 amb el *Breviari* d'Alaric encara durant el període arrià de la monarquia, potser com una concessió als jerarques catòlics

<sup>38</sup>. Al regne visigot-catòlic el model de relació entre monarca i súbdit i el model ideal de rei és, amb matissos, l'isidorià. Sobre la legitimació monàrquica en general, cf. W. ULLMANN (1983): *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona; M. REYDELLET (1981): *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma. Sobre el cas concret de la monarquia visigodo-catòlica i de la ideologia isidorià en particular: J. FONTAINE, art. cit.; M. REYDELLET (1961): "La conception du souverain chez Isidore de Séville", *Isidoriana (Antologia)*, Lleó, pàgs. 457-466. Una concepció totalitzadora, que contextualitza, social i políticament, la motivació principal del conjunt de l'obra d'Isidor a V. UKOLOVA, (1990): *Los "últimos romanos" y la cultura europea*, Moscú, pàgs. 304-346. A l'entorn del substrat ideològic de l'obra històrica isidorià: L. VÁZQUEZ DE PARGA (1961): "Notas sobre la obra histórica de San Isidoro", *Isidoriana*, cit., pàgs. 99-106. El model visigodo-isidorià es va utilitzar, dos segles més tard, al món carolingi, cf. M. ROUCHE (1992): "Du royaume de Tolède à la future Europe (VIIème-VIIIème siècles)", *L'Europe héritière...*, cit., pàgs. 45-50; també L. A. GARCÍA MORENO: "El estado prefeudal...", cit.

<sup>39</sup>. Rodríguez Alonso ha destacat, encertadament, que no és lícita l'aplicació de les definicions etimològiques d'Isidor de Sevilla per justificar la deposició d'un monarca. En la política activa Isidor va acceptar, com el concili en ple -IV concili de Toledo (633)-, la solució de compromís que significava l'adopció del principi electiu de la monarquia i la condemna de les usurpacions posteriors, davant la dicotomia entre legalitat i fets consumats que representava la usurpació de Sisenand. Cf. C. RODRÍGUEZ ALONSO (1975): *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio. Edición y traducción*, Lleó, pàgs. 52 i 56.

<sup>40</sup>. JULIÀ DE TOLEDO: *Hist. Wamb.*, c. 763 i 765, pàgs. 218 i 219. Sobre el significat de l'unció, en termes generals, W. ULLMANN: *op. cit.*, pàgs. 53-64. Respecte al cas visigot en concret vegi's la nota 33.



i a l'element "romà" en general<sup>41</sup>. Les disposicions esmentades pretenien prohibir i entrebancar el proselitisme jueu fonamentalment mitjançant l'"apartheid" de les dues comunitats: impossibilitat de convivència entre fidels d'ambdues religions i, sobretot, la prohibició del fet que qualsevol jueu pugui tenir un ascendent administratiu o de propietat sobre un cristià<sup>42</sup>. El que es pretén, fonamentalment, és minimitzar les conversions i la influència dels costums jueus entre els fidels cristians, preocupació molt important de l'Església. Pràcticament a la vegada o immediatament després, es pretén afavorir la conversió voluntària amb la promulgació de lleis discriminatòries que disminueixen l'estatut legal o econòmic del jueu (impossibilitat de testar o declarar en judici, exclusió, molt posterior, de la participació en el comerç internacional,...)<sup>43</sup>.

Per concloure, pensem que l'adopció d'una política antijueva de caire ofensiu cal entendre-la en primer lloc i fonamentalment com corollari de la justificació teològica del poder i del model de societat cristiana que es pretén portar a la pràctica. De tota manera, no cal excloure que el paper determinant de l'Església als concilis i la relació especialment estreta entre Estat i autoritats eclesiàstiques, aconsellés, així mateix, a la Corona a dur a terme una política tendent a la conversió dels infidels pel bé d'aquests i,

<sup>41</sup>. Així, la primera compilació legislativa de l'àmbit visigòtic i la convocatòria del sínode d'Agde coincideixen en el mateix moment, com -possiblement- una concessió de la monarquia goda arriana en un moment de feblesa davant l'ofensiva dels francs catòlics. Cf. M. DE MENACA, *op. cit.*, pàg. 24.

<sup>42</sup>. Aquest tipus de restriccions són similars a les emprades respecte als heretges. Es poden comparar amb les disposicions que recull M. V. ESCRIBANO, art. cit., pàg. 154 sobretot. En el cas concret de la legislació antijueva, cal destacar, entre d'altres: *Brev.*, XVI, 4, 2, pàg. 232 (lleí d'Honorí i Teodosi II del 417); XVI, 4, 1, pàg. 232 (lleí de Constantí del 336), sobre la prohibició de la possessió d'esclaus cristians i llur conversió, i XVI, 3, 1, pàg. 232. Aquesta preocupació perquè cap cristià romangués sota l'ascendent d'un jueu té el seu reflex també en la legislació posterior, molt reiterativa, destaquem: prohibició de matrimonis o relacions sexuals, cf. *Conc. Tolet. III*, can. 14, pàgs. 120-121; *Conc. Tolet. IV*, can. 63, pàg. 240; bateig dels fills de les unions mixtes, prohibició d'exercici dels càrrecs públics, cf. *L. V. XII*, 3, 17 d'Ervigi, pàg. 447; *Conc. Tolet. IV*, can. 65, pàg. 243. D'altres mesures pretenien potenciar les conversions, com la normativa que no extenia als fills cristians les confiscacions fetes als pares de religió judaica (*Conc. Tolet. IV*, can. 61, pàg. 238). Existeix, a més, la prohibició explícita, sota pena de mort, de la conversió del cristià al judaisme o les pràctiques judaïtzants (per exemple a *L. V.*, XII, 2, 17, d'Ègica, pàg. 425-426).

<sup>43</sup>. Entre d'altres, prohibició genèrica del comerç amb cristians i exclusió del comerç internacional (*L. V.*, XII, 2, 18 d'Ègica, a. 693, pàgs. 426-427); prohibició de testificar, cf. *Conc. Tolet. IV*, can. 63, pàg. 240. Una altra reiteració destacable dins la legislació, des del *Breviari* (*Brev.*, XVI, 3, 1, pàg. 232, lleí de Constantí del 336), és la defensa dels conversos dels atacs dels seus antics correligionaris.

principalment, per a la cohesió dels creients (i per tant de l'Estat) i la consecució última de la tasca missionera de l'Església de la qual el monarca esdevé garant. Un altre aspecte que, possiblement, va influir va ser la promulgació a l'Orient bizantí d'una legislació molt dura contra els jueus, malgrat que aquest punt es troba en revisió actualment. També devia contribuir a aquesta exasperació que reflexen els concilis les aspiracions messiàniques jueves del període considerat, així com l'acusació de col·laboració amb enemics externs<sup>44</sup>. A *Hispania* ens trobem, però, amb el problema de la relativa manca de violència religiosa antijueva quan la legislació de caire "ofensiu" és clarament extrema i reiterativa. Aquesta contradicció és difícilment salvable i presenta problemes d'interpretació davant els quals no gosem opinar. Ens trobem, com sempre, amb la qüestió de la contradicció entre el *monstre teològic*<sup>45</sup> i la vida quotidiana, doncs desconeixem fins a quin punt aquest *monstre*, aquesta visió distorsionada de l'*altre*, va arrelar entre el conjunt de la població.

\* \* \* \*

<sup>44</sup>. Segons els càlculs jueus, refutats per Julià de Toledo, l'"Era messiànica d'Israel" havia de començar l'any 686/687. Sobre el context ideològic mediterrani, cf. L. A. GARCÍA MORENO, *op. cit.*, pàgs. 99, 121-124, 127-128 i 147-149; J. GIL (1977): "Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII", *Hispania Sacra*, 30, pàgs. 1-102. Respecte a la conjuntura político-militar de l'expansió musulmana remetim a les notes 14 i 15.

<sup>45</sup>. M. Barceló, art. cit., vegi's n. 28.

FONTS CITADES

- AURASI: *Epistola ad Froganem Toleti comiten*, MGH, *Epistolae*, 3: *Epistolae Merovingi et karolini aevi*, Berlín, 1978 (1892), pàg. 689.
- Breviarium Alaricianum*, *El Código de Alarico II. Fragmentos de la Ley Romana de los visigodos en un códice de la catedral de León*, Lleó, 1991.
- Codex Theodosianus*, ed. T. Mommsen- P. Krüger, *Teodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis*, *Corpus Iuris Civilis*, 1/2, Hildesheim, 1990.
- Concilium Agathense* (a. 506), ed. C. Munier, CC, SL, 148: *Concilia Galliae (314-506)*, Turnholt, 1963.
- Concilium Aurelianense* (a. 538), ed. C. Munier, CC, SL, 148 A: *Concilia Galliae (511-695)*, Turnholt, 1963.
- Concilium Elliberitense* (s. IV), ed. G. Martínez i F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, IV, Madrid, 1984, pàgs. 233-268.
- Concilium Emeritense* (a. 666), ed. C. Migne, PL, 84
- Concilium Epaonense* (a. 517), ed. C. Munier, CC, SL, 148 A: *Concilia Galliae (511-695)*, Turnholt, 1963.
- Concilium Laodicense* (s. IV), ed. C.-J. Héfélé, *Histoire des Conciles*, I, 2, París, 1907, pàgs. 989-1028.
- Concilium Matisconense* (a. 583), ed. C. Munier, CC, SL, 148 A: *Concilia Galliae (511-695)*, Turnholt, 1963.
- Concilium Oecumenicum Niceanum* (a. 325), ed. C. Migne, PL, 84.
- Concilium Toletanum III* (a. 589), ed. G. Martínez i F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, V, Madrid, 1992, pàgs.
- Concilium Toletanum IV* (a. 633), ed. G. Martínez i F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, V, Madrid, 1992, pàgs.
- Concilium Toletanum XVII* (a. 694), ed. K. Zeumer, MGH, *Legum*, 1-1 (*Leges Visigothorum*), Hannover, 1973 (1902).
- Concilium Veneticum* (a. 465), ed. C. Munier, CC, SL, 148: *Concilia Galliae (314-506)*, Turnholt, 1963.
- GREGORI DE TOURS: *Historia Francorum*, ed. W. Arndt, MGH, *Scriptorum Rerum merovingiarum*, 1-1, Berlin, 1881, pàgs. 1-450.
- GREGORI DE TOURS: *In Gloria Martyrorum*, ed. B. Krush, MGH, *Scriptores Rerum merovingicarum*, 1-2, Mahnsche Buschhanolung, 1988 (1885), pàgs. 484-561.

- GREGORI MAGNE: *Epistola ad romanos cives* (a. 602), ed. D. Norberg, CC, SL, 140 A: *Registrum Epistolarum*, XIII, 3, Turnholt, 1982, pàgs. 991-993.
- Historia Augusta*, ed. A. Chastagnol, Paris, 1994.
- ISIDOR DE SEVILLA: *Sententiae*, ed. J. Campos i J. Melià, *Santos Padres Españoles, II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los libros de las "Sentencias"*, Madrid, 1971.
- ISIDOR DE SEVILLA: *Regula*, ed. J. Campos i J. Melià, *Santos Padres Españoles, II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los libros de las "Sentencias"*, Madrid, 1971.
- JOAN DE BICLAR: *Chronicon*, ed. T. Mommsen, *MGH, Auctores Antiquissimi*, 2, Berlín, 1961, pàgs. 211-220.
- JULIÀ: *Contra Galileos*, ed. E. Masaracchia, *Juliani Imperatoris Librorum Contra Christianos quae supersunt*, Roma, 1990.
- JULIÀ DE TOLEDO: *Historia Wambae*, ed. W. Levison, CC, SL, 115: *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera*, Turnholt, 1976, pàgs. 218-244.
- LICINIÀ DE CARTAGENA: *Epistola ad Vicentium episcopum*, ed. C. Migne, PL, 72, *Epistolae*, III, pàgs. 699-700.
- Liber Iudiciorum sive Lex Visigothorum*, ed. K. Zeumer, *MGH, Legum*, 1-1 (*Leges Visigothorum*), Hannover, 1973 (1902).
- Novellae Codicis Iustiniani*, ed. P. Krüger, *Corpus Iuris Civilis*, II, Hidesheim, 1989.
- Novellae Codicis Theodosiani*, ed. G. Kroll, *Corpus Iuris Civilis*, III, Hildesheim, 1993.
- OPTAT DE MILET: *Liber VII*, ed. C. Ziwsa, CSEL, 26, Viena, 1893.
- PAU OROSI: *Historiarum aduersos Paganos libri VII*, ed. C. Zangemeister, CSEL, 5, Viena, 1882.
- SEVER DE MENORCA: *Epistola* (Carta-Circular de Sever), ed. J. Amengual, *Consenci. Correspondència amb Sant Agustí*, Barcelona, I, 1987, pàgs. 37-84.
- VENANCI FORTUNAT: *Carmina*, ed. F. Leo, *MGH, Auctores Antiquissimi*, 4-1, Munich, 1981.