

dominico Aniceto Fernández Alonso) (p. 74; cfr. en nota de la p. 75 la noticia del número finalmente elegido de trece españoles, y en nota de la p. 80 la mención del cardenal Albareda, designado por el papa).

c) A través del padre Hamer, conoce Chenu las reflexiones desfavorables del citado padre Fernández sobre el esquema alternativo de Rahner (pp. 125-126).

3) Noticias sobre el cardenal Montini en la primera sesión (papa Pablo VI ya en la segunda):

a) Chenu lo sitúa junto con Lercaro, Guano y Bartoletti en el grupo de cuatro o cinco obispos italianos no dominados por el cardenal Siri (pp. 99-100).

b) Subraya la importancia de la intervención de Montini el 5 de diciembre de 1962, abandonando un comportamiento que califica de «silencioso y misterioso» para situarse en una línea que agrada a Chenu, quien se hace eco del pronóstico que esto abriría la conciencia de un buen número de obispos italianos (p. 137).

Termina el volumen con un utilísimo índice onomástico (pp. 153-159) donde se echa en falta la mención del oficio eclesiástico o del cargo que desempeñaron durante el concilio, lo que se puede suplir en lo fundamental (para más detalle hay que acudir al *Anuario Pontificio* de aquellos años) consultando la primera página en que el nombre es citado, ya que Melloni ha realizado el trabajo de identificación de todos los personajes citados por Chenu (*rectius*: casi todos, cfr. el extraño caso del doctor Montisanti, p. 148) para ofrecernos una concisa presentación de aquellos que no siendo de conocimiento general tampoco han sido presentados por Chenu.

En conclusión, la lectura de este breve y bien editado diario resulta inexcusable para los historiadores de la Iglesia y aconsejable para cualquiera interesado en el conocimiento del Concilio Vaticano II. Y para unos y otros —estoy convencido— será una actividad gratificante (lo que es uno de los mayores elogios que puede merecer un libro que aspira a ser leído de corrido).

JESUS BOGARÍN DÍAZ

ORLANDIS, JOSÉ: *Estudios de Historia eclesiástica visigoda*, Eunsa, Pamplona, 1998, 245 pp.

Se reúnen en esta obra diversos trabajos publicados anteriormente (salvo un primer capítulo de introducción histórica) con una temática común. El núcleo más importante de todos ellos es el constituido por los capítulos dedicados a las relaciones Monarquía-Iglesia en la España visigoda, especialmente a partir de Recaredo.

La regulación del acceso al trono en la monarquía visigoda tuvo uno de sus momentos culminantes a raíz del intento de Suintila de vincular la corona a su familia asociando al trono a su hijo Recimero. Como es sabido, el intento se saldó

con la deposición de Suintila, la entronización del magnate rebelde Sisenando y la celebración, dos años más tarde, del Concilio IV de Toledo que, reunido el 5 de diciembre de 633 y presidido por Isidoro, consagró en su canon 75 el acuerdo alcanzado entre la aristocracia goda y el episcopado. Los electores serían los magnates y los obispos; elegibles eran los nobles de raza goda.

En este crispado clima provocado por el dudoso acceso al poder del nuevo monarca, el Episcopado, agradecido por el papel cada vez más preeminente concedido por el rey, puso manos a la obra para proporcionar a Sisenando lo que necesitaba. Buenos conocedores de la Sagrada Escritura, elaboraron para el monarca «elegido» una legitimidad de carácter sacral. A tal efecto, los reyes ungidos de Israel serían el precedente inmediato del canon 75 del concilio toledano IV que incluye dos textos veterotestamentarios que asocian el rey con el *christos* ungido del Señor.

El mismo efecto legitimador movió un siglo después a Pipino el Breve, desprovisto del carisma de la sangre merovingia, a incorporar el rito de la unción en la ceremonia de su coronación.

Como advierte Orlandis, en la *Chronica* o *Laterculus Regum visigothorum*, escueta relación de reyes, a partir de Wamba se reseña el día en que el nuevo príncipe recibió la unción real, como si esa fuera la fecha del comienzo oficial del reinado.

Varios e ilustres eruditos contribuyeron a elaborar una concepción de la monarquía visigoda y del orden político: Isidoro de Sevilla, su hermano Leandro, Braulio y Tajón de Zaragoza, Ildefonso, Eugenio y Julián de Toledo, Valerio del Bierzo, etc.

Isidoro de Sevilla elaboró en las *Etimologías* y en las *Sentencias* una doctrina acerca de la monarquía cristiana y de los principios de legitimidad del poder real. Así, por ejemplo, para Isidoro «las virtudes regias son principalmente dos: la justicia y la piedad». Así se recogieron en el canon 75 del concilio toledano IV: «A ti, a nuestro rey y futuros reyes de tiempos venideros os pedimos con la debida humildad que, mostrándoos moderados y pacíficos hacia vuestros súbditos, rijáis los pueblos que os han sido confiados por Dios con justicia y piedad y correspondáis a Cristo bienhechor que os eligió, reinando con humildad de corazón y gusto por las buenas obras».

Asimismo, «el nombre de rey se posee cuando se obra rectamente y se pierde cuando se obra mal». «Obrando rectamente se conserva el nombre de rey, pecando se pierde»: *Rex eris si recte facias; si non facias non eris*.

Tales ideas llegaron a influir en autores extranjeros como Hrabano Mauro, Jonás de Orleans, Bracton y Juan de Salisbury. Efectivamente, las obras de Isidoro eran conocidas por ejemplo en Irlanda desde mediados del siglo VII gracias al «camino irlandés» coincidiendo con el último tramo de la antigua «ruta del estaño». O en Francia, o Italia, por la *vía Domizia*, la gran calzada romana que cruzaba los Pirineos. En el Imperio carolingio, Hrabano Mauro reprodujo textualmente el *rex*

eris en su tratado *De universo*. También se percibe esa influencia en *De Institutione regia* de su coetáneo Jonás de Orleans, o en el *Policraticus* de Juan de Salisbury y el tratado de *Bracton* sobre la realeza.

Parece claro que como el procedimiento de «elección» al trono carecía de la fuerza legitimadora que confería la sangre, el carisma de la unción podía servir a los monarcas del siglo VII de indudable fundamento para obtener una legitimidad sagrada. Ya Leovigildo, consciente de esta deficiencia política que no había sido solucionada ni siquiera con la imitación de algunos patrones romanos, había dado los primeros pasos reforzando los aspectos simbólicos y ceremoniales del poder a partir de la influencia de Bizancio. De hecho, según Isidoro, Leovigildo «fue el primero que se presentó a los suyos en solio, cubierto de la vestidura real; pues, antes de él, hábito y asiento eran comunes para el pueblo y para los reyes».

De esta manera, gracias a la labor de Isidoro de Sevilla y de los concilios de Toledo, la concepción política de la realeza alcanzó su plena definición en el siglo VII, mitificándose el reinado del primero de los reyes católicos, Recaredo, como modelo ideal de monarca cristiano. Para el abad Biclarense, Recaredo es un nuevo Constantino y el Concilio III de Toledo es comparado con los de Nicea y Calcedonia.

Pero sin duda, la piedra angular de la doctrina de la realeza en España fue el carácter de elegido de Dios que se atribuía al monarca. Son diversos los textos que invocan esta idea: el relato de la elección real de Wamba, obra de Julián de Toledo, contiene expresiones sobre la «vocación divina» del monarca, que habría llegado al trono «por las revelaciones de muchos»: «*Ne, citata regni ambitione permotus, usurpasse potius nel furasse quam percipisse a Domino signum tantae gloriae putaretur*».

Más concretamente, el concilio toledano IV, canon 75, mencionaba como fundamento bíblico de la sacralidad de la realeza el salmo CIV, *Nolite tangere christos meos*, «no toquéis a mis ungidos» (*Ps. CIV, 15*), y también en otro versículo del Libro I de los Reyes: «¿quién extenderá la mano contra el ungido del Señor y será inocente?» (*I Reg. XXVI, 9*). El Concilio V de Toledo, canon 5, basaba la prohibición de maldecir a los reyes en un texto del Éxodo, citado a su vez por los Hechos de los Apóstoles: «No maldecirás al príncipe de tu pueblo» (*Exod. XXII, 28; Act. XXIII, 5*), texto recogido por Recesvinto en LV, 2,1,9, *De non criminando principi nec maledicendo illi*. A finales del siglo VII, el canon 9 del concilio toledano XVI, contra el depuesto primado Sisberto como promotor de una conjura para destronar y dar muerte al rey Egica, invocaba el II Libro de los Reyes: «¿Cómo no temiste extender tu mano para dar muerte al ungido del Señor?» (*II Reg., 1, 14*).

El mismo canon 9 del XVI Concilio de Toledo menciona también la fructífera idea del vicariato divino ejercido por los reyes. Es un gran bien guardar con toda el alma «la fe prometida después de Dios a los reyes, como elegidos por Él para ser sus vicarios», *iure vicario ab eo praelectis*.

Consecuentemente con esta idea, el rey católico queda comprometido a actuar como defensor de la fe ortodoxa y a «extirpar por nuestro medio la herejía». El Concilio III de Toledo del año 589, presidido por Recaredo, fue clausurado por el metropolitano de Sevilla, Leandro, con una homilía gratulatoria en la que la lucha contra la herejía constituye el nervio argumental. Las herejías son comparadas a las espinas citando diversos textos veterotestamentarios: «*Multae filiae congregaverunt divitias, tu autem supergressa es universas*» (*Prov. XXXI, 29*). Y aduce como autoridad un versículo del Cantar de los Cantares: «*Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias*» (*Cant. II, 2*). El lirio, la amiga, es la Iglesia rodeada de las hijas, las espinas. Reelaborando la idea del Génesis: «serán dos en una sola carne» (*Gen. II, 24*) se identificará a Cristo como cabeza y la Iglesia como cuerpo de modo que quien sea ajeno a la Iglesia, aunque lleve el nombre de cristiano, no estará integrado en el organismo del Cuerpo de Cristo. Igualmente, si la Iglesia es la esposa de Dios, la herejía no será más que una meretriz. «Una es mi amiga, mi esposa, la hija única de mi madre» (*Cant. VI, 8*).

El compromiso de luchar contra la herejía requería un juramento solemne del que queda constancia en el concilio toledano VI del año 638, canon 32, que regula la forma del juramento dentro del ceremonial de la *Ordinatio principis*. Allí se exige que el monarca «no tome posesión de la regia sede hasta tanto que, entre las demás cláusulas del juramento, prometa no permitir que los judíos violen esta fe católica (...) sino que hará que subsista firme en el futuro lo que con gran trabajo se ha conseguido en nuestro tiempo». Y el Concilio VIII de Toledo, canon 12, llegó a reputarse «por indigno que un príncipe de fe ortodoxa gobierne a súbditos sacrílegos». En razón del liderazgo atribuido al monarca visigodo en esta materia, le correspondía también la decisión de convocar o aplazar concilios generales. Igualmente, junto al sistema tradicional de elección de obispos por el clero, se inició la designación *per sacra regalia*, «por la majestad real» a los que podía amonestar y corregir. Ejemplo de esta simbiosis Rey-Iglesia son las *leges in confirmatione concilii* que otorgan eficacia civil a los cánones conciliares.

Ni que decir tiene que el valor de estos trabajos de Orlandis trasciende el interés de medievalistas por su íntima relación con otras disciplinas históricas o de la ciencia política y jurídica en general.

Recordemos que todo este universo cultural e ideológico visigodo será transmitido siglos más tarde a los glosadores y decretistas que lo utilizarán en sus especulaciones políticas y jurídicas con provecho inusitado. En cierta manera, buena parte de la teoría política moderna no es sino teología adaptada por juristas coetáneos que hunde sus raíces en la Edad Media. No solamente en este sentido el denominado derecho común de los siglos XI a XVIII es más derecho canónico que derecho romano justiniano.