

LA REGALITÀ VISIGOTICA TRA VI E VII SECOLO

SAMUELE SACCHI *

Le fonti sulle quali è necessario lavorare per sviluppare un'indagine sulla regalità visigotica si dividono in due gruppi: da un lato abbiamo la serie dei concili di Toledo, diciotto raccolte canoniche che nel loro insieme coprono l'intero arco del secolo VII e rappresentano il terreno, per così dire normativo e istituzionale, su cui si confrontano i protagonisti della politica toledana (aristocrazia, episcopato e corona)¹. L'altro gruppo di fonti cui si deve fare riferimento è costituito dalla produzione letteraria di alcuni esponenti dell'episcopato iberico, interlocutore politico privilegiato della corona, forte di personalità in grado di imporsi sul panorama intellettuale europeo; pensiamo ai fratelli Isidoro e Leandro di Siviglia, a Braulione di Saragozza, a Ildefonso di Toledo, a Giuliano di Toledo: nel loro insieme una scuola straordinariamente attiva, capace di una riflessione politica letteralmente all'avanguardia.

Per questo intervento vorremmo provare ad illustrare quello che è uno snodo cruciale nello sviluppo della regalità toledana, vale a dire il passaggio tra i concili di Toledo III e IV: il III perché vede re Recaredo e con lui tutto il popolo visigoto abbandonare l'eresia ariana per accogliere

* *Relazione presentata in occasione degli "Incontri di Studio del M.Æ.S." del 25 marzo 2011.*

¹ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, edición preparada por J. Vives, con la colaboración de T. Marin Martínez - G. Martínez Diez, Barcelona-Madrid 1963; J. ORLANDIS - D. RAMOS LISSÓN, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona 1986; *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, vol. IX, X, XI, XII.

il cattolicesimo, avvenimento chiaramente cruciale in quanto inaugura il corso della regalità cattolica²; il IV, perché sotto la guida di Isidoro di Siviglia al canone 75° (che in molti annoverano direttamente tra le opere del vescovo di Siviglia) definisce i termini della regalità per quanto riguarda la legittimità e la trasmissione del potere, mettendo di fatto a punto lo specchio del buon re.

Marc Reydellet³ e Suzanne Teillet⁴ si sono occupati di questa tradizione osservando come in sostanza il merito di Isidoro sia quello di aver tradotto in un contesto romano-barbarico un modello di regalità che Gregorio Magno delinea sul paradigma teocratico romano-bizantino.

La regalità isidoriana emerge dalla lettura della sua *Historia*⁵, delle *Sententiae*⁶, e del canone 75° (considerato appunto alla stregua di un'opera di Isidoro), fonti che subiscono il forte influsso dei *Moralia* e della *Regula*

² E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain*, Oxford 1969; si vedano anche M. TORRES LÓPEZ, *Las invasiones y los reinos germánicos de España*, in *Historia de España*, a cura di R. Menéndez Pidal, vol. III, *España Visigoda*, Madrid 1963; L. A. GARCÍA MORENO, *Historia de España Visigoda*, Madrid 1989; P. AGUDO BLEYE, *Manual de Historia de España*, Madrid 1958; R. COLLINS, *Visigothic Spain*, Oxford 2006; B. LEROY, *Spagna medioevale*, Genova 1993; P. HEATHER, *I Goti*, Genova 2005; F. GARCÍA DE CORTÁZAR - J. M. GONZÁLEZ VESGA, *Storia della Spagna. Dalle origini al ritorno della democrazia.*, Milano 1996; J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Historia de España Alfaguara II, La época medieval*, Madrid 1981; R. COLLINS, *Early medieval Spain. Unity in diversity, 400-1000*, Basingstoke-London 1995.

³ M. REYDELLET, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma 1981.

⁴ S. TEILLET, *De Goths à la Nation Gothique*, Parigi 1984.

⁵ ISIDORI IUNIORIS EPISCOPI HISPALENSIS, *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum*, ed. T. Mommsen, MGH, *Chronica Minora. Saec. IV-VII*, vol. II; *Isidore of Seville's, History of the Goths, Vandals and Suevi*, transl. by G. Donini e G. B. Ford, second revised edition, Leiden 1970; C. RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León 1975.

⁶ *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, cura et studio P. Cazier (*Corpus Christianorum*, SL, 111), Turnholti 1998; P. CAZIER, *Les "Sentences" d'Isidore de Séville et le IV^{ème} Concile de Tolède*, in *Los Visigodos. Historia y civilización*, a cura di A. González y L. García Moreno, Murcia 1986.

Pastoralis di Gregorio Magno: su queste basi la regalità toledana sembrerebbe mutuare le forme del principato, il re è quindi *princeps* ed investito dei superlativi imperiali (*gloriosissimus, religiosissimus, excellentissimus*).

Secondo la Teillet “divenuto cattolico il *rex gothorum* ha diritto ai titoli dell'imperatore, del quale diviene politicamente e religiosamente l'eguale se non il successore”; così Isidoro garantisce ai suoi re, a partire da Recaredo la panoplia delle attribuzioni imperiali. A monte di questo paradigma la lezione di Gregorio Magno che fa ricadere sul re etica e responsabilità di origine episcopale. Da qui il Recaredo re apostolo, la correzione del peccato come valore fondamentale della regalità, una funzione morale del sovrano che lo assimila al vescovo, pietà, clemenza, giustizia e umiltà come virtù del buon re.

Su questi temi il contributo originale di Isidoro consiste nella nobilitazione della *gens* visigotica celebrata ed elevata allo stesso livello della romanità, sostituita alla romanità nella veste di popolo eletto. In questa prospettiva Isidoro ha il merito di definire il trittico composto da *rex, gens* e *patria*: tre elementi costitutivi dell'identità di un popolo eletto di fronte a Dio. La *gens* poi, secondo la lezione del canone 75^o, assume il ruolo di persona giuridica rappresentata dall'assemblea dei vescovi e giustapposta al *rex*.

Partendo da questi studi Maria Valverde Castro, nel suo *Ideología, Simbolismo y Ejercicio del Poder Real en la Monarquía Visigoda: un proceso de cambio*⁷, decide di sottolineare maggiormente gli aspetti romano-bizantini della regalità visigotica, sempre riservando ad Isidoro un ruolo centrale.

Secondo la Valverde Castro i re di Toledo a partire da Leovigildo, padre di Recaredo, procedono ad una sistematica *imitatio imperii* che passa per il plagio delle porpore e della terminologia (abbiamo già visto il *princeps* e relativi titoli, vediamo con la Valverde una Toledo *Urbs* monumentale).

Una *imitatio* che passa per il ruolo garantito al re nel contesto dei concili, che dalla conversione in poi vedono il sovrano come patrono

⁷ M. R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca 2000.

dell'assemblea investito del diritto di convocarla e presiederla; esplicita la rivendicazione del cesaropapismo come modello, a partire già dalla Cronaca di Giovanni Biclarense che non esita ad assimilare la figura di Recaredo al III concilio a quelle di Costantino e Marciano. Seguendo questo percorso la Valverde Castro approda alla teoria di una regalità teocratica ed assoluta, sancita dall'unzione e rispecchiata dall'eminenza del sovrano in seno al concilio.

Ora, dal canto nostro, crediamo si possa sollevare qualche dubbio sulla prospettiva a monte di questi studi, che privilegiando la portata dirompente europea dell'opera di Isidoro, tendono a lasciare in ombra il contesto storico-politico che più gli appartiene, contentandosi di delineare un unico modello di regalità, attribuito al vescovo di Siviglia e valido per tutti i re visigoti (tra l'altro a partire da Recaredo che regnava trenta anni prima che Isidoro raggiungesse la propria maturità intellettuale); una prospettiva che se è logica per opere che intendano collocare Isidoro sulla scena europea della cultura cristiana, d'altro canto rischia di semplificare troppo il rapporto del vescovo di Siviglia con la scena cui appartiene. In altre parole utilizzare Isidoro per spiegare la regalità di Recaredo e Leovigildo rischia di essere una generalizzazione eccessiva.

Il rapporto tra III e IV concilio di Toledo

Il modello di regalità relativo al concilio III (589)⁸ lo si evince dai due interventi di Recaredo innanzi all'assemblea dei vescovi, il primo per inaugurare il concilio, il secondo per abiurare l'eresia ariana ed aprire i lavori del sinodo vero e proprio⁹.

Non abbiamo qui lo spazio per analizzare il testo direttamente, basti sapere che quella prevista dal concilio III è una regalità consapevole di una statura nuova, una regalità concretamente accresciuta dalla decisa e decisiva azione politica e militare di Leovigildo (padre di Recaredo, ultimo re ariano regna dal 567 al 586, amplia con successo i confini del regno ai danni di Svevi, Bizantini e Baschi, consolida la regalità dinastiz-

⁸ *Sacrorum conciliorum*, cit., vol. IX; *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, cit., pp. 108-109.

⁹ LEANDRO DI SIVIGLIA, *Lettera alla sorella Fiorentina*, trad. di O. Giordano, Roma 1987.

zandola ed assumendo per primo le porpore), una regalità ereditata da Recaredo e codificata in questa nuova grandezza dalla veste cattolica nicena.

Dato il tema della conversione di massa l'equiparazione tra il III concilio di Toledo e i quattro concili ecumenici della cristianità è esplicita e prontamente ripresa dalla Cronaca di Giovanni Biclarense¹⁰ (secondo la Teillet pubblicista del concilio stesso); a questa equiparazione si accompagna prontamente quella tra Recaredo e Costantino, con la celebrazione del ruolo apostolico del re che conduce le proprie genti alla vera fede.

Ne consegue l'imitazione del modello imperiale con tutta la sua pagnocchia di attribuzioni e superlativi; un indirizzo che a ben vedere raccoglie l'eredità politica dello stesso Leovigildo, primo a plagiare le porpore imperiali e ad elevare il leader visigoto al rango di *princeps*. Una regalità che presenta se stessa nel quadro del concilio, che si rinnova nel nuovo contesto e lo elegge come principale istituzione del regno; fermo restando un netto e inequivocabile protagonismo del re nel contesto della cerimonia teso a sancirne la centralità non solo istituzionale, ma anche religiosa.

Fondamentale per questa prima definizione della regalità cattolica toledana il contributo del vescovo di Siviglia Leandro, fratello maggiore di Isidoro autore dell'omelia che conclude gli atti del concilio, e presumibilmente anche dei due discorsi del re Recaredo, quindi probabile ispiratore di quel primo modello di regalità.

Nella fattispecie è Leandro (legato a Gregorio Magno da grande amicizia e intesa intellettuale) il tramite tra il pensiero gregoriano e la regalità di Toledo; è Leandro l'ispiratore, se non l'autore di quel Recaredo novello Costantino e re apostolo, che rivendica una missione assegnata da Dio e (pur invitando l'episcopato a condividere le proprie responsabilità) rivendica un rapporto privilegiato con Dio, un rapporto che non ammette intermediari. Il discorso di Recaredo contempla il tema della responsabilità di fronte alla missione, dell'umiltà di un re che non dimentica di essere un semplice mortale, tuttavia anche queste argomentazioni sono affi-

¹⁰ IOHANNES ABBAS BICLARENSIS, *Chronica*, in MGH, *Auctores Antiquissimi*, XI.

date alla viva voce del re, rimangono auspici, consapevolezze non certo ammonizioni o regole.

È importante aver presente questa statura ed autonomia del sovrano secondo Recaredo e Leandro, perché è su questo terreno, quello del rapporto mediato o immediato tra sovrano e divinità che crediamo si giochi la differenza sostanziale tra la regalità del III e quella del IV concilio di Toledo.

Dopo il III concilio di Toledo del 589 per 44 anni non si tengono più concili generali nella capitale; si deve attendere il 633 perché i vescovi del regno si riuniscano di nuovo a Toledo al cospetto del re. Il IV concilio di Toledo, secondo del regno cattolico, come il III si tiene in occasione della successione al trono e come il III presenta la regalità, rinnovando quel patto di reciprocità istituzionale tra corona ed episcopato auspicato dai discorsi di Recaredo.

Quello che è radicalmente cambiato è il contesto politico a monte del concilio e quello che deve cambiare, crediamo, è il modello di regalità che ne consegue.

Differenza sostanziale il fatto che mentre il concilio III riconosceva ed approvava la regalità di un dinasta, anzi attribuiva la regalità ad un dinasta, il concilio IV riconosce la regalità di un usurpatore per reagire ad una dinastia.

Due anni prima del concilio IV Sisenando alla guida di una potente coalizione era riuscito a spodestare Suintila, uno dei re più grandi, già protagonista delle celebrazioni di Isidoro per aver riconquistato la Betica bizantina e restituito alla “patria” la pretesa integrità. Dopo le sue vittorie Suintila si era reso colpevole di una politica tesa al rafforzamento del potere regio destinata ad inimicargli l’aristocrazia, la colpa più grave aver azzardato la dinastizzazione della corona associando al trono suo figlio Ricimero¹¹.

¹¹ THOMPSON, *Los Godos en España*, cit., pp. 193-207; P. C. DÍAZ MARTÍNEZ, *La Hispania visigoda*, in *Hispania tarδοantigua y visigoda (Historia de España, V)*, a cura di P. C. Díaz Martínez, C. Martínez Maza, Madrid 2007, pp. 402-408; M. I. LORING, D. PÉREZ, P. FUENTES, *La Hispania tardoromana y visigoda. Siglos V-VIII*, Madrid 2007, pp. 177-180;

Rispetto al III il IV concilio fa fronte ad una congiuntura politica completamente diversa dovendo legittimare la sovranità di Sisenando, frutto di un colpo di palazzo. Il modello di regalità ne risente in modo evidente, a partire dalla collocazione del tema della regalità tra gli atti del concilio: nel III la troviamo nelle formule e nei discorsi ufficiali quindi celebrata, compiuta, stabile e scontata; nel IV la troviamo nei canoni (75°), oggetto della norma, quindi evidentemente bisognosa della norma.

Prima di sintetizzare i contenuti del canone 75° è opportuno soffermarsi sulla *Praefatio* del concilio: questa ne introduce i lavori celebrando il patrocinio del re sul concilio stesso; si tratta di uno spazio più o meno lungo presente in tutti i concili, che in certi casi oltre a salutare il sovrano ci offre la descrizione, o meglio registrazione del cerimoniale e quindi una dettagliata rappresentazione del re (vale la pena ricordare che al concilio III proprio nella *Praefatio* trovano spazio i discorsi di Recaredo). Vediamo dunque che il concilio IV dopo un lungo preambolo teso a celebrare e riconoscere l'autorità istituzionale dei padri conciliari presenta così re Sisenando: *coram sacerdotibus humo prostratus, tum lacrymis et gemitibus pro se interveniendum domino postulavit*¹².

Ricordiamo che si tratta di un protocollo ufficiale, la regalità che va in scena è istituzionalizzata, quindi ogni gesto ha un significato e riflette una condizione politica. Per questo ci sembra di poter affermare sin d'ora che, al di là dei superlativi, il modello di regalità subisce un netto cambiamento passando dal III al IV concilio: l'*humilitas* che era solo un auspicio di Recaredo, una promessa e soprattutto una libera scelta¹³ ora si

R. SANZ SERRANO, *Historias de los Godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*, Madrid 2009, pp. 296-310; J. J. SAYAS ABENGOCHEA - L. A. GARCÍA MORENO, *Romanismo y germanismo, El despertar de los pueblos hispánicos (siglos IV-X)*, in *Historia de España*, a cura di M. Tuñón de Lara, Barcellona 1987, pp. 342-347; J. ORLANDIS, *Historia de España, España Visigótica*, Madrid 1977, pp. 142-155; P. CAZIER, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Parigi 1994, pp. 59-64.

¹² *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, cit., pp. 186-187.

¹³ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, cit., pp. 108-109; LEANDRO DI SIVIGLIA, *Lettera alla sorella Fiorentina*, cit., pp. 113-120; ORLANDIS - RAMOS-LISSÓN, *Historia de los concilios*,

manifesta in un gesto che non lascia dubbi. Il sovrano non fa proclami, non parla ma si prostra piangendo.

Dei motivi che costituivano la figura del *princeps* al concilio III si accentuano quelli inerenti all'umiltà e debolezza della condizione mortale, mentre si perde la potenziale ambizione del nuovo Costantino, quella che vedeva Recaredo coinvolto in un dialogo col divino privilegiato e senza intermediari.

In questo caso l'intermediazione è presente, dichiarata in sede ufficiale concretizza e istituzionalizza quel che nei discorsi di Recaredo era poco più di un auspicio implicito. Ora il re si inchina al concilio e ne sollecita l'assistenza. Il re piange, tace o perlomeno non si produce in discorsi che vadano agli atti del concilio, quindi per il concilio è muto.

Quest'ultima è forse la differenza più significativa tra le due sessioni conciliari: al concilio IV sono solo i vescovi a parlare, a dettare legge se vogliamo.

Questo ridimensionamento nella forma della regalità crediamo trovi conferma giuridica nelle norme che il canone 75° enuncia a proposito del re e del suo ruolo.

Prima di sintetizzare il canone 75° è opportuno accennare a come prende forma questa collezione canonica. Si è detto del ruolo di ispiratore se non proprio di autore che in questo contesto viene attribuito ad Isidoro di Siviglia: ora questa tesi trova conferma nell'identità di contenuti che lega alcuni canoni del concilio IV (nella fattispecie quelli relativi alla condotta episcopale, oltre naturalmente al 75°) alla teoria di ammonimenti morali e politici che Isidoro sviluppa nel libro III delle Sentenze, un'identità che ha spinto Pierre Cazier a rivedere la datazione delle Sentenze ritenendole coeve al concilio stesso.

Secondo l'interpretazione di Reydellet le *Sentenze* a loro volta nascerrebbero da una compilazione che Isidoro svolge sulla base dei *Moralia in Job* di Gregorio Magno, divenendo così il tramite tra il pensiero Gregoriano e le norme del concilio IV; un percorso che ha spinto lo storico

francese (ed altri dopo di lui) ad attribuire ad Isidoro, e quindi alla regalità Toledana, l'assunzione acritica del modello gregoriano di un *rector* provvidenziale che Dio dona agli uomini e che si colloca in una posizione intermedia tra Dio e gli uomini: un modello che si sposa molto bene con l'imitazione delle forme imperiali della regalità.

A proposito di questo percorso vorremmo tentare alcune considerazioni alternative. In primo luogo possiamo osservare come prenda corpo la lezione gregoriana che prevede una morale unica per tutti i *rectores* senza che vi sia distinzione tra principe laico e chierico: non è un caso che le due dignità vengano trattate insieme nelle Sentenze così come nel concilio, sulla base di una comune etica della responsabilità e di una comunanza di contenuti politici.

Questo modello unico di partenza avvicina fatalmente la rappresentazione del re ideale a quella del vescovo ideale, suggerendo che lo studio della regalità toledana non possa limitarsi alla lettura del canone 75°, ma debba prendere in considerazione anche quelli dedicati alla condotta episcopale (19°, 22°, 31°, 32°)¹⁴. L'attinenza tra i due ruoli è suggerita già a partire dalla *Praefatio*, dove Sisenando nell'atto di convocare il concilio è detto *minister eius*, con *eius* riferito a Dio¹⁵; il *ministerium* come servizio episcopale lo ritroviamo al canone 31° dove si attribuiscono ai vescovi i *negotia* del re, ogni volta che il re non possa occuparsene (per *negotia* si intende l'amministrazione della giustizia)¹⁶.

La vicinanza tra le due dimensioni dell'autorità è evidente e si traduce dalle formule cerimoniali alla sostanza dell'esercizio del potere.

Una vicinanza che coinvolge anche e soprattutto il profilo morale e politico del candidato all'esercizio del potere: i canoni 19° e 22° descrivono il candidato vescovo ideale insistendo sul tema dell'*humilitas*, sulla condanna dell'*ambitio* e soprattutto sulla necessità della chiara fama e del

¹⁴ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, cit., pp. 198-204.

¹⁵ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, cit., pp. 186-187.

¹⁶ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, cit., pp. 203-204.

vaglio popolare¹⁷. Caratteristiche che ritroviamo pressoché negli stessi termini al canone 75°.

Da sottolineare il fatto che la questione politica del consenso, dell'immagine pubblica e del vaglio popolare (o assembleare) chiamato a garantire l'integrità e la dignità del candidato (argomento che al canone 75° è alla base del criterio elettorale) condiziona la norma canonica al punto da mettere in secondo piano la natura spirituale della vocazione; lo si legge al canone 22°: "conviene seguire i precetti apostolici non tanto di fronte a Dio, quanto di fronte agli uomini"¹⁸, e ancora "a Dio si piace per la pura coscienza, alla Chiesa per l'ottima fama"¹⁹.

Per chi redige il canone il giudizio degli uomini è più importante di quello divino? Politicamente sì: quel "tanto-quanto" non lascia molti dubbi.

Proviamo ad approfondire: questo tema lo possiamo rintracciare ai capitoli 34, 36 e 42 del libro III delle Sentenze²⁰, in questo contesto il problema è che la vita dissipata del sacerdote è di cattivo esempio per i fedeli e li conduce sulla strada del peccato; nel quadro del concilio invece il problema diventa politico laddove la vita dissipata del sacerdote gli fa perdere il consenso e dunque l'autorità.

La questione da apostolica diventa politica.

Ora se le Sentenze sono state compilate sulla base dei *Moralia*, possiamo dire che fanno da tramite tra il pensiero del papa romano e il concilio IV? E se è così possiamo affermare che il canone 22° estremizza la morale gregoriana sulle responsabilità del *rector* (la stessa che incontriamo nei discorsi di Recaredo), arrivando a ritenere il giudizio degli uomini più importante di quello di Dio?

Il testo canonico è piuttosto chiaro su che cosa deve preoccupare l'aspirante vescovo.

¹⁷ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, cit., pp. 198-201.

¹⁸ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, cit., p. 201.

¹⁹ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, cit., p. 201.

²⁰ *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, cit., pp. 275-284.

Abbiamo voluto approfondire questa particolare evoluzione del pensiero politico gregoriano perché riteniamo che in questo approccio di Isidoro alla teoria di Gregorio risieda la chiave del ridimensionamento della regalità che incontriamo in seno al concilio IV, rispetto al modello messo in scena da Leandro al concilio III.

Se infatti entrambi i fratelli recepiscono il messaggio di Gregorio vediamo come ciascuno lo declini a modo proprio in base alle contingenze storico politiche cui si trova a far fronte; così Leandro, al III concilio, redigendo i discorsi di Recaredo asseconda le ambizioni di una regalità forte, solida (nonché dinastica), mandando in scena un re che rammenta sì umiltà e mortalità, ma lo fa in totale autonomia, in virtù della propria lungimiranza, onestà e consapevolezza non ammettendo alcun intermediario nel proprio dialogo con il divino. Si tratta del nuovo Costantino e del *rector* gregoriano intesi come dono provvidenziale che Dio invia ai popoli per guidarli alla salvezza della vera fede.

Ben diversa la prospettiva di Isidoro al canone 75° del concilio IV²¹.

I tratti fondamentali del re in questione sono la responsabilità verso il privilegio (aspetto già rimarcato dai discorsi di Recaredo, ma qui canonicamente prescritto), il tema dell'*humilitas*, la necessità del consenso pubblico nell'amministrazione della giustizia nonché la reciprocità del rapporto tra re e popolo.

È un'assemblea a designare il successore, testualmente un concilio, il che (lo si dice esplicitamente) serve a garantire la dignità del candidato, ad escludere una successione traviata da atti di forza ed ambizione.

Il profilo del buon principe prevede quindi che non ambisca al potere, e contestualmente la norma prescrive il consenso garantito dall'elezione (consenso detto esplicitamente *consensu publico* a proposito della giustizia); inoltre il buon principe per rimanere tale deve agire nel rispetto delle leggi, è quindi sottomesso al diritto.

Un aspetto che crediamo distingua in modo decisivo il re del concilio IV da quello del concilio III sta nel rapporto di reciprocità che lo lega ai sudditi, e soprattutto nell'uguale distanza che separa gli uni e l'altro da

²¹ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, cit., pp. 218-222.

Dio; leggiamo un passaggio del canone: ... *ut dum omnia haec, auctore Deo, pio a vobis moderamine conservantur, et reges in populis, et populi in regibus, et Deus in utrisque laetetur*²²; questo passaggio colloca il re sullo stesso piano del popolo nel dialogo con Dio, di fatto ridimensiona il re rispetto alla posizione privilegiata e di intermediazione che gli era attribuita dalla missione apostolica di Recaredo²³.

Quello della giusta distanza che deve permanere tra re e Dio, direttamente proporzionale alla giusta vicinanza tra re e sudditi garantita dall'elezione (e dal rifiuto della dinastia), è un tema che incontreremo ripetutamente nelle opere storiografiche di Isidoro.

Vanno ricordate anche le interdizioni che ricadono sulla famiglia di Suintila, il re spodestato da Sisenando.

Il testo conduce un violento attacco all'eminenza di una singola famiglia, portato *cum gentis consultu*, il che ci dice di un'ostinata volontà di gestire collettivamente il potere e la politica a corte: nel condannare entrambi i rami della famiglia si insiste sull'esclusione dei membri dal consorzio dell'oligarchia e nello specifico si impedisce loro di unirsi in partito, lasciando intendere una politica basata sull'incontro-scontro tra fazioni e sulla cruciale costruzione del consenso²⁴.

Accanto a questi elementi osserviamo un'implicita condanna della tentata dinastizzazione del trono, ed a questo proposito non è forse un caso che si chiami in causa la volontà di una *gens* (che incontriamo anche a proposito dell'elezione) che risulta determinante nell'attaccare i privilegi della famiglia reale, negando di fatto la possibilità della soluzione dinastica. Se per *gens*, come crediamo, si intende la nobiltà avremo il quadro di una situazione che vede l'establishment aristocratico impedire la soluzione dinastica avendo tutto da guadagnare da un agone politico tanto instabile quanto aperto.

²² *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, cit., p. 220.

²³ LEANDRO DI SIVIGLIA, *Lettera alla sorella Fiorentina*, cit., pp. 113-120.

²⁴ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, cit., pp. 220-221.

Complessivamente il canone 75° va a delineare uno specchio del principe condizionato in negativo dall'umiltà come contrario dell'ambizione, e dal bisogno del consenso. Abbiamo visto come questi temi si possano rintracciare negli stessi termini nei canoni dedicati alla dignità episcopale, e abbiamo visto come questi canoni si possano riallacciare alle Sentenze.

L'originalità di Isidoro ci sembra stia nel fatto che pur seguendo il principio gregoriano di una morale comune per principi e sacerdoti, ne cambia il contenuto sottraendo il *rector* gregoriano all'infallibilità che gli deriva dal mandato divino, dalla condizione di dover rendere conto solo a Dio (la condizione di Recaredo); Isidoro estremizza il tema della responsabilità ammettendo il giudizio degli uomini, espone il *rector* al giudizio degli uomini, e lo fa nel modo più diretto, concreto, più secolare possibile visti i motivi per i quali un chierico dovrebbe vivere rettamente. È proprio nei canoni dedicati alla dignità episcopale che crediamo di trovare spiegato il significato di quella morale del consenso che Isidoro applica anche al re.

Per quanto riguarda il rapporto tra Isidoro e il pensiero di Gregorio se da un lato abbiamo gli elementi per affermare che sul re ricade la medesima morale del chierico secondo il principio gregoriano di una regola sola comune a tutti i *rectores*, dall'altro abbiamo motivo di affermare che il modello è radicalmente cambiato rispetto a quello gregoriano essendo rivolto molto più verso il basso che verso l'alto.

Ripensiamo al Recaredo di Leandro: lamentava il peso della responsabilità, ricordava la propria mortalità (a se stesso), auspicava la propria umiltà, ma di fatto parlava in prima persona senza rendere conto a nessuno se non a Dio, rivendicando una missione affidatagli da Dio. Questo era il modello di regalità al concilio III.

Tra gli atti del concilio IV invece, dopo aver letto di un re supplice, troviamo la regalità spiegata e prescritta in un canone che per prima cosa mette la designazione del re nelle mani degli uomini, per poi raccomandare al re i valori dell'umiltà e del consenso (gli stessi ordinati al vescovo).

Sisenando rende conto alla *gens* e la sua umiltà è dovuta per legge, canonicamente sancita, indispensabile alla tenuta politica del suo ruolo.

Ma questa *gens* alla quale Sisenando deve rendere conto cos'è di preciso?

A cosa si riferiscono i canoni del concilio IV quando chiamano in causa la *gens*?

Sul tema della *gens* vorremmo tentare qualche ipotesi alternativa alla lettura che ne danno Reydellet e la Teillet. I due storici francesi fanno risalire il tema della *gens* così come lo ritroviamo nel quadro del concilio IV all'opera di Isidoro in qualità di storiografo nazionale e "nazionalista" che celebra la grandezza della stirpe visigotica nella sua veste di nuova Israele, popolo che rimpiazza la decadente romanità nell'elezione di fronte a Dio. Dando per scontato che il canone 75° sia opera di Isidoro, è inevitabile attribuire a *gens* il significato di popolo.

Dal canto nostro osserviamo che nel corso del concilio IV e del canone 75° in particolare ogni volta che si fa riferimento al popolo come oggetto del potere del sovrano non si usa la parola *gens*, ma *populus*; lo stesso accade nelle Sentenze. *Populus* e *gens* non sono sinonimi.

Siamo convinti che la questione terminologica riguardi da vicino il tema dell'unificazione religiosa, inteso come caduta della sola differenza in base alla quale fosse possibile identificare la *gens* Gotica rispetto alla romanità. In tal senso la giustapposizione di *populus* e *gens*, la mancata sinonimia tra i due termini suggerisce un discrimine che non potendo più essere etnico forse diventa sociale.

Abbiamo di fronte una prospettiva nettamente cambiata rispetto alla fine del VI secolo, quando Leandro nell'omelia che chiude il concilio III utilizzava liberamente *gens* e *populus* negli stessi contesti, come sinonimi senza preoccuparsi della sfumatura semantica. Il modello di regalità sancito dalla figura di Recaredo innestava sulla regalità formalizzata da Leovigildo l'idea della missione apostolica: l'insieme di questi elementi separava il re tanto dal corpo del popolo quanto dalla *gens* (è lo stesso Isidoro a ricordare come Leovigildo indossando per primo abiti regali si distingua proprio dalla *gens*), uniformando tendenzialmente il corpo dei sudditi di fronte alla maestà del re.

Tuttavia la *gens* nella realtà esisteva, distinta dal *populus* per usi e costumi principalmente religiosi (di fatto era garantita dalla confessione ariana); il discrimine era reale e non necessitava precisazioni dialettiche. Leandro era libero di utilizzare anche *gens* per indicare il soggetto giustapposto e sottomesso all'autorità regale, senza il rischio di implicazioni sociopolitiche, senza il rischio che questo significasse ammettere la sparizione dell'oligarchia nel corpo indistinto dei sudditi²⁵.

Ai tempi di Isidoro e del concilio IV, a quarant'anni dall'unificazione religiosa e dopo cinquant'anni di liberi matrimoni misti il problema che Leandro non aveva esista, la distinzione etnica nei fatti deve essersi fatta molto più labile, ed ecco che le subentra una distinzione di carattere retorico costruita presumibilmente su un discrimine che da razziale e religioso è diventato sociale²⁶.

Il punto è che con la conversione viene a mancare il segno realmente distintivo dei goti rispetto ai romani, vale a dire la fede ariana: il conseguente avvento di un popolo unico, indiviso mina inevitabilmente il concetto di *gens* così come proposto dallo stesso Isidoro nella sua *Historia*, vale a dire come identità distinta dalla romanità, eppure Isidoro conserva la distinzione tra i due termini.

Quindi da un lato l'integrazione indeboliva in modo decisivo l'identità culturale e sociale della *gens* (intesa come minoranza gotica); dall'altro la regalità, tra il fasto di Leovigildo e l'"apostolato" di Recaredo, tendeva ad elevare la propria maestà in modo definitivo giustapponendosi ad un popolo unico e uniforme, se possibile chiudendosi del tutto nella dinastia.

²⁵ I. VELÁZQUEZ SORIANO, "Pro patriae gentisque Gotborum statu" (4th Council of Toledo, Canon 75, A:633), in *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms (The Transformation of the Roman World 13)*, a cura di H. W. Goetz - J. Jarnut - W. Pohl - S. Kaschke, Leiden-Boston 2003, pp. 168-171; J. FONTAINE, *La homilia de San Leandro ante el III Concilio de Toledo: tematica y forma*, in *Actas del XIV Centenario del III Concilio di Toledo, 589-1989*, Toledo 1991, pp. 249-270; J. MELLADO, *Veladas discrepancias y pugna por el poder en el III Concilio de Toledo*, «Boletín de la Real Academia de Córdoba», CXLI (2001), pp. 9-25; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Los discursos del rey Recaredo: El Tomus*, in *Actas del XIV Centenario del III Concilio di Toledo, 589-1989*, cit., pp. 223-236.

²⁶ VELÁZQUEZ SORIANO, "Pro patriae gentisque Gotborum statu", cit., pp. 181-188: 187-188.

L'impressione è che l'opera di Isidoro nel contesto del concilio IV (e non solo) tenda a reagire a queste due istanze politiche e culturali, tra loro opposte e complementari: i canoni del concilio da un lato ridimensionano la maestà del re, responsabilizzandolo proprio verso la *gens*, frustrandone le pretese e vietando l'ereditarietà del potere; dall'altro distinguono retoricamente tra *populus* come oggetto dell'autorità regale e *gens* come soggetto politico cui il re deve rendere conto.

Isidoro nel contesto delle sue opere arma e rispetta questa distinzione (ne avremo conferma leggendo le sue opere storiografiche), e la traduce dalla retorica alla norma quando nel canone 75° opera allo scopo di ridimensionare la maestà regale e collocarla sullo stesso piano di una *gens* che la esprime e che deve esprimerla.

Crediamo che il problema della distinzione terminologica tra *gens* e *populus* riguardi da vicino il modello di regalità: sottomettere il re al diritto, impedire la dinastia, biasimare il fasto, raccomandare la giusta vicinanza tra re e sudditi e la giusta distanza tra re e Dio, prescrivere il consenso e l'elezione come garanzia del consenso (avvicinare anche il re al modello episcopale) significa riavvicinare drasticamente il sovrano alla base che lo esprime, ed è un'operazione concettuale e normativa complementare a quella retorica che tende a distinguere nettamente tra *gens* e *populus* (cancellando quella sinonimia che segna il concilio III) elevando la *gens* a soggetto politico che si confronta direttamente con il sovrano. Un soggetto che se non è più individuato etnicamente certamente deve esserlo socialmente. Da qui l'idea che *gens* in alcuni passaggi del canone 75° stia ad indicare di fatto la nobiltà²⁷.

Nella fattispecie riteniamo che nel momento in cui Isidoro decide di sottrarre nelle sue opere la *gens* all'esercizio del potere, rifiutando la sinonimia tra *gens* e *populus* faccia una scelta di carattere politico tesa a salvaguardare quell'identità oligarchica attaccata da un modello di regalità che la estromette dal linguaggio, dalle forme e quindi dall'esercizio del potere, uniformandola al resto del popolo nel confronto con il re.

²⁷ VELÁZQUEZ SORIANO, "Pro patriae gentisque Gothorum statu", cit., pp. 203-204.

Le opere storiografiche di Isidoro

Lo spazio a nostra disposizione non lo permetterebbe, tuttavia vorremmo accennare brevemente un ulteriore approfondimento, cercando di rintracciare in altre opere del vescovo di Siviglia questa propensione a ridimensionare la maestà regale in favore di un modello che dia spazio alle istanze oligarchiche.

Tralasciando per il momento le *Etimologie* (che comunque, se utilizzate come dizionario politico, offrono sulla regalità spunti di grande interesse come la negazione della crismomimesi o la promozione del modello di autorità senatoriale e consolare), vorremmo soffermarci sulle opere storiografiche di Isidoro, vale a dire la “*Cronaca*”²⁸ e la già citata “*Storia dei Goti, dei Vandali e degli Sveni*”.

Si è ipotizzato che il pensiero politico di Isidoro conosca due momenti e che quello che il vescovo di Siviglia scrive nella *Historia* in fatto di regalità non sia in linea quello che si legge nel canone 75°; vero è che se la prima si chiude con il panegirico di re Suintila (cui l’opera è rivolta) il secondo vede la condanna e deprecazione sua e di tutta la sua famiglia, quindi è vero che Isidoro in entrambi i casi si piega alla ragion di stato di celebrare il regnante prima e delegittimare il re deposto poi. Detto questo noi crediamo che non sia tanto Isidoro ad essere, per così dire, una banderuola, quanto Suintila colpevole di aver deluso un modello che Isidoro gli raccomandava già una decina di anni prima del concilio.

Secondo noi l’ipotesi che Isidoro tenda a tutelare ragioni politiche oligarchiche trova qualche riscontro nelle opere storiografiche che il vescovo di Siviglia revisiona nel 626, all’indomani della riconquista della Betica bizantina (625), campagna che rende proprio a Suintila la gloria di aver ricostituito quell’unità territoriale celebrata da Isidoro nella *Laus Spaniae*²⁹; le doppie recensioni delle opere in questione³⁰ ci offrono la

²⁸ *Isidori Hispalensis Chronica*, cura et studio J. C. Martín (*Corpus Christianorum*, SL 112), Turnhout 2003.

²⁹ RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, cit., p. 168 e 170.

³⁰ J. C. MARTÍN, *Le problème des recensions multiples dans la Chronique d’Isidore de Séville*; I. VELÁZQUEZ SORIANO, *La doble redacción de la Historia Gothorum de Isidoro de Sevilla*,

possibilità di sviluppare il tema della regalità ben oltre il semplice rapporto tra Sentenze e Concilio IV, ammettendo che Isidoro nell'interpolare Cronaca e Storia abbia voluto non solo rendere omaggio al re vittorioso, ma anche ammonirlo ed indirizzarne la regalità.

Cominciamo dalla Cronaca: sulla doppia recensione di quest'opera la filologia ha fatto chiarezza solo di recente con l'edizione critica ad opera di J. C. Martín, e J. Fontaine nel 2000 ha sbrigato la faccenda affermando che "la comparazione tra le due versioni mostra come la lunga (626) non sia altro che un allungamento della breve (616)"³¹. Dal canto nostro non siamo d'accordo, dato che quello che salta agli occhi sin dalla prima lettura è che la differenza più significativa tra le due recensioni della Cronaca è una galleria di brevissimi ritratti morali che nella seconda accompagna la serie degli imperatori romani: di fatto i nomi degli imperatori che nella prima versione non erano che meri riferimenti cronologici, nella seconda diventano altrettanti camei ed esempi di buona o cattiva regalità per un totale di quarantacinque interpolazioni.

Che per l'autore non si tratti solamente di essere più esaurienti da un punto di vista storiografico lo dimostra il fatto che le fonti alle quali attinge per le interpolazioni sono le stesse di cui disponeva all'epoca della prima stesura dell'opera (principalmente il *Breviarium ab Urbe Condita* di Eutropio³² e la Cronaca di Vittore di Tunnuna); data la natura precisa, identificata, diremmo monografica delle informazioni che Isidoro va a cercare ci sembra di poter dire che il rimaneggiamento sottenda un intento politico e parenetico.

in *L'édition critique des oeuvres d'Isidore de Séville, Les recensions multiples*, Actes du colloque organisé à la Casa de Velázquez et à l'Université rey Juan Carlos de Madrid (14-15 janvier 2002), a cura di M. A. Andrés Sanz, J. Elfassi, J. C. Martín, Paris 2008, pp. 91-126.

³¹ J. FONTAINE, *Isidore de Séville, Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout 2000).

³² *Eutropii Breviarium ab urbe condita*, ed. C. Santini, pref. A. Scivoletto, (*Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*), Leipzig 1979; *Eutropius- Breviarium ab urbe condita*, ed. F. Rühl, (*Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*), Leipzig 1887, 1919.

Nel raccontare i grandi imperatori Isidoro pone l'accento sulla difesa e sul ripristino degli antichi confini, il che rimanda direttamente alla natura che Isidoro attribuisce alle vittorie di Suintila. A questo modello fa da contraltare l'esempio negativo (ripetuto secondo un ritmo narrativo funzionale al chiaroscuro, che tende dove possibile all'alternanza tra i due modelli) dell'imperatore crudele, lussurioso, e che perde provincie compromettendo l'integrità dell'impero.

Altra caratteristica che contrappone i due archetipi è l'atteggiamento verso il popolo e il ceto senatoriale: i buoni principi sono riconosciuti e amati dai *cives*, indulgenti verso chi congiura; i cattivi principi perseguitano i nobili e cadono vittima delle congiure. Toccando tali argomenti crediamo che Isidoro entri nel merito di contenuti didascalici, allo scopo di esemplificare il comportamento che il sovrano deve tenere nei confronti dei sudditi ed in particolare dell'oligarchia.

Ci sembra che la giustapposizione tra sovrano ed aristocrazia comporti per Isidoro una forte responsabilizzazione del primo verso la seconda, e crediamo che questo tipo di rapporto rimandi direttamente ai contenuti del canone 75°.

Isidoro in accordo con lo stile essenziale della Cronaca lascia parlare i fatti, o meglio gli aneddoti senza mai teorizzare apertamente, senza enunciare principi politici. Quando decide di farlo, invece di contravvenire ai canoni del genere lascia che a parlare per lui siano i suoi personaggi.

Ai capitoli 262 e 265³³, prima Nerva e poi soprattutto Traiano affermano di non essere affatto dissimili dagli altri uomini, puntualizzando di fatto che il buon principe non si eleva affatto sui sudditi, quindi non si distingue da essi; al capitolo 282³⁴ Elio Pertinace ai senatori che sollecitano l'associazione alla corona dei suoi famigliari (moglie e figlio), cioè la formazione di una famiglia reale, risponde che chi deve affrontare la responsabilità del potere deve meritare l'invito a farlo: enuncia il rifiuto della divisione del potere, della contestuale politica dinastica e di contro raccomanda elezione e consenso basati sul merito (l'idea dell'invito a regna-

³³ *Isidori Hispalensis Chronica*, cit., pp. 125-129.

³⁴ *Isidori Hispalensis Chronica*, cit., pp. 136-137.

re non lascia dubbi); infine al capitolo 347³⁵, nel dialogo che corre tra il *princeps* e l'esercito Gioviano enuncia il legame di reciprocità che corre tra regalità, consenso e cristianità. In questi tre passaggi Isidoro riferisce ogni volta le parole di un imperatore, ed ogni volta si enuncia ed esemplifica uno degli elementi chiave di quel modello di regalità che l'autore va sottolineando ed esemplificando nel corso di tutta l'opera: la modestia del principe che non si eleva al di sopra dei sudditi, il rifiuto della soluzione dinastica, l'elezione ed il consenso.

Accenniamo ora brevemente alla *Historia*: anche quest'opera come la Cronaca nel 626 è oggetto di una revisione che comporta un significativo ampliamento del testo. Gli studiosi generalmente si soffermano sulle interpolazioni più vistose: da un lato la *Laus Spaniae*, panegirico della patria, terra promessa dei Goti (sulla base del quale la Teillet ha voluto vedere in Isidoro il primo pubblicista del sentimento "nazionale" gotico); dall'altro lato abbiamo i quattro capitoli dedicati alla celebrazione dell'illuminato regno di Suintila (la prima versione finiva col regno di Sisebuto)³⁶, capitoli che vengono regolarmente accostati alla condanna e riprovazione dello stesso Suintila al canone 75°, come dimostrazione dell'opportunismo politico del vescovo di Siviglia. Il fatto che Isidoro nella *Historia* saluti felicemente l'associazione al trono di Ricimero, figlio di Suintila, quando nel canone 75° elabora la dettagliata teoria della successione elettiva che abbiamo visto, ha spinto Reydellet ad affermare che il canone 75° rappresenta un corpo estraneo nella produzione del vescovo di Siviglia, opera di un Isidoro ormai anziano, malato e vittima delle pressioni politiche del partito dell'usurpatore Sisenando.

In alternativa a questa conclusione noi siamo convinti che anche la *Historia* sia disseminata di elementi che rimandano al modello di regalità che abbiamo verificato sinora, a partire dal fatto che l'opera in se non è tanto una celebrazione della regalità quanto della *gens*.

³⁵ *Isidori Hispalensis Chronica*, cit., pp. 161-165.

³⁶ RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, cit., pp. 278-280.

Se si eccettuano i ritratti degli ultimi quattro re di Toledo (Leovigildo, Recaredo, Sisebuto e Suintila, i passaggi che più hanno attratto l'attenzione di Reydellet), la galleria di venti sovrani che va da Atanarico a Liuva vede un susseguirsi ininterrotto di predoni sanguinari, usurpatori, assassini, inetti, vigliacchi, lussuriosi e sconfitti che Isidoro non esita a criminalizzare apertamente. Il modello negativo ricorda da vicino i cattivi imperatori della Cronaca e prevede sfortuna in guerra, costumi immorali, mancato rispetto dell'oligarchia e la divisione dinastica del potere come risvolto esiziale per la regalità (al capitolo 48 Isidoro abbandona i sottintesi ed esprime esplicitamente la sua disapprovazione riguardo all'associazione al trono di Leovigildo³⁷).

Dall'altra parte assistiamo alla celebrazione della virtù della *gens* gotica, che secondo un attento utilizzo del lessico non è mai oggetto del potere regale, che invece si esercita sempre e solo sul *populus* (la stessa scelta, in linea con la semantica delle Etimologie, si può riscontrare nella Cronaca, nelle Sentenze e nel canone 75^o). Da notare il fatto tra i capitoli 43 e 44 illustrando il regicidio di Teudisclò, Isidoro ne adombra la legittimità³⁸.

Altro aspetto interessante il fatto che il merito delle vittorie tocchi raramente ai re, ma quasi sempre ai loro *duces*, esempi positivi e ovviamente esponenti dell'oligarchia.

Questa considerazione ci ha spinti a vedere chi fa da contraltare a tanti esempi di regalità negativa e la galleria di nomi messa insieme forse rivela qualcosa sull'orientamento di Isidoro: Pompeo (contrapposto al tiranno Cesare)³⁹, Stilicone⁴⁰, Ezio⁴¹, Didimo e Veridiano⁴² (ai quali forse possiamo aggiungere i patrizi vittoriosi Belisario e Narsete che troviamo nella Cronaca⁴³), generali e patrizi romani esemplari per coraggio, integri-

³⁷ RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, cit., pp. 250-252.

³⁸ RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, cit., pp. 244-246.

³⁹ RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, cit., pp. 174-176.

⁴⁰ RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, cit., p. 192.

⁴¹ RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, cit., p. 208.

⁴² RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, cit., pp. 288-290.

⁴³ *Isidori Hispalensis Chronica*, cit., pp. 192-196.

tà e virtù militare contrapposti in un netto chiaroscuro a re predoni e imperatori infidi; inoltre due soli sovrani Goti nella *Historia* vengono messi da Isidoro in una luce positiva, Valia⁴⁴ e Teodorico⁴⁵: il primo (ispirato dalla divina provvidenza) stringe il *foedus* con i Romani, il secondo sfoggia il titolo di *consul* ancor prima di quello di *rex*. Da tenere presente che è soprattutto nella seconda redazione dell'opera viene sottolineata la condotta esemplare di questi personaggi.

È ai modelli oligarchici della Roma repubblicana che guarda Isidoro?

A questo proposito ci si potrebbe soffermare sul capitolo III del libro IX delle *Etimologie*, ed osservare la giustapposizione che Isidoro fa tra regalità e consolato⁴⁶: il consolato, ci dice Isidoro, è una carica elettiva che il senato istituisce all'indomani della cacciata dei re, per rimpiazzare la monarchia e garantire quel consenso e quella comunità d'intenti che la monarchia non è in grado di mantenere. Il problema è esplicitamente quello del consenso: i re vengono cacciati perché ignorano la *benivolentia consulentis*, che rimanda al tema della "consultazione", radice etimologica dello stesso termine *Consul*. Ed infatti il merito principale, e caratteristico del console è di consultarsi con i *cives* prima ancora di *regere*.

È evidente quale sia il modello positivo e come si concretizzi nella figura del console a partire dalla semantica: il console incarna quella qualità che è principale ed indispensabile per il re. Il re viene cacciato quando non è come il console.

Sono questi i modelli che Isidoro va cercando nelle sue opere storiografiche? I modelli che vuole suggerire ad un sovrano vittorioso come Suintila? È sulla base di questi modelli che Isidoro avvia una riflessione destinata a ridimensionare la regalità rispetto al modello di Recaredo? Destinata a sancire nella norma canonica il principio elettivo della trasmissione del potere?

⁴⁴ RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, cit., p. 204.

⁴⁵ RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, cit., p. 236.

⁴⁶ *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, edizione e traduzione italiana a cura di A. Valastro Canale, Torino 2004, lib. IX, cap. III, 4-6, vol. I, pp. 736-738.

Concludiamo con uno spunto di riflessione: abbiamo detto che Isidoro ridimensiona il modello di regalità per dare spazio alle istanze aristocratiche e ipotizziamo che per fare ciò, nelle sue opere storiografiche, opponga ad una regalità decadente e degenera il modello positivo dell'autorità senatoriale e consolare; poi al concilio IV, al momento di tradurre nel concreto della norma questo indirizzo politico, vediamo che il modello di regalità si avvicina a quello dell'autorità episcopale: un percorso simile, per quanto interno all'opera di Isidoro, può suggerire l'attinenza o forse addirittura l'ascendenza politica tra autorità episcopale e autorità senatoriale?

