

ENTRE MITO Y REALIDAD HISTÓRICA: LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA IGLESIA EN LA HISPANIA VISIGODA

Sabine Panzram*
Universidad de Hamburgo, Alemania

Tradicionalmente, se ha considerado la Península Ibérica como una región mediterránea muy tempranamente y completamente cristianizada: la Iglesia presentándose a sí misma como dada por Dios, como un fenómeno sin historia con toda apariencia de naturalidad. Esta visión, sin embargo, es asombrosa, ya que los testimonios escritos que nos han llegado revelan otra realidad: los enormes esfuerzos que fueron necesarios para darle a la Iglesia la forma con la que estamos familiarizados. Concentrándonos en cinco ámbitos –la formación de las jerarquías clericales y de los correspondientes edificios como elementos del mundo eclesiástico, la imposición de un nuevo orden territorial y de gobierno, y el patrimonio de las iglesias– nos gustaría demostrar la evolución de la Iglesia como institución y organización a partir de una larga serie de actos legislativos: con ello, llegó a ser el resultado de un proceso de anclaje en las estructuras sociales y mentales de la colectividad.

Palabras claves: Hispania visigoda, Iglesia, institucionalización, jerarquía clerical, patrimonio.

BETWEEN MYTH AND HISTORICAL REALITY: THE INSTITUTIONALIZATION OF THE CHURCH IN HISPANIA VISIGODA

The Iberian Peninsula has traditionally been considered a Mediterranean region that was early on fully Christianized: The perception of a Church that presented itself as God-given, as an ahistorical phenomenon bearing the semblance of naturalism. Yet this traditional perspective is still puzzling, for written records passed down to us do point towards another reality: the incredible efforts needed to create the Church in the form familiar to us. We are focusing five research fields in this paper –the formation of the clerical hierarchies and of the respective buildings as elements of the ecclesiastical world, the imposition of a new territorial order and way to govern and the Churches' patrimony– to demonstrate that the Spanish church emerged as an institution and social organization from a succession of willful acts resulting in a process of entrenchment in the social and mental structures of the collectives.

Keywords: Visigothic Spain, Church, institutionalization, clerical hierarchies, patrimony.

Artículo Recibido: 12 de Abril de 2021
Artículo Aprobado: 16 de Junio de 2021

* E-mail: sabine.panzram@uni-hamburg.de

“Nacida nuestra Iglesia al calor de la santa palabra del Apóstol de las gentes y de los varones apostólicos, apurada y acrisolada en el fuego de la persecución y del martirio, muéstrase, desde sus comienzos, fuerte en el combate, sabia y rigurosa en la disciplina”, escribió el erudito e intelectual Marcelino Menéndez Pelayo en la introducción a su "Historia de los heterodoxos españoles" en 1877, contribuyendo así, de manera significativa, a la formación de un mito que había surgido en la segunda mitad del siglo XVI¹: la Península Ibérica se consideraba y se considera tradicionalmente una región completamente cristianizada desde muy temprano en el ámbito mediterráneo. El estatus de Hispania como caso único provendría de la acción misionera en época de los apóstoles, la singularidad de la Edad Media en su sucesión de Conquista y Reconquista, la intensa manifestación de la Contrarreforma y la hegemonía de una forma extremadamente conservadora de catolicismo en los tiempos modernos. Estado e Iglesia – “patria y catolicismo” – se consideran una unidad:

“(…) una fe, un bautismo, una grey, un Pastor, una Iglesia, una liturgia, una cruzada eterna, y una legión de santos (...). (...) España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio ...; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad: no tenemos otra.”²

La autoimagen de una Iglesia que se presenta a sí misma como mito, como un fenómeno sin historia con total apariencia de naturalidad, como dada por Dios, primitiva, necesaria por naturaleza, puede, sin embargo, revisarse en profundidad sobre la base de la investigación de las últimas cuatro décadas –tras la muerte de Franco en 1975 se habría desencadenado una „historiographical revolution”.³ Así pues, sin el objetivo del generalato del régimen de fundar la identidad nacional y legitimar la forma

¹ Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los Heterodoxos españoles*, vol. 1: *España romana y visigoda*, ed. Sánchez Reyes, Enrique (Edición Nacional de las obras completas de Marcelino Menéndez Pelayo 35), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santander, 1946 [orig. Madrid, 1880-1882], p. 62; cfr. Kamen, Henry, *Del imperio a la decadencia: los mitos que forjaron la España moderna*, Temas de Hoy, Madrid, 2006, pp. 121-52.

² Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los Heterodoxos españoles*, vol. 6: *Heterodoxia en el siglo XIX*, ed. Sánchez Reyes, Enrique (Edición Nacional de las obras completas de Marcelino Menéndez Pelayo 40), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santander, 1948 [orig. Madrid, 1880-1882], pp. 507-08.

³ Sobre esto Wulff Alonso, Fernando y Álvarez Martí-Aguilar, Manuel, eds., *Antigüedad y franquismo (1936-1975)*, CEDMA, Málaga, 2003; Bowes, Kim y Kulikowski, Michael, «Introduction», en *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives (The Medieval and Early Modern Iberian World 24)*, ed. Bowes, Kim, y Kulikowski, Michael, Brill, Leiden et al., 2005 (pp. 1-26), p. 1.

sociopolítica de su organización, se puede suponer hoy que la Iglesia española fue, efectivamente, creada por manos humanas y que ha de tener una historia.⁴ Como institución para la organización de lo social, surgió de una larga serie de actos fundacionales y, en consecuencia, es el resultado de un proceso de anclaje en las estructuras sociales y mentales de la colectividad.⁵ Entonces, ¿qué significaba “Iglesia” en el Imperio visigodo de Toledo, quién determinó su diseño y cómo se llevó a cabo el proceso de institucionalización del cristianismo en esta antigua región del Imperio Romano?

De hecho, desde mediados del siglo III, la Iglesia de la Península Ibérica ha estado constantemente ocupada creando y cultivando un discurso que señalase a su existencia. Evidentemente, tenía que justificar sus aspiraciones de autoridad legítima; una necesidad que recuerda el hecho de que, en lugar de este orden institucional, también eran concebibles otras alternativas. La tradición para el período considerado aquí, de 507 a 711, es casi exclusivamente de procedencia eclesiástica: por un lado, las actas de los concilios provinciales y generales, por otro lado, las crónicas escritas por obispos como Juan de Biclaro o Isidoro de Sevilla; las vidas de santos como las *Vitas patrum emeritensium*, la *Vita Aemiliani*, la *Vita Fructuosi*, los escritos de Valerio del Bierzo; tratados y biografías –*de viribus illustribus*, *de virginitate*–, finalmente cartas de obispos y monjes, reyes, decretales de los papas. También de este contexto proceden los monumentos epigráficos como las inscripciones funerarias o votivas. Las únicas excepciones las constituyen las colecciones de leyes *Liber Iudicum*, el *Breviarium* de Alarico y el *Codex Euricianus*, que, sin embargo, también reflejan la influencia del cristianismo. En este sentido, por un lado, no es de extrañar que la historiografía católica nacional recurra a Juan de Biclaro en referencia a la conversión de Recaredo en el III Concilio de Toledo en 589. Este, en su crónica, había comparado al godo con Constantino en Nicea y con Marciano en Calcedonia, incluyéndolo así en la tradición de los emperadores “más cristianos”,⁶ y dio forma a la unificación confesional del imperio para la culminación de la unificación territorial: el *Regnum Gothorum* y el *regnum* eclesiástico fueron declarados una unidad.⁷ Por otro lado, este punto de vista tradicional resulta sorprendente, porque aunque la evidencia escrita que nos ha llegado es fragmentaria y parcial, sin embargo, apunta también a una realidad diferente, a saber, a los tremendos esfuerzos que fueron necesarios para crear la Iglesia en la forma con la que estamos familiarizados hoy en día. El objetivo de este artículo es ejemplificar ambas realidades, la de las normas institucionales y conceptos ideales de la Iglesia, y la de las situaciones cotidianas: la atención se centra en (1) la formación de la identidad de los laicos y el clero, (2) las sedes episcopales como iglesias propias y monasterios, (3) la formación de estructuras eclesiásticas a nivel local y suprarregional, así como

⁴ Vid. las contribuciones en los tomos recientemente publicados por Escudero López, José Antonio, ed., *La Iglesia en la historia de España*, Marcial Pons, Madrid et al., 2014; Sotomayor Muro, Manuel, y Fernández Ubiña, José, eds., *Historia del cristianismo*, vol. 1: *El mundo antiguo*, Editorial Trotta, Granada, 2ª ed., 2005 y Alvar Ezquerro, Jaime, ed., *Entre fenicios y visigodos. La historia antigua de la Península Ibérica*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2008.

⁵ Desde esta perspectiva de la nueva historia cultural, se ha ocupado la autora en el marco de un estudio sobre *Christentum ohne Kirche. Zur Genese einer Institution in der dioecesis Hispaniarum (4.-7. Jahrhundert)* (en preparación).

⁶ Ioh. Bicl. I 91 349. Sobre este tipo de «historiografía», que surge a finales del siglo VI: Hillgarth, Jocelyn Nigel, «Historiography in Visigothic Spain», en *La storiografia altomedievale. Spoleto 1969* (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Settimane di Studi 17), Presso la Sede del Centro, Spoleto, 1970 (pp. 261-352), pp. 261-311.

⁷ Así, por ejemplo, Pérez de Urbel, Justo, *Los monjes españoles en la Edad Media. Tomos 1-2*, Ancla, Madrid, 1933-1934, y Pérez de Urbel, Justo, *Sampiro: su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X* (Escuela de Estudios Medievales. Estudios 26), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952.

“internacional”, (4) los concilios regionales y generales como órganos de gobierno y (5) el patrimonio de las instituciones cristianas.

1.- Jerarquías clericales. O: ¿Quién es un cristiano y quién es un clérigo?

De hecho, ya desde principios del siglo IV existía un consenso entre los funcionarios de la Iglesia hispana sobre quién era *christianus*, cómo debía ser la forma de vida cristiana y qué comportamientos diferenciaban a un laico de un clérigo. El primer concilio después de las persecuciones, que se habría celebrado entre mayo de 306 y agosto de 314 *in ecclesia Eliberitana* (Elvira/Granada),⁸ habría definido su posición en un total de 81 *canones* que, entre otras cosas, versarían sobre el trato con paganos, judíos y herejes, sobre el compromiso económico del clero y sobre cuestiones de moral sexual. La amenaza de castigo más frecuente en caso de delito era la excomunión, que podía durar desde un periodo de tiempo indeterminado –*pauco tempore*– hasta el final de la vida.⁹ Los *canones* reflejaban la necesidad de regulación del momento, pretendían recoger las desviaciones de una norma y reaccionaban así a los problemas agudos de una comunidad cristiana en expansión en medio de una sociedad predominantemente pagana.¹⁰ El problema de los conversos no se ocultó ni se rechazó, sino que ese conflicto se encauzó a través de la integración en la comunidad, aceptándose así a los “semicristianos”.¹¹ Sin embargo, había un ámbito de la vida en el que los obispos de ninguna manera estaban dispuestos a hacer excepciones: en cuestiones de moralidad sexual, no toleraban ninguna desviación de la norma. En tanto que el creyente medio se distinguía de su entorno pagano por un comportamiento sexual controlado –a los laicos se les prohibía tener relaciones sexuales prematrimoniales y extramaritales, al igual que la actividad sexual tras enviudar y la elección de un hereje como pareja¹² –, el miembro de la jerarquía eclesiástica, ante todo, se legitimaba por un estilo de vida ascético. Un candidato que aspirase a la ordenación tenía que demostrar un estilo de vida impecable,¹³ pero sobre todo no podía haber sido culpable de “fornicación” en ningún momento.¹⁴ Hacia finales de siglo, Siricio, obispo de Roma, retomó estos puntos en sus primeras decretales (*Directa ad decessorem*) de 385.¹⁵ Fue Himerio de Tarragona quien, en vista de la amenazante situación de la disciplina congregacional y clerical en la Tarraconense, aparentemente no tuvo otro

⁸ Elvira (Coll. Hisp. IV, 233-268); Sotomayor Muro, Manuel y Fernández Ubiña, José, eds., *Concilio de Elvira y su tiempo*, Universidad de Granada, Granada, 2005; Panzram, Sabine, «Obispos y sexualidad. Los canones de Elvira como instrumento de disciplinamiento social», *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, 14, 2007 (pp. 217-40); Ramos-Lissón, Domingo, «El obispo Osio de Córdoba y el Concilio de Elvira», en *La Iglesia en la historia de España*, ed. Escudero López, José Antonio, Marcial Pons, Madrid et al., 2014 (pp. 125-42), esp. 133-42.

⁹ Exclusión por un año: cann. 14, 56, 79; por dos años: cann. 55, 74; *nec in finem*: cann. 1, 2, 3, 6, 7, 8, 12, 13, 17, 18, 47, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 72, 73, 75.

¹⁰ Can. 4; *vid.* también cann. 2, 3, 55-56.

¹¹ Brown, Peter, «Conversion and Christianization in Late Antique: The Case of Augustine», en *The Past before Us. The Challenge of Historiographies of Late Antiquity* (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 6), ed. Straw, Carole y Lim, Richard, Brepols, Turnhout, 2004 (pp. 103-17).

¹² *Vid.*, por ejemplo, cann. 7, 31, 47, 69.

¹³ Cann. 80, 24, 51.

¹⁴ Cann. 30, 76.

¹⁵ JK 255 = J³ 605 (11.02.385, *Directa ad decessorum*); Zechiel-Eckes, Klaus, *Die erste Dekretale. Der Brief Papst Siricius' an Bischof Himerius von Tarragona vom Jahr 385 (JK 255)* (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte 55), Hanover, 2013; Hornung, Christian, *Directa ad decessorem. Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius von Rom* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbände, Kleine Reihe 8), Aschendorff, Münster, 2011.

medio que escribir a Roma: los cristianos hispanos no respetaban las fechas regulares de bautismo ni las disposiciones que llevaba aparejada la penitencia; los aspirantes a los cargos no observaban los tiempos de preparación y prueba, y el clero ignoraba la obligación de abstinencia.¹⁶ La respuesta de Siricio sentó precedente: tomó la obvia falta de un orden efectivo en esta región como una oportunidad para establecer criterios vinculantes como, por ejemplo, la abstinencia sexual y los rangos de edad para seguir la carrera oficial de acolitado, subdiaconado, diaconado, presbiterio y episcopado.¹⁷

Los concilios de los siglos siguientes retomaron estos criterios una y otra vez, insistiendo en una distinción fundamental entre clérigos y laicos: los clérigos han sido ordenados y, en consecuencia, pueden dar la Eucaristía. La determinación interior se pone de manifiesto a través de indicadores externos, en la vestimenta y el estilo de vida, porque el clérigo lleva tonsura, una túnica blanca y un sudario (*orarium*).¹⁸ Esta ropa, que se suponía que era la apropiada para la religión, era significativa porque marcaba la diferencia. Independientemente de su pertenencia al alto o al bajo clero, un clérigo tiene que oír misa todos los días y está exento del trabajo público (*publica labore*) para que pueda dedicarse por completo al culto.¹⁹ El alto clero incluye a obispos y presbíteros, diáconos y subdiáconos.²⁰ En tanto que la edad mínima prescrita para los primeros es de 30 años, es de 25 años para el diácono y de 20 años para el subdiácono.²¹

Todos están obligados a la abstinencia sexual; esto también se aplica si ya están casados en el momento de su ordenación.²² El obispo, en cuya consagración deben estar presentes todos los obispos de una provincia, o al menos tres,²³ consagra a todos los demás clérigos: al presbítero, que, como él, puede saludar con un *Dominus sit vobiscum* y representarlo en los concilios;²⁴ al diácono, a quien se le permite leer y predicar el evangelio y puede representar al obispo en sus viajes de inspección por las congregaciones, en caso de que sufra algún impedimento;²⁵ y, finalmente, al subdiácono, que se encarga de ayudar en la liturgia y que, por ejemplo, tiene que recoger el óleo consagrado (*chrisma*) por el obispo antes de Pascua para llevarlo a las iglesias de la diócesis.²⁶ Al bajo clero, al que no se le permitía dar la Eucaristía, pertenecía “anybody living in and from the church”, como determinó funcionalmente Lisa Kaaren Bailey; por tanto, podían ser organistas, profesores, conferenciantes, ujieres o exorcistas. Distinguió su experiencia religiosa de la de los laicos o de la de los “cristianos comunes” que estaban bautizados pero no consagrados (y tampoco, como los monjes o las monjas, vivían en una comunidad religiosa organizada).²⁷ El esfuerzo de los obispos por crear una identidad cristiana y clerical es evidente, tan evidente como

¹⁶ Epist. pontif. Sir. praef. 4–6.

¹⁷ Sobre esto Hornung, Christian, «Die Sprache des Römischen Rechts in Schreiben römischer Bischöfe des 4. und 5. Jahrhunderts», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 53, 2010 (pp. 20-80); Panzram, Sabine, «La formación del orden metropolitano en la Península Ibérica (siglos IV a VI)», *Pyrenae*, 49, 2018 (pp. 125-54), pp. 130-33.

¹⁸ II Toledo 1 (Coll. Hisp. IV, 347-349); IV Toledo 26-28; 40-41 (Coll. Hisp. V, 216-218; 225-226).

¹⁹ I Toledo 5 (Coll. Hisp. IV, 330); IV Toledo 47 (Coll. Hisp. V, 229).

²⁰ I Toledo 5 (Coll. Hisp. IV, 330); Huesca (Conc. 158); II Barcelona 1 (Conc. 159); fundamental para esto: Augé, Matias, «El sacramento del orden según los concilios españoles de los siglos IV-VII», *Claretianum*, 5, 1965 (pp. 71-93).

²¹ II Toledo 1 (Coll. Hisp. IV, 347-349); IV Toledo 19-20 (Coll. Hisp. V, 206-212).

²² II Toledo 1 (Coll. Hisp. IV, 347-349); Gerona 6 (Coll. Hisp. IV, 287); II Toledo 3 (Coll. Hisp. IV, 350-351); IV Toledo 21 (Coll. Hisp. V, 212); IX Toledo 10 (Coll. Hisp. V, 503-504).

²³ II Barcelona 3 (Conc. 159-160); IV Toledo 19 (Coll. Hisp. V, 206-211); XI Toledo 3 (Coll. Hisp. VI, 101-103); XIII Toledo 8 (Coll. Hisp. VI, 243-245).

²⁴ Mérida 5 (Conc. 328-329).

²⁵ IV Toledo 36; 40 (Coll. Hisp. V, 222-223; 225-226).

²⁶ I Toledo 2; 20 (Coll. Hisp. IV, 328-329; 337-338).

²⁷ Sobre esto Bailey, Lisa Karen, *The Religious Worlds of the Laity in Late Antique Gaul*, Bloomsbury Academic, London et al., 2016, esp. pp. 1-51.

el desajuste entre la norma a la que aspiraban y la realidad que buscaban disciplinar.²⁸ En particular, las demandas al clero resultaron difíciles de hacer cumplir y era necesario reclamarlas continuamente.²⁹ Así, había subdiáconos que no practicaban la abstinencia en sus vidas porque no habían sido ordenados;³⁰ diáconos que vestían con demasiada ostentación;³¹ presbíteros que se excedían en sus poderes al ordenar a otros presbíteros o a diáconos³² y obispos que no cumplían con su obligación de asistir a los concilios o, si lo hacían, no tomaban allí decisiones conjuntas.³³

2.- Sobre obispados, iglesias locales y monasterios

De hecho, el poder de los obispos había aumentado constantemente desde el siglo IV en adelante, tanto en el ámbito religioso como en el civil.³⁴ Sus dominios ahora incluían la predicación y la liturgia, la selección, instrucción y ordenación de candidatos, y también la jurisprudencia. Desde principios del siglo VI, la *audientia episcopalis* también podría, si ambas partes estaban de acuerdo, tratar de resolver disputas legales entre laicos.³⁵ Además, los obispos estaban involucrados en la elección de los magistrados locales: elegían a los *numerarii*, que eran responsables de la recaudación de impuestos, y también podían exigirles responsabilidades en caso de abuso de autoridad.³⁶ El *Fisco Barcinonensi*, que reorganizó la tributación en la Tarraconense sobre una nueva base, la presenta como parte de la administración general.³⁷ Además, los obispos eran responsables como constructores, así, por ejemplo, en Mérida, el obispo Zenón lo fue junto con el *dux* Salla de la restauración del puente sobre el Ana y de las murallas de la ciudad en 483 –movidos por su *patrie amor* y con la intención de crear una *urbs Augusta felix. mansura p(er) s(e)c(u)la longa*.³⁸ En primer lugar, por supuesto, eran responsables de la fundación, consagración y mantenimiento de los edificios de la Iglesia en la ciudad y sus alrededores;³⁹ la medida en que podían cumplir con esta responsabilidad dependía de los recursos financieros

²⁸ Fernández Ubiña, José, «La iglesia y la formación de la jerarquía eclesiástica», en *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, ed. Teja, Ramón, Edipuglia, Bari, 2002 (pp. 161-203), esp. pp. 164-72; Jorge, Ana María, *L'épiscopat de Lusitania pendant l'Antiquité tardive (III^e-VII^e siècles)* (Trabalhos de Arqueologia 21), Instituto Português de Arqueologia, Lisboa, 2002, pp. 99-102.

²⁹ Cfr. Noethlichs, Karl Leo, «Anspruch und Wirklichkeit. Fehlverhalten und Amtspflichtenverletzungen des christlichen Klerus anhand der Konzilskanones des 4. bis 8. Jahrhunderts», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 107, 1990 (pp. 1-61).

³⁰ VIII Toledo 6 (Coll. Hisp. V, 418-419).

³¹ IV Toledo 40 (Coll. Hisp. V, 225-226).

³² II Sevilla 5; 7 (Conc. 166-168); VIII Toledo 7 (Coll. Hisp. V, 419-423).

³³ Tarragona 6 (Coll. Hisp. IV, 275); III Toledo 8; 18 (Coll. Hisp. V, 115; 125-126); Narbona 6 (Conc. 147-148); XVI Toledo 9 (Conc. 507-509).

³⁴ Así, por ejemplo, Ubric Rabaneda, Purificación, *La iglesia en la Hispania del siglo V*, Universidad de Granada, Granada, 2004; Arce, Javier, *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 A. D.)*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2005; Fear, Andrew, Fernández Ubiña, José, y Marcos Sanchez, Mar, eds., *The role of the bishop in Late Antiquity: conflict and compromise*, Bloomsbury, London, 2013.

³⁵ Tarragona 4; 10 (Coll. Hisp. IV, 274; 277-278).

³⁶ III Toledo 18 (Coll. Hisp. V, 125-126); LV 2.5.13; 2.5.16; 4.3.4; cfr. Curchin, Leonard A., «Curials and Local Government in Visigothic Hispania», *Antiquité Tardive*, 26, 2018 (pp. 225-40).

³⁷ I Barcelona (Conc. 54).

³⁸ Ramírez Sádaba, José Luis, y Mateos Cruz, Pedro, *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida* (Cuadernos Emeritenses 16), Museo Nacional de Arte Romano, Mérida, 2000, n° 10; cfr. e.g. CIL II²/14, 2087; véase ahora sobre esto Osland, Daniel, «Text and Context. Patronage in Late Antique Mérida», *Studies in Late Antiquity*, 3.4, 2019 (pp. 581-625).

³⁹ Sobre esto Utrero Agudo, María de los Ángeles y Moreno Martín, Francisco J., «Evergetism among the Bishops of Hispania between the Sixth and Seventh Centuries: A Dialogue between Archaeological and Documentary Sources», *Journal of Early Christian Studies*, 23.1, 2015 (pp. 97-131).

de su diócesis, pero evidentemente también de los suyos propios: los concilios abordan repetidamente la preocupación de que los obispos pudieran enriquecerse con bienes de la Iglesia.⁴⁰ Se tratan constantemente cuestiones referentes a la administración de ingresos y bienes, con la vista puesta en las llamadas iglesias propias, es decir, iglesias en terreno y suelo privados, a las que su benefactor habría proporcionado tierras para el mantenimiento del clero, sobre el cual, a cambio, podía decidir y en cuyos ingresos procedentes de los fieles podía participar, pero también con atención a los monasterios.⁴¹

A principios del siglo VI, por un lado, especialmente en las zonas rurales, las iglesias parecen haberse encontrado en un estado tan ruinoso que a los obispos se les impuso que visitasen las iglesias de sus respectivas diócesis una vez al año para llevar a cabo los trabajos de mantenimiento necesarios si era preciso.⁴² Por otro lado, estas iglesias podían generar tantas ganancias que los laicos declararon monasterios sus iglesias locales para no tener que pagar un tercio de sus ingresos al obispo.⁴³ O, por el contrario, el impuesto que debía pagarse al obispo se fijó en dos salarios (*duos solidos*), mientras que un tercio de los ingresos debía gastarse en trabajos de reparación e iluminación de las iglesias.⁴⁴ El III Concilio de Toledo también permitió la construcción de iglesias reales; en general, las disputas entre los obispos y los fundadores de iglesias en terreno y suelo privados con respecto a la distribución de los ingresos aumentaron a lo largo del siglo VII.⁴⁵

Desde mediados del siglo VI, los monasterios se consideraban entidades independientes en términos de propiedad.⁴⁶ A pesar de este estatus, e incluso si no habían sido fundados por la Iglesia misma, estaban espiritualmente subordinados a un obispo. Pues resultaba decisiva la existencia de una comunidad religiosa que vivía allí según unas reglas con las que este último debía estar de acuerdo. Junto con los diáconos y presbíteros de una diócesis, los abades tenían que reunirse con el obispo una vez al año para recibir instrucciones sobre su forma de vida y las reglas eclesiásticas.⁴⁷ Está claro que tenían que recordar una y otra vez a los obispos que su poder para actuar en relación con los monasterios y sus habitantes se limitaba a ese ámbito: por ejemplo, utilizaban a los monjes para trabajar como si los monasterios fueran haciendas (*ita ut paene ex coenobio possessio fiat*).⁴⁸ Presumiblemente debido a estas constantes disputas,

⁴⁰ Agde 7 (Coll. Hisp. IV, 122-124); III Toledo 3 (Coll. Hisp. V, 111); III Braga 8 (Conc. 377-378).

⁴¹ Fundamental Martínez Díez, Gonzalo, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico jurídico* (Miscelánea Comillas. Publicaciones anejas. Serie canónica 2), Universidad Pontificia, Santander, 1959; acerca de las "iglesias locales" véase Wood, Susan, *The Proprietary Church in the Medieval West* Oxford University Press, Oxford, 2006; Martínez Díez, Gonzalo, «El patrimonio eclesiástico y las iglesias propias», en *La Iglesia en la historia de España*, ed. Escudero López, José Antonio, Marcial Pons, Madrid, 2014 (pp. 217-26); Addison, David, «Property and 'publicness': bishops and lay-founded churches in post-Roman Hispania», *Early Medieval Europe*, 28.2, 2020 (pp. 175-196).

⁴² Tarragona 8 (Coll. Hisp. IV, 276-277).

⁴³ Lérida 3 (Coll. Hisp. IV, 300-301).

⁴⁴ II Braga 2 (Conc. 81-82).

⁴⁵ II Sevilla 10 (Conc. 169-170); IV Toledo 51 (Coll. Hisp. V, 230-231); XI Toledo 5 (Coll. Hisp. VI, 105-110); III Braga 8 (Conc. 377-378); XVI Toledo 5 (Conc. 501-502); XVII Toledo 4 (Conc. 530-531).

⁴⁶ Tarragona 1; 11 (Coll. Hisp. IV, 272-273; 278); Lérida 3 (Coll. Hisp. IV, 300-301). Sobre esto y en adelante Andrade Cernadas, José Miguel, y Linage Conde, Antonio, «El monacato hispano-godo: orígenes y reglas monásticas», en *La Iglesia en la historia de España*, ed. Escudero López, José Antonio, Marcial Pons, Madrid, 2014 (pp. 243-49); Díaz Martínez, Pablo de la Cruz, «Las fundaciones monásticas en la península ibérica (siglos VI-VIII)», en *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto Medioevo* (Settimane di studio della fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo 64), Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2017 (pp. 463-90).

⁴⁷ Huesca (Conc. 158).

⁴⁸ IV Toledo 51 (Coll. Hisp. V, 230-231); II Sevilla 10 (Conc. 169-170).

a los obispos se les permitió en 589 dotar a una de las iglesias de su diócesis con tierras y convertirla en un monasterio, una vez que el sínodo hubiese aprobado la propuesta.⁴⁹ Aparentemente esta formulación no era lo suficientemente precisa, pues a mediados del siglo VII se determinó que no más de la quincuagésima parte de la propiedad eclesiástica de una diócesis se podría utilizar para la fundación de un monasterio, para que esta no sufriese ningún daño y aquella se considerase suficiente.⁵⁰ De hecho, esta proporción es dos veces mayor que la que generalmente se concede a un obispo para la fundación de una iglesia y, por lo tanto, posiblemente también afectaría posteriormente a su lugar de enterramiento. En cualquier caso, entre los fundadores de monasterios se encuentran obispos conocidos a nivel suprarregional, como Martín de Braga (Dumio) y Juan de Biclario (Gerona), pero también santos como Emiliano o Fructuoso, que fundó un monasterio –Compludo (El Bierzo)– en la propiedad de su padre y redactó allí una regla para la convivencia.⁵¹

3.- La formación de estructuras eclesiásticas: las iglesias de Spania entre la independencia y la integración

En la Península Ibérica se desarrolló tardíamente una constitución metropolitana, según lo previsto por las disposiciones del Concilio de Nicea. La compleja mezcla de intereses, provocada, entre otras cosas, por la invasión de los bárbaros,⁵² hizo que la génesis de un orden se prolongara durante un período de alrededor de tres siglos. Como paradigmática para la formación de estructuras eclesiásticas, tanto a nivel local como suprarregional, que fueron de la mano con el posicionamiento de la ciudad en un mundo que ahora funcionaba según el canon cristiano de valores, puede considerarse la antigua capital provincial de Tarraco. En el inicio de la memoria colectiva de la *civitas christiana* está el martirio del obispo Fructuoso y sus dos diáconos Augurio y Eulogio en el anfiteatro el 21 de enero de 259.⁵³ Con su entierro en el *suburbium*, los miembros de la comunidad cristiana primitiva crearon *sedes sanctorum* para poder estar cerca de su poderoso patrón con Dios.⁵⁴ A principios del siglo V, una basílica con baptisterio sustituyó a la *memoria* anterior. El conjunto se completó con otros edificios (mausoleo, *domus*), otra basílica y posiblemente un monasterio.⁵⁵ En el transcurso del siglo VI, se erigieron en el interior de la ciudad, en el antiguo complejo para el culto imperial, la iglesia de *Sancta Iherusalem* y el palacio del obispo, así como una basílica en el

⁴⁹ III Toledo 3-4 (Coll. Hisp. V, 111-112).

⁵⁰ IX Toledo 5 (Coll. Hisp. V, 498-499).

⁵¹ VSE; VF. Sobre la comparativa entre la tradición escrita y la evidencia material: Moreno Martín, Francisco José, *La arquitectura monástica hispana entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media* (British Archaeological Reports. International Series 2287), BAR Publishing, Oxford, 2011, esp. pp. 53-85.

⁵² Sobre esto: Díaz y Díaz, Manuel Cecilio, «L'expansion du christianisme et les tensions épiscopales dans la péninsule ibérique», en *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, vol. 6: Congrès de Varsovie 1978. Section 1: Les transformations dans la société chrétienne au IV^e siècle (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 67), Ed. Nauwelaerts, Brussels, 1983 (pp. 84-94).

⁵³ Musurillo, Herbert Anthony, ed., *The Acts of the Christian Martyrs. Introduction, Texts and Translations*, Clarendon Press, Oxford, 1972 (pp. 176-185); Prud. perist. 6,34ss.

⁵⁴ CIL II²/14, 2090/2093; 2085; 2095; 2166-2167, sobre esto Pérez Martínez, Meritxell, «Sanctus et patronus. El patrocinio santo de Fructuoso y la consolidación institucional de la metrópoli eclesiástica de Tarraco en los siglos de la antigüedad tardía», en *Pau, Fructuós i el cristianisme primitiu a Tarragona (Segles I-VIII). Congrès internacional. Tarragona 2008* (Biblioteca Tàrraco d'Arqueologia 6), ed. Gavalda Ribot, Josep Maria, Muñoz Melgar, Andreu, y Puig i Tàrrach, Armand, Fundació Privada Liber, Reus, 2010 (pp. 599-616).

⁵⁵ López Vilar, Jordi, *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple septentrional i el complex martiriàl de Sant Fructuós*, 2 vols. (Sèrie Documenta 4), Universitat Rovira i Virgili – Institut Català d'Arqueologia Clàssica, Tarragona, 2006.

anfiteatro.⁵⁶ La visibilidad del cristianismo en el espacio público es inicialmente mínima y está limitada solo a la periferia. Así, se desarrolló un nuevo centro neurálgico de la vida urbana y la importancia del foro como el centro gravitacional original disminuyó, pero los indicadores fundamentales de la vida urbana no se vieron modificados.

Para los obispos, esta permanencia física de los monumentos clásicos representaba un desafío constante para con los fieles: no podían sino condenar este paisaje urbano en sermones y *vitae* como ejemplo de actividades pecaminosas y del materialismo inmoral. Al mismo tiempo, sin embargo, debían ofrecer una reinterpretación conceptual en la que lo presentasen como si el mismo estuviera lleno de significado cristiano. En Tarraco, solo se conoce una sucesión de obispos a partir de Himerio.⁵⁷ Solo en el siglo VI y en la primera mitad del VII se transmite prácticamente sin lagunas, y cuantas menos lagunas hay, menos información se transmite respecto al titular del cargo: de la mayoría solo se conoce su participación en los concilios de Toledo. Sabemos de la existencia de Ascanio porque él, como Himerio alrededor de ocho décadas antes, se habría dirigido a Roma debido a “los valores reprochables y la necesidad de correctivos”. Le preocupaban las repetidas ordenaciones contra la voluntad del pueblo en Calagurris (Calahorra), que él denunció, y la regulación de la sucesión por testamento al obispado de *Barcino* (Barcelona), que consideraba lícita.⁵⁸ Pero el obispo de Tarragona no fue el único que habría escrito a Roma: Hilario también recibió correo de los terratenientes (*honorati et possessores*) de la Tarraconense, que intentaron disculpar lo que había denunciado Ascanio. Las cartas de respuesta del papa fueron enérgicas: para él, la mala conducta del metropolitano revelaba el cuestionamiento de todo el orden.⁵⁹ Obispos como Juan y Sergio nos son conocidos por sus epitafios: se los ganaron gracias a la poesía y la elocuencia, a la construcción de iglesias y a la *caritas*.⁶⁰

Toledo se enfrentó al desafío de tener que destacarse entre más de 400 ciudades que, como Tarraco, habían logrado, gracias a un gobierno episcopal, mantener su autonomía y autosuficiencia en un contexto de reorganización y desorientación política y social y sin un poder supralocal eficiente.⁶¹ Al convertir Leovigildo la ciudad en *urbs regia* y darle así nuevamente al Imperio visigodo una capital por primera vez después de décadas en las que ciudades como Narbona, Barcino y Mérida habían desempeñado temporalmente esta función, esta era relevante desde el punto de vista administrativo y

⁵⁶ Arbeiter, Achim, «¿Primitivas sedes episcopales hispánicas en los suburbia? La problemática de casa a las usanzas en el ámbito mediterráneo occidental», en *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función* (Monografías de Arqueología Cordobesa 18), ed. Vaquerizo Gil, Desiderio, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2010 (pp. 413-34), aquí pp. 426-29; Macías Solé, Josep Maria, «La medievalización de la ciudad romana», en *Tarraco christiana civitas* (Documenta 24), ed. Macías Solé, Josep Maria, y Muñoz Melgar, Andreu, Institut Català d'Arqueologia Clàssica, Tarragona, 2013 (pp. 123-48).

⁵⁷ Panzram, Sabine, «¿Tarraco tardorromana sigue siendo Tarraco? A propósito de continuidad o discontinuidad de una capital de provincia», en *Academica Libertas. Essais en l'honneur du professeur Javier Arce* (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 39), ed. Moreau, Dominic, y González Salinero, Raúl, Brepols, Paris, 2020 (pp. 193-209); véase también Pérez Martínez, Meritxell, *Tarraco en la antigüedad tardía. Cristianización y organización eclesiástica (siglos III a VIII)*, Arola Editors, Tarragona, 2012.

⁵⁸ Thiel, Andreas. ed., *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II. Fasciculus 1*, Olms, Hildesheim et al., 1974, n° 13 y 14/pp. 155-158 [orig. Braunsberg, 1867-1868].

⁵⁹ JK 560 = J³ 1139 (30.12.465, *Postquam litteras vestrae*); JK 561 = J³ 1140 (465, *Divinae circa nos*); Thiel, Andreas, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, op. cit., n° 16 y 17/pp. 165-170.

⁶⁰ CIL II²/14, 2086; 2087.

⁶¹ Aún fundamental en referencia a estos procesos en la Galia: Jussen, Bernhard, «Über 'Bischofsherrschaften' und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen 'Antike' und 'Mittelalter'», *Historische Zeitschrift*, 260, 1995, (pp. 673-718).

en el marco de lo que todavía era un “orden imperial” –aunque bajo un signo distinto.⁶² Más difícil era ganar una mayor relevancia entre las muchas ciudades de la Península Ibérica como el “primer” sitio cristiano debido a los *merita* escatológicamente relevantes. Cada una de las tres antiguas capitales de provincia tuvo mártires que les sirvieron como patronos; de esta distinción gozaban también antiguas ciudades *conventus* como Caesaraugusta (Zaragoza) o una pequeña localidad como Gerunda (Gerona).⁶³ Por tanto, elaborar listas de obispos o inventar *passiones* era un medio eficaz; sin embargo, como se demostró en el caso de la rivalidad entre Toledo y Mérida, la “invención de la tradición” no siempre tuvo éxito.⁶⁴ Al comienzo de su reinado en 610, Gundemaro emitió un decreto que, recurriendo a la autoridad tradicional de las asambleas conciliares, ascendía a Toledo de simple diócesis sufragánea dentro de la Cartaginense a sede metropolitana mediante el recurso a la autoridad tradicional de las asambleas del consejo, un estatus que hasta entonces había ostentado Carthago Nova.⁶⁵ La autenticidad del documento ha sido cuestionada repetidamente, pero el hecho es que a partir de entonces la ciudad se convirtió en la sede metropolitana de toda la región, ya fuera impulsada por el auténtico *Decretum Gundemari* o legitimada posteriormente por un documento falso. Y finalmente, en el XII Concilio de Toledo de 681, Juliano estableció el primado de Toledo al establecer en el canon 6 que la selección de los candidatos para ocupar los obispados de todas las provincias eclesiásticas y su ordenación correspondería exclusivamente al obispo de la *urbs regia*.⁶⁶ El *iudicium episcopale* convirtió al obispo de Toledo en el más poderoso del Imperio visigodo.

Las relaciones entre la “Roma española” y la italiana apenas son relevantes en todo el siglo VII.⁶⁷ En lo referente a la correspondencia, las cartas de Roma tienden a percibirse como una interferencia: esto se pone de manifiesto en la carta de Braulio de Zaragoza a Honorio I, que trata de la crítica del papa al trato de la Iglesia visigoda con los judíos. Braulio trata a Honorio con toda reverencia, pero contradice sus críticas al señalar que aparentemente no está suficientemente informado sobre la situación en el Imperio visigodo y se aferra a la corrección del procedimiento.⁶⁸ Medio siglo después, Juliano también rechaza las objeciones de Benedicto II con respecto al *Apologeticum de tribus capitulis* y además cuestiona la competencia práctica de los teólogos radicados en Roma; al parecer, los obispos visigodos conocían la tradición del magisterio eclesiástico mejor que el papa y sus consejeros.⁶⁹ A pesar de esta confianza en sí mismos y de la

⁶² La denominación se encuentra por primera vez en las actas del III Concilio de Toledo (Coll. Hisp. V, 50).

⁶³ Prud. perist. 3-4; 6; 8. Sobre este fenómeno: Bowersock, Glen W., *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, esp. pp. 41-57.

⁶⁴ Panzram, Sabine, «Mérida contra Toledo, Eulalia contra Leocadia: listados «falsificados» de obispos como medio de autorepresentación municipal», en *Espacios Urbanos en el Occidente Mediterráneo* (s. VI-VIII). Congreso Internacional. Toledo 2009, ed. García, Alfonso, Izquierdo Benito, Ricardo, Olmo Enciso, Lauro, y Peris Sánchez, Diego, Toletvm Visigodo, Toledo, 2010 (pp. 123-30).

⁶⁵ XII Toledo (Coll. Hisp. VI, 205-212); acerca del debate sobre la autenticidad, véase, por ejemplo, Martin, Céline, *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 2003, pp. 243-45.

⁶⁶ XII Toledo 6 (Coll. Hisp. VI, 169-171).

⁶⁷ El concepto se remonta a Hillgarth, Jocelyn Nigel, «Coins and Chronicles: Propaganda in Sixth-Century Spain and the Byzantine Background», en *Visigothic Spain, Byzantine and the Irish*, ed. Hillgarth, Jocelyn Nigel, Variorum reprints, London, 1985 (pp. 483-508).

⁶⁸ Sobre esto Ferreiro, Alberto, *Epistolae Plenae. The Correspondence of the Bishops of Hispania with the Bishops of Rome (Third through Seventh Centuries)* (The Medieval and Early Modern Iberian World 74), Brill, Leiden y Boston, 2020, pp. 181-96; Pabst, Stefan, *Das theologische Profil des Julian von Toledo. Das Leben und Wirken eines westgotischen Bischofs des siebten Jahrhunderts* (Vigiliae Christianae. Suppl. 165), Brill, Leiden y Boston, 2021, pp. 288-91.

⁶⁹ Ferreiro, Alberto, *op. cit.*, pp. 249-52; Pabst, Stefan, *op. cit.*, pp. 292-299.

independencia de Toledo, el reconocimiento de la dignidad de la sede romana estaba fuera de discusión.

4.-Concilios generales y concilios regionales. O: Cómo gobernar

Ya en época romana se habían celebrado concilios en la Península Ibérica.⁷⁰ Cuando tuvieron lugar en la Iberia posromana, despertaban mucho interés porque en el período posterior al III Concilio de Toledo adquirieron tal grado de autoridad política que la ‘religión’ y la ‘política’ parecen una sola cosa, y se puede hablar de una monarquía “teocrática”.⁷¹

En Nicea, los obispos habían declarado en el canon 5 que se celebraría un concilio dos veces al año en cada provincia eclesiástica. Si bien en el III Concilio de Toledo se decidió organizar solo un concilio al año debido a la lejanía y la pobreza de la Iglesia de Hispania, y hacerlo en un lugar que el metropolitano tendría que determinar,⁷² esto significa que se ha perdido un número incalculable de actas. Y es que solo se han transmitido 23 concilios provinciales, los de una de las seis provincias eclesiásticas y los 12 concilios generales que se celebraron en Toledo.⁷³ Además, el reducido número de actas conciliares refleja el desinterés de los obispos por este tipo de reuniones, su ausencia sin justificación –por ejemplo, enfermedad– se castigaba inicialmente con exclusión de la comunidad episcopal hasta el siguiente concilio y, en el transcurso del siglo VII, incluso con excomunión.⁷⁴ De hecho, a excepción del III Concilio de Toledo, todos los concilios generales tuvieron lugar en el siglo VII, seis entre 633 y 656 y cinco entre 681 y 694.⁷⁵ En tanto que el metropolitano invitaba a los concilios provinciales, normalmente en noviembre, era el rey quien convocaba los concilios generales.⁷⁶ Tenían lugar entre mayo y junio, u octubre y enero. Los concilios provinciales podían celebrarse en la sede del metropolitano, pero no tenía que ser así obligatoriamente,⁷⁷ en tanto que los concilios generales se celebraban exclusivamente en Toledo, probablemente en la Iglesia de Santa Leocadia o en la Basílica de los Apóstoles

⁷⁰ Elvira (vor 314), I Zaragoza (380), I Toledo (400), I Tarragona (463), II Tarragona (464).

⁷¹ King, Paul David, *Law and Society in the Visigothic Kingdom* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 5), Cambridge University Press, Cambridge, 1972, p. 23.

⁷² III Toledo 18 (Coll. Hisp. V, 125-126).

⁷³ Sobre esto y en adelante Orlandis Rovira, José, y Ramos Lissón, Domingo, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1986; MacMullen, Ramsay, *Voting About God in Early Church Councils*, Yale University Press, New Haven and London, 2006; Díaz Martínez, Pablo de la Cruz, «Concilios y obispos en la península ibérica (siglos VI-VIII)», in *Chiese locali e chiese regionali nell'alto medioevo* (LXI Settimane di Studio dell Fondazione Centro di Studi sull'Alto Medioevo 61), Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2014 (pp. 1095-1158).

⁷⁴ Tarragona 6 (Coll. Hisp. IV, 275); Merida 7 (Conc. 330); XII Toledo 12 (Coll. Hisp. VI, 184-185).

⁷⁵ En Francia, en comparación, tuvieron lugar 65 concilio entre 511 y 696, 44 de ellos ya antes del año 589, sobre esto: Halfond, Gregory I., *Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511-768* (Medieval Law and its Practice 6), Brill, Leiden y Boston, 2010, esp. pp. 223-246.

⁷⁶ Tarragona 6 und 13 (Coll. Hisp. IV, 275 und 279); III Toledo 18 (Coll. Hisp. V, 125-126); IV Toledo 3 (Coll. Hisp. V, 184-185), cfr. también Weckwerth, Andreas, *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 5), Aschendorff, Münster, 2010, pp. 41-115, aquí pp. 58-59.

⁷⁷ De los 8 sínodos provinciales de la Tarraconense cuyo lugar de encuentro se conoce, solo uno tiene lugar en Tarragona (516), los demás se reúnen en Gerona (517); Barcelona (540); Lérida (546); Zaragoza (592); Huesca (598); Barcelona (599); Egara (614); los dos sínodos provinciales de la Bética tienen lugar en 590 y 619 en la capital, Sevilla.

Pedro y Pablo.⁷⁸ En cualquier caso, el carácter del concilio dependía del objeto de negociación: los problemas de carácter general se podían discutir en los concilios provinciales, mientras que las cuestiones fundamentales de fe u otras cuestiones de importancia para la Iglesia de toda Hispania requerían la convocatoria de concilios generales.⁷⁹ Por lo general, los encuentros parecen haber durado entre una y dos semanas; con toda probabilidad, la fecha transmitida en cada caso indica el día de finalización del concilio.⁸⁰ En el caso de los concilios provinciales, la presidencia recaía generalmente en el metropolitano de la provincia eclesiástica, mientras que en los concilios generales de Toledo recaía en el metropolitano con más rango.⁸¹ Esta práctica se pone de manifiesto en la sucesión de firmas de las listas de suscripción. Las actas del concilio son registros de decisiones; en el prólogo recogen la reunión de los participantes según la jerarquía, la entrada y salida del rey, así como los rituales de apertura como oraciones y discursos; en la parte intermedia, las resoluciones en forma de *canones* y finalizan con agradecimientos, ruegos y la relación nominal de todos los participantes. Los discursos, con la excepción del discurso del rey, no se registran. Desde el VIII Concilio de Toledo (653), el rey entregaba al concilio el *tomus regius*, en el que presentaba problemas de carácter político, jurídico y religioso a los obispos para su asesoramiento. Recesvinto planteó la difícil cuestión de cómo lidiar con la ley de su predecesor Chindasvinto que no permitía perdonar jamás a los traidores.⁸² Además, hay consultas de obispos como Pegasio de Écija, cuyo antecesor Gaudencio había liberado a algunos *servi ecclesiae* o los había legado a sus familiares, pero sin reemplazarlos.⁸³ En principio, todos los clérigos y, desde el IV Concilio de Toledo (633), también los laicos, independientemente de su rango y participación, tenían la oportunidad de apelar al consejo.⁸⁴ Se describía y discutía el problema y, en determinadas circunstancias, los obispos consultaban resoluciones sinodales anteriores y luego decidían cómo proceder. En el caso de Gaudencio, por ejemplo, encontraron que sus acciones contradecían los cánones y que, por lo tanto, no se habrían permitido las liberaciones. Los esclavos de la Iglesia tendrían que permanecer *in iure ecclesiae*; los que legó a sus familiares debían ser devueltos a la Iglesia. Finalmente, los obispos daban validez a las resoluciones aprobadas firmándolas y, al mismo tiempo, asumían la obligación de garantizar su cumplimiento o de imponer la pena de excomunión en caso de infracción. Según su autopercepción, como Martín de Braga lo había formulado en el año 572 en el II Sínodo Provincial de Braga a modo de ejemplo, buscaban un doble consenso: en vertical para estar en armonía con las Sagradas Escrituras y las disposiciones de sínodos anteriores, y en horizontal para recuperar la unanimidad de los obispos. Con la ayuda de Dios o la inspiración del Espíritu Santo, había que enmendar las situaciones irregulares y, por tanto, las desviaciones de la disciplina apostólica, que habrían surgido por ignorancia y negligencia, para que el magisterio y la práctica de la Iglesia brillaran en su esplendor original.⁸⁵

El hecho de que, a pesar de la estricta organización y el carácter sacro-litúrgico de los concilios, podían producirse errores de procedimiento y corrupción, que hacían que la alianza de la ‘religión’ y la ‘política’, incluso el mismo Espíritu Santo, parecieran estar manipulados, lo pone de manifiesto el ejemplo de Marciano de Écija, que fue

⁷⁸ Iglesia de Sta. Leocadia: Toledo IV (633), Toledo V (636), Toledo VI (638), Toledo XVII (694); Basílica de los Apóstoles Pedro y Paulo: Toledo VIII (653), Toledo XII (681), Toledo XIII (683), Toledo XV (688), Toledo XVI (693).

⁷⁹ IV Toledo 3 (Coll. Hisp. V, 184-185).

⁸⁰ La duración específica solo se indica en unos pocos casos, por ejemplo, I Toledo: del 1 al 7 de septiembre de 400; IX Toledo: del 2 a 124 de noviembre de 655.

⁸¹ Sobre esto Weckwerth, Andreas, *op. cit.*, pp. 64-69.

⁸² VIII Toledo 2 (Coll. Hisp. V, 386-412).

⁸³ I Sevilla 1 (Conc. 151-152).

⁸⁴ Así, por ejemplo, II Sevilla 5 (Conc. 166); VII Toledo 4 (Coll. Hisp. V, 350-352).

⁸⁵ II Braga (Conc. 79-80).

destituido de su cargo debido a una serie de faltas por el III Concilio provincial de Sevilla (entre 622 y 624), presidido por Isidoro.⁸⁶ El obispado pasó a Aventino, que era su acusador; sin embargo, la decisión no se tomó por consenso. Cuando Marciano apeló al IV Concilio de Toledo (633) para reabrir el caso, Isidoro se negó por falta de tiempo. Solo después de la muerte de este, triunfó la nueva apelación de Marciano en el VI Concilio de Toledo: las acusaciones de Aventino resultaron ser falsas y entre otras cosas había incitado a testigos a prestar testimonios falsos. Marciano, que obviamente había sido víctima de disputas entre facciones en Écija, pudo regresar a su cargo. El papel de Isidoro, cuya intervención convirtió un episodio entre facciones en un problema de gobierno eclesiástico, resulta aún más dudoso si se tiene en cuenta el paradero de las actas del III Concilio de Sevilla: cuando los obispos de Toledo intentaron consultar los documentos en 638, habían desaparecido.

5.-El patrimonio de las iglesias. O: Sobre el arte de heredar y ser heredado

Las iglesias de la Península Ibérica no tenían problemas para financiarse: la voluntad de los fieles de aportar su contribución parece ejemplar. Incluso cuando no era obligatorio a modo de impuesto, generalmente pagaban el llamado diezmo.⁸⁷ Aunque según la doctrina cristiana, lo que se recibe gratis no debe distribuirse por dinero, obsequiaban a presbíteros y diáconos a cambio de servicios tales como matrimonios, bautismos y entierros.⁸⁸ Además, legaban a obispos concretos, y también a instituciones cristianas (monasterios, iglesias, incluso la diócesis), sus bienes y posesiones, según se puede extraer de testamentos, *vitae* de obispos y actas de concilios.

Un tal Gaudioso, que vivía a pocos kilómetros del monasterio de San Victorián de Asán (Huesca), probablemente legó toda la fortuna de su padre en el momento de su entrada en la congregación en 522.⁸⁹ Esta constaría de no menos de diez asentamientos en el noreste de la Tarraconense (Huesca, Lérida, Barcelona, Teruel), cada uno con arrendatarios, esclavos y contribuciones, toda la plantación de viñas, olivos, tierras de labranza desbrozadas y no desbrozadas, prados, caminos y agua. La donación la hizo al monasterio y a todos los hermanos que allí vivían, a quienes se transfirió el derecho a poseer, vender o lo que procediera que hicieran con estos bienes. Nadie en su familia tenía derecho a oponerse a esta donación. Gaudioso fue primero monje y luego, hasta su muerte, obispo de Tarazona. El obispo de Narbona, Aquilino, donó al mismo monasterio en 576, siendo su abad Florencio, dos fincas –Gerbe y Larrede (en la zona de Tierrantona y Barbastro)– que había heredado de sus padres. Vinculó su donación con la petición de la voluntad de salvar su alma, perdonar sus pecados y mencionar su nombre a diario en misa. Según las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Paulo, médico y obispo de Mérida, habría salvado la vida a la esposa del senador más rico de Lusitania, que estuvo a punto de morir a consecuencia de una muerte fetal intrauterina.⁹⁰ Como resultado, la pareja primero le legó la mitad de sus propiedades y luego lo nombró

⁸⁶ Sobre esto Stocking, Rachel L., «Martianus, Aventius and Isidore: provincial councils in seventh-century Spain», *Early Medieval Europe*, 6.2, 1997 (pp. 168-88), para la edición del texto véase Martín Iglesias, José Carlos, «El 'Iudicium inter Marcianum et Habentium episcopos' (A. 638): estudio, edición y traducción», *Habis*, 49, 2018 (pp. 203-31).

⁸⁷ Sobre esto y en adelante Juan Remolina, María Teresa de, «La gestión de los bienes en la Iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias», *Polis. Revista de ideas y formas política de la Antigüedad Clásica*, 10, 1998 (pp. 167-80); Roca, María José, «La distinción entre patrimonio eclesiástico y privado de obispos y clérigos en la España visigoda», *e-Legal History Review*, 20, 2015 (pp. 1-16).

⁸⁸ Elvira 48 (Coll. Hisp. IV, 257).

⁸⁹ Tomás-Faci, Guillermo, y Martín-Iglesias, José Carlos, «Cuatro documentos inéditos del monasterio visigodo de San Martín de Asán (522-586)», *Mittellateinisches Jahrbuch*, 52, 2017 (pp. 261-86); ahora véase también Martín, Céline, y Larrea, Juan-José, eds., *Nouvelles chartes visigothiques du monastère pyrénéen d'Asán* (Ausonius. Scripta Mediævalia 42), Ausonius Éditions, Bordeaux, 2021.

⁹⁰ VPE 4.2.

heredero único. El obispo, a su vez, legó su fortuna a la Iglesia con la única condición de que su sobrino Fidel fuera aceptado como su sucesor; de lo contrario, ¿podría hacer lo que quisiera con sus posesiones personales! El clero accedió a regañadientes, convirtiendo a Mérida en el obispado rico por excelencia, con el que ninguna otra iglesia en Hispania podía competir.⁹¹ A mediados del siglo VII, un tal Richimiro nombró a la diócesis de Dumio (São Martinho de Dume, Braga) como su única heredera con la condición de que una vez al año todos los ingresos y ganancias se distribuyeran entre los pobres.⁹² Además, ordenó, entre otras cosas, la venta de algunas tierras con el objetivo de distribuir las ganancias, y la liberación de un número nada despreciable de esclavos de la Iglesia. Recesvinto, quien actuó como *commendatarius* de la Iglesia de Dumio, presentó una acusación, y el X Concilio de Toledo (656) declaró que el testamento era nulo y sin valor (*irritum*), ya que perjudicaba a la Iglesia y por lo tanto violaba el canon 48 del Concilio de Agde.⁹³ De acuerdo con este, la propiedad de Richimiro debería transferirse al usufructo (*ususfructus*) de la iglesia y habría que revisar la liberación de los esclavos; la voluntad de Richimiro debería ser puesta en práctica por su sucesor de tal manera que la propiedad de la iglesia no sufriese ningún daño. Ni el rey ni los obispos tenían reservas a la hora de ignorar la última voluntad de un difunto si veían en peligro la propiedad eclesiástica del obispado; en caso de duda, esto tenía más validez para ellos que la práctica de la *caritas*.

Las donaciones, herencias y legados no fueron un problema en tanto beneficiasen a la institución eclesiástica en su totalidad; porque entonces los ingresos podrían, por ejemplo, dividirse entre el obispo y el clero y agregarse a los fondos de la Iglesia.⁹⁴ El hecho de que los clérigos fuesen considerados individualmente podría significar que también tuvieran posesiones personales después de su ordenación, que las aumentaban y las legaban. Estas dos propiedades eclesiásticas que, por tanto, existían, la institucional y la personal, representaban todo un desafío a la hora de gestionarlas cuidadosamente por separado: los concilios provinciales en especial exigieron reiteradamente un cuidadoso inventario de las propiedades.⁹⁵

Parte de la fascinación por la Iglesia visigoda proviene de su invisibilidad. Pues en contra de la importancia que le atribuye la historiografía católica nacional, dominante hasta los años 80, está la evidencia material: al igual que el propio Toledo, sus iglesias son prácticamente desconocidas. De hecho, las obras de pintura histórica, que contribuyeron en gran medida al desarrollo de su mito, muestran iglesias bizantinas en Italia, por ejemplo, “La Conversión de Recaredo” (1888) de Antonio Muñoz Degraín. El artista capturó el momento en que el rey visigodo renunció al arrianismo en la Basílica de Santa Leocadia de Toledo el 8 de mayo de 589, en presencia de su esposa, la reina Badda, y el obispo Leandro. El interior de la Basílica de Santa Leocadia, sin embargo, era

⁹¹ VPE 4.5; sobre esto Castillo Maldonado, Pedro, «In ora mortis: deceso, duelo, rapiña y legado en la muerte del obispo visigótico», *Hispania Sacra*, 64, 2012 (pp. 7-28); Fuentes Hinojo, Pablo, «Sucesión dinástica y legitimidad episcopal en la Mérida visigoda», *En la España Medieval*, 35, 2012 (pp. 11-33).

⁹² X Toledo (Coll. Hisp. V, 544-551); acerca de ello, Castellanos García, Santiago, «El testamento de Ricimiro de Dumio en el contexto de la consolidación episcopal en la Hispania tardoantigua», *Hispania Antiqua*, 22, 1998 (pp. 427-37); Buencasa Pérez, Carles, «Espiritualidad vs. racionalidad económica: los dependientes eclesiásticos y el perjuicio económico a la iglesia de Dumio en el testamento de Ricimiro (656)», *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 16, 2004 (pp. 7-31).

⁹³ Agde 48 (Coll. Hisp. IV, 141).

⁹⁴ Tarragona 10 (Coll. Hisp. IV, 277f.).

⁹⁵ Tarragona 12 (Coll. Hisp. IV, 278f.); Valencia 2-3 (Conc. 61-63); 2 Braga 15 (Conc. 90).

el de Sant'Apollinare in Classe y la vestimenta de la pareja real visigoda era la de Justiniano y Teodora en San Vitale de Rávena.⁹⁶

Fuera de Toledo, además de San Juan de Baños (Palencia), que, según la evidencia epigráfica, Recesvinto consagró en 661, pertenecen a la tipología de las construcciones cuadradas visigodas, que se caracterizan, entre otras cosas, por un ábside rectangular que sobresale del contorno de la iglesia hacia el este y el diseño en técnica ortoédrica, San Pedro de la Nave (Zamora), Santa María de Quintanilla de las Viñas (Burgos) y Santa Comba de Bande (Orense). Que estos hallazgos arqueológicos se caracterizan por la misma ambigüedad que la tradición literaria lo pone de manifiesto el hecho de solo tras largas discusiones se aceptaran los enfoques que los datan en el siglo VII.⁹⁷ En el caso de San Juan de Baños, los arcos en forma de herradura del interior de la basílica se interpretaron inicialmente como resultado de la influencia morisca y se asumió que la inscripción era un espolio de un edificio anterior.⁹⁸ Como resultado, el edificio fue fechado en 711. Finalmente, prevaleció una cronología visigoda, pero recientemente ha sido cuestionada: la integración de espolios de época visigoda sirvió como argumento para una datación absoluta de las piezas en la época del Reino de Asturias. Recientemente, se ha impuesto un enfoque que propone la datación en siglo VII, enfatizando la fecha de la inscripción del donante.

Así, además del tesoro de Guarrazar, considerado durante mucho tiempo el ejemplo representativo de la cultura española del siglo VII,⁹⁹ resulta tangible otra forma de materialidad: además de las coronas votivas, las cruces, las gemas de oro engastadas con piedras semipreciosas y perlas, que, según su estilo artístico, son de tradición bizantina, pero en cuyo caso se trata de obras propias del arte cortesano toledano,¹⁰⁰ hay construcciones cuadradas macizas y compactas. Parecen ser el resultado en piedra del proceso de formación de la Iglesia, al cual, en casi todos los ámbitos, desde la organización de la congregación hasta los concilios y la gestión patrimonial, caracterizaron al menos dos discursos: el de las normas institucionales y el de la cotidianeidad. Durante

⁹⁶ Díez, José Luis, «Antonio Muñoz Degraín (1840-1924), 'La conversión de Recaredo' (1888)», en *La pintura de historia del siglo XIX en España*, ed. Luis Díez, José, Ministerio de Cultura – Dirección General de Bellas Artes y Archivos – Centro Nacional de Exposiciones – Dirección General de Cooperación Cultural, Madrid, 1992 (pp. 436-41), véase también pp. 378-87; Reyero Hermosilla, Carlos, «Antonio Muñoz Degraín (1840-1924), 'La conversión de Recaredo' (1888)», en *El Arte en el Senado*, ed. Miguel Egea, Pilar de, Antonio, Trinidad de, y Reyero Hermosilla, Carlos, Departamento de Publicaciones del Senado, Madrid, 1999 (pp. 290-92); Cortés Arrese, Miguel, *Los visigodos de los románticos*, Libros de la Catarata, Madrid, 2012, esp. pp. 32-43.

⁹⁷ Para el problema de la datación véase, por ejemplo, Caballero Zoreda, Luis, y Mateos Cruz, Pedro, eds., *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media* (Anejos de Archivo Español de Arqueología 23), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000; Caballero Zoreda, Luis, Mateos Cruz, Pedro, y Utrero Agudo, María de los Ángeles, eds., *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura* (Anejos de Archivo Español de Arqueología 51), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2009.

⁹⁸ Schlimbach, Fedor, «Die Basilika San Juan Bautista in Baños de Cerrato (Palencia) und die 'westgotischen Quaderbauten'. Bemerkungen zum aktuellen Forschungsstand», en *Im Schnittpunkt der Kulturen: Architektur und ihre Ausstattung auf der Iberischen Halbinsel im 6. – 10./11. Jahrhundert. Internationale Tagung. Heidelberg 2009*, ed. Staebel, Jochen, Vervuert, Frankfurt am Main, 2016 (pp. 537-56).

⁹⁹ Amador de los Ríos, José, *El arte latino-bizantino en España y las coronas visigodas de Guarrazar*, Imprenta Nacional, Madrid, 1861, esp. pp. 151-61.

¹⁰⁰ Perea Caveda, Alicia, ed., *El tesoro visigodo de Guarrazar*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2001; Eger, Christoph, «Guarrazar», en *El tiempo de los "bárbaros". Pervivencia y transformación en Galia e Hispania (ss. V-VI d.C.)* (Zona Arqueológica 11), ed. Morín de Pablos, Jorge, López Quiroga, Jorge, y Martínez Tejera, Artemio, Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, 2010 (pp. 563-65); Moreno Martín, Francisco José, «Visigoths, crowns, crosses, and the construction of Spain», *Memoirs of the American Academy in Rome*, 62, 2017 (pp. 41-64).

demasiado tiempo, la atención se ha dirigido exclusivamente a las piedras y cruces cuidadosamente elaboradas por orfebres.

Bibliografía

Fuentes Primarias (abr.):

- Actas de concilios = Martínez Díez, Gonzalo y Rodríguez Barbero, Félix, eds., *La Colección Cánónica Hispana*, vol. 4: *Concilios Galos. Concilios Hispanos. Primera Parte* (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Canónica 4), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984.
- Martínez Díez, Gonzalo y Rodríguez Barbero, Félix, eds., *La Colección Cánónica Hispana*, vol. 5: *Concilios Hispanos. Segunda Parte* (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Canónica 5), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1992.
- Martínez Díez, Gonzalo y Rodríguez Barbero, Félix, eds., *La Colección Cánónica Hispana*, vol. 6: *Concilios Hispanos. Tercera Parte* (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Canónica 6), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2002.
- Vives, José ed., *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (España cristiana. Textos 1), Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Instituto Enrique Flórez, Barcelona/Madrid, 1963.
- Epist. pontif. Sir. praef. = Zechiel-Eckes, Klaus, *Die erste Dekretale. Der Brief Papst Siricius' an Bischof Himerius von Tarragona vom Jahr 385 (JK 255)* (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte 55), Hanover, 2013.
- Ioh. Bicl. = Cardelle de Hartmann, Carmen y Collins, Roger, eds., *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon* (Corpus Christianorum. Series Latina 173^a), Brepols, Turnhout, 2001.
- Prud. perist. = Cunningham, Maurice Patrick, ed., *Aurelii Prudentii Clementis Carmina* (Corpus Christianorum. Series Latina 126), Brepols, Turnhout, 1966.
- VF = Díaz y Díaz, Manuel Cecilio, ed., *La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Empresa do Diário do Minho, Braga, 1974.
- VPE = Maya Sánchez, Antonio, ed., *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* (Corpus Christianorum. Series Latina 116), Brepols, Turnhout, 1992.
- VSE = Oroz Reta, José, «*Sancti Braulionis Caesaragustani Episcopi. Vita Sancti Aemilianii*», *Perficiť*, 119–20, 1978 (pp. 165–227).

Fuentes Secundarias:

- ADDISON, David, «Property and 'publicness': bishops and lay-founded churches in post-Roman Hispania», *Early Medieval Europe*, 28.2, 2020 (pp. 175-96).
- ALVAR EZQUERRA, Jaime, ed., *Entre fenicios y visigodos. La historia antigua de la Península Ibérica*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2008.
- AMADOR DE LOS RÍOS, José, *El arte latino-bizantino en España y las coronas visigodas de Guarrazar*, Imprenta Nacional, Madrid, 1861.
- ANDRADE CERNADAS, José Miguel, y Linage Conde, Antonio, «El monacato hispano-godo: orígenes y reglas monásticas», en *La Iglesia en la historia de España*, ed. Escudero López, José Antonio, Fundación Rafael del Pino, Madrid, 2014 (pp. 243-49).
- ARBEITER, Achim, «¿Primitivas sedes episcopales hispánicas en los suburbia? La problemática de casa a las usanzas en el ámbito mediterráneo occidental», en *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función* (Monografías de Arqueología Cordobesa 18), ed. Vaquerizo Gil, Desiderio, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2010 (pp. 413-34).

- ARCE, Javier, *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 A. D.)*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2005.
- AUGÉ, Matias, «El sacramento del orden según los concilios españoles de los siglos IV-VII», *Claretianum*, 5, 1965 (pp. 71-93).
- BAILEY, Lisa Karen, *The Religious Worlds of the Laity in Late Antique Gaul*, Bloomsbury Academic, London et al., 2016.
- BOWERSOCK, Glen W., *Martyrdom and Rome*, Cambirdge University Press, Cambridge, 1995.
- BOWES, Kim, y Kulikowski, Michael, «Introduction», en *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives* (The Medieval and Early Modern Iberian World 24), ed. Bowes, Kim, y Kulikowski, Michael, Brill, Leiden et al., 2005 (pp. 1-26).
- BROWN, Peter, «Conversion and Christianization in Late Antique: The Case of Augustine», en *The Past before Us. The Challenge of Historiographies of Late Antiquity* (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 6), ed. Straw, Carole, y Lim, Richard, Brepols, Turnhout, 2004 (pp. 103-17).
- BUENCASA PÉREZ, Carles, «Espiritualidad vs. racionalidad económica: los dependientes eclesiásticos y el perjuicio económico a la iglesia de Dumio en el testamento de Ricimiro (656)», *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 16, 2004 (pp. 7-31).
- CABALLERO ZOREDA, Luis, y MATEOS CRUZ, Pedro, eds., *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media* (Anejos de Archivo Español de Arqueología 23), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000.
- CABALLERO ZOREDA, Luis, MATEOS CRUZ, Pedro, y Utrero Agudo, María de los Ángeles, eds., *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura* (Anejos de Archivo Español de Arqueología 51), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2009.
- CASTELLANOS GARCÍA, Santiago, «El testamento de Ricimiro de Dumio en el contexto de la consolidación episcopal en la Hispania tardoantigua», *Hispania Antiqua*, 22, 1998 (pp. 427-37).
- CASTILLO MALDONADO, Pedro, «*In ora mortis*: deceso, duelo, rapiña y legado en la muerte del obispo visigótico», *Hispania Sacra*, 64, 2012 (pp. 7-28).
- CORTÉS ARRESE, Miguel, *Los visigodos de los románticos*, Libros de la Catarata, Madrid, 2012.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz, «Concilios y obispos en la península ibérica (siglos VI-VIII)», in *Chiese locali e chiese regionali nell'alto medioevo* (LXI Settimane di Studio dell Fondazione Centro di Studi sull'Alto Medioevo 61), Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2014 (pp. 1095-158).
- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz, «Las fundaciones monásticas en la península ibérica (siglos VI-VIII)», en *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto Medioevo* (Settimane di studio della fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo 64), Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2017 (pp. 463-90).
- DIAZ Y DIAZ, Manuel Cecilio, «L'expansion du christianisme et les tensions épiscopales dans la peninsule ibérique», en *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, vol. 6: *Congrés de Varsovie 1978. Section 1: Les transformations dans la société chrétienne au IV^e siècle* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 67), Ed. Nauwelaerts, Brussels, 1983 (pp. 84-94).
- Díez, José Luis, «Antonio Muñoz Degrain (1840-1924), 'La conversión de Recaredo' (1888)», en *La pintura de historia del siglo XIX en España*, ed. Luis Díez, José, Ministerio de Cultura – Dirección General de Bellas Artes y Archivos

- Centro Nacional de Exposiciones – Dirección General de Cooperación Cultural, Madrid, 1992 (pp. 436-41).
- EGER, Christoph, «Guarrazar», en Morín de Pablos, Jorge, López Quiroga, Jorge, y Martínez Tejera, Artemio, eds., *El tiempo de los “bárbaros”. Pervivencia y transformación en Galia e Hispania (ss. V-VI d.C.)* (Zona Arqueológica 11), Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, 2010 (pp. 563-65).
 - FEAR, Andrew, Fernández Ubiña, José, y Marcos Sanchez, Mar, eds., *The role of the bishop in Late Antiquity: conflict and compromise*, Bloomsbury, London, 2013.
 - FERNÁNDEZ UBIÑA, José, «La iglesia y la formación de la jerarquía eclesiástica», en *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, ed. Teja, Ramón, Edipuglia, Bari, 2002 (pp. 161-203).
 - FERREIRO, Alberto, *Epistolae Plenae. The Correspondence of the Bishops of Hispania with the Bishops of Rome (Third through Seventh Centuries)* (The Medieval and Early Modern Iberian World 74), Brill, Leiden y Boston, 2020.
 - FUENTES HINOJO, Pablo, «Sucesión dinástica y legitimidad episcopal en la Mérida visigoda», *En la España Medieval*, 35, 2012 (pp. 11-33).
 - HALFOND, Gregory I., *Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511–768* (Medieval Law and its Practice 6), Brill, Leiden y Boston, 2010.
 - HILLGARTH, Jocelyn Nigel, «Historiography in Visigothic Spain», en *La storiographia altomedievale. Spoleto 1969* (Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo. Settimane di Studi 17), Presso la Sede del Centro, Spoleto, 1970 (pp. 261-352).
 - HILLGARTH, Jocelyn Nigel, «Coins and Chronicles: Propaganda in Sixth-Century Spain and the Byzantine Background», en *Visigothic Spain, Byzantine and the Irish*, ed. Hillgarth, Jocelyn Nigel, Variorum reprints, London, 1985 (pp. 483-508).
 - HORNING, Christian, «Die Sprache des Römischen Rechts in Schreiben römischer Bischöfe des 4. und 5. Jahrhunderts», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 53, 2010 (pp. 20-80).
 - HORNING, Christian, *Directa ad decessorem. Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius von Rom* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbände, Kleine Reihe 8), Aschendorff, Münster, 2011.
 - JORGE, Ana Maria, *L’episcopat de Lusitania pendant l’Antiquité tardive (III^e-VII^e siècles)* (Trabalhos de Arqueologia 21), Instituto Português de Arqueologia, Lisboa, 2002.
 - JUAN REMOLINA, María Teresa de, «La gestión de los bienes en la Iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias», *Polis. Revista de ideas y formas política de la Antigüedad Clásica*, 10, 1998 (pp. 167-180).
 - JUSSEN, Bernhard, «Über ‘Bischofsherrschaften’ und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen ‘Antike’ und ‘Mittelalter’», *Historische Zeitschrift*, 260, 1995, (pp. 673–718).
 - KAMEN, Henry, *Del imperio a la decadencia: los mitos que forjaron la España moderna*, Temas de Hoy, Madrid, 2006, pp. 121-52.
 - KING, Paul David, *Law and Society in the Visigothic Kingdom* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 5), Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
 - LÓPEZ, José Antonio, ed., *La Iglesia en la historia de España*, Marcial Pons, Madrid et al., 2014.
 - LÓPEZ VILAR, Jordi, *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple septentrional i el complex martirial de Sant Fructuós*, 2 vols.

- (Sèrie Documenta 4), Universitat Rovira i Virgili – Institut Català d'Arqueologia Clàssica, Tarragona, 2006.
- MACMULLEN, Ramsay, *Voting About God in Early Church Councils*, Yale University Press, New Haven and London, 2006.
 - MACIAS SOLÉ, Josep Maria, «La medievalización de la ciudad romana», en *Tarraco christiana civitas* (Documenta 24), ed. Macias Solé, Josep Maria, y Muñoz Melgar, Andreu, Institut Català d'Arqueologia Clàssica, Tarragona, 2013 (pp. 123-48).
 - MARTIN, Céline, *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 2003.
 - MARTIN, Céline, y LARREA, Juan-José, eds., *Nouvelles chartes visigothiques du monastère pyrénéen d'Asán* (Ausonius. Scripta Mediaevalia 42), Ausonius Éditions, Bordeaux, 2021.
 - MARTÍN IGLESIAS, José Carlos, «El 'Iudicium inter Marcianum et Habentium episcopos' (A. 638): estudio, edición y traducción», *Habis*, 49, 2018 (pp. 203-31).
 - MARTÍNEZ DíEZ, Gonzalo, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico jurídico* (Miscelánea Comillas. Publicaciones anejas. Serie canónica 2), Universidad Pontificia, Santander, 1959.
 - MARTÍNEZ DíEZ, Gonzalo, «El patrimonio eclesiástico y las iglesias propias», en *La Iglesia en la historia de España*, ed. Escudero López, José Antonio, Marcial Pons, Madrid, 2014 (pp. 217-26).
 - MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los Heterodoxos españoles*, vol. 1: *España romana y visigoda*, ed. Sánchez Reyes, Enrique (Edición Nacional de las obras completas de Marcelino Menéndez Pelayo 35), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santander, 1946 [orig. Madrid, 1880-1882].
 - MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los Heterodoxos españoles*, vol. 6: *Heterodoxia en el siglo XIX*, ed. Sánchez Reyes, Enrique (Edición Nacional de las obras completas de Marcelino Menéndez Pelayo 40), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santander, 1948 [orig. Madrid, 1880-1882].
 - MORENO MARTÍN, Francisco José, *La arquitectura monástica hispana entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media* (British Archaeological Reports. International Series 2287), BAR Publishing, Oxford, 2011.
 - MORENO MARTÍN, Francisco José, «Visigoths, crowns, crosses, and the construction of Spain», *Memoirs of the American Academy in Rome*, 62, 2017 (pp. 41-64).
 - MUSURILLO, Herbert Anthony, ed., *The Acts of the Christian Martyrs. Introduction, Texts and Translations*, Clarendon Press, Oxford, 1972 (pp. 176-185).
 - NOETHLICH, Karl Leo, «Anspruch und Wirklichkeit. Fehlverhalten und Amtspflichtverletzungen des christlichen Klerus anhand der Konzilskanones des 4. bis 8. Jahrhunderts», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 107, 1990 (pp. 1-61).
 - ORLANDIS ROVIRA, José, y Ramos Lisson, Domingo, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1986.
 - OSLAND, Daniel, «Text and Context. Patronage in Late Antique Mérida», *Studies in Late Antiquity*, 3.4, 2019 (pp. 581-625).
 - PABST, Stefan, *Das theologische Profil des Julian von Toledo. Das Leben und Wirken eines westgotischen Bischofs des siebten Jahrhunderts* (Vigiliae Christianae. Suppl. 165), Brill, Leiden y Boston, 2021.

- PANZRAM, Sabine, «Obispos y sexualidad. Los canones de Elvira como instrumento de disciplinamiento social», *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, 14, 2007 (pp. 217-40).
- PANZRAM, Sabine, «Mérida contra Toledo, Eulalia contra Leocadia: listados «falsificados» de obispos como medio de autorepresentación municipal», en *Espacios Urbanos en el Occidente Mediterráneo (s. VI-VIII). Congreso Internacional. Toledo 2009*, ed. García, Alfonso, Izquierdo Benito, Ricardo, Olmo Enciso, Lauro, y Peris Sánchez, Diego, Toletvm Visigodo, Toledo, 2010 (pp. 123-30).
- PANZRAM, Sabine, «La formación del orden metropolitano en la Península Ibérica (siglos IV a VI)», *Pyrenae*, 49, 2018 (pp. 125-54).
- PANZRAM, Sabine, «¿Tarraco tardorromana sigue siendo Tarraco? A propósito de continuidad o discontinuidad de una capital de provincia», en *Academica Libertas. Essais en l'honneur du professeur Javier Arce* (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 39), ed. Moreau, Dominic, y González Salinero, Raúl, Brepols, Paris, 2020 (pp. 193-209).
- PANZRAM, Sabine, *Christentum ohne Kirche. Zur Genese einer Institution in der dioecesis Hispaniarum (4.-7. Jahrhundert)* (en preparación).
- PEREA CAVEDA, Alicia, ed., *El tesoro visigodo de Guarrazar*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2001.
- PÉREZ DE URBEL, Justo, *Los monjes españoles en la Edad Media. Tomos 1-2*, Ancla, Madrid, 1933-1934.
- PÉREZ DE URBEL, Justo, *Sampiro: su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X* (Escuela de Estudios Medievales. Estudios 26), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Meritxell, «Sanctus et patronus. El patrocinio santo de Fructuoso y la consolidación institucional de la metrópoli eclesiástica de Tarraco en los siglos de la antigüedad tardía», en *Pau, Fructuós i el cristianisme primitiu a Tarragona (Segles I-VIII). Congrés internacional. Tarragona 2008* (Biblioteca Tarraco d'Arqueologia 6), ed. Gavalda Ribot, Josep Maria, Muñoz Melgar, Andreu, y Puig i Tàrrrech, Armand, Fundació Privada Liber, Reus, 2010 (pp. 599-616).
- PÉREZ MARTÍNEZ, Meritxell, *Tarraco en la antigüedad tardía. Cristianización y organización eclesiástica (siglos III a VIII)*, Arola Editors, Tarragona, 2012.
- RAMÍREZ SÁDABA, José Luis, y Mateos Cruz, Pedro, *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida* (Cuadernos Emeritenses 16), Museo Nacional de Arte Romano, Mérida, 2000.
- RAMOS-LISSÓN, Domingo, «El obispo Osio de Córdoba y el Concilio de Elvira», en *La Iglesia en la historia de España*, ed. Escudero López, José Antonio, Marcial Pons, Madrid et al., 2014 (pp. 125-42).
- ROCA, María José, «La distinción entre patrimonio eclesiástico y privado de obispos y clérigos en la España visigoda», *e-Legal History Review*, 20, 2015 (pp. 1-16).
- REYERO HERMOSILLA, Carlos, «Antonio Muñoz Degrain (1840-1924), 'La conversión de Recaredo' (1888)», en *El Arte en el Senado*, ed. Miguel Egea, Pilar de, Antonio, Trinidad de, y Reyero Hermosilla, Carlos, Departamento de Publicaciones del Senado, Madrid, 1999 (pp. 290-292).
- RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal, ed., *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla: Estudio, edición crítica y traducción* (Fuentes y estudios de historia Leonesa 13), Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1975.
- SCHLIMBACH, Fedor, «Die Basilika San Juan Bautista in Baños de Cerrato (Palencia) und die 'westgotischen Quaderbauten'. Bemerkungen zum aktuellen

Forschungsstand», en *Im Schnittpunkt der Kulturen: Architektur und ihre Ausstattung auf der Iberischen Halbinsel im 6. – 10./11. Jahrhundert. Internationale Tagung. Heidelberg 2009*, ed. Staebel, Jochen, Vervuert, Frankfurt am Main, 2016 (pp. 537–56).

- SOTOMAYOR MURO, Manuel, y Fernández Ubiña, José, eds., *Concilio de Elvira y su tiempo*, Universidad de Granada, Granada, 2005.
- SOTOMAYOR MURO, Manuel, y Fernández Ubiña, José, eds., *Historia del cristianismo*, vol. 1: *El mundo antiguo*, Editorial Trotta, Granada, 2ª ed. 2005.
- STOCKING, Rachel L., «Martianus, Aventius and Isidore: provincial councils in seventh-century Spain», *Early Medieval Europe*, 6.2, 1997 (pp. 168-88).
- THIEL, Andreas. ed., *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II. Fasciculus 1*, Olms, Hildesheim et al., 1974 [orig. Braunsberg, 1867-1868].
- TOMÁS-FACI, Guillermo, y Martín-Iglesias, José Carlos, «Cuatro documentos inéditos del monasterio visigodo de San Martín de Asán (522-586)», *Mittelalterliches Jahrbuch*, 52, 2017 (pp. 261-86).
- UBRIC RABANEDA, Purificación, *La iglesia en la Hispania del siglo V*, Universidad de Granada, Granada, 2004.
- UTRERO AGUDO, María de los Ángeles, y Moreno Martín, Francisco J., «Evergetism among the Bishops of Hispania between the Sixth and Seventh Centuries: A Dialogue between Archaeological and Documentary Sources», *Journal of Early Christian Studies*, 23.1, 2015 (pp. 97-131).
- WECKWERTH, Andreas, *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 5), Aschendorff, Münster, 2010.
- WOOD, Susan, *The Proprietary Church in the Medieval West* Oxford University Press, Oxford, 2006.
- WULFF ALONSO, Fernando y Álvarez Martí-Aguilar, Manuel, eds., *Antigüedad y franquismo (1936–1975)*, CEDMA, Málaga, 2003.
- ZECHIEL-ECKES, Klaus, *Die erste Dekretale. Der Brief Papst Siricius' an Bischof Himerius von Tarragona vom Jahr 385 (JK 255)* (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte 55), Hanover, 2013.