

El Rey Sagrado, Arquetipo Político-Religioso.

[Concepción y Representación en las fuentes del poder sagrado de la Edad Media (I)]*

Patricio Zamora Navia

Doctor (c) y Magister en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

[Artículo aparecido originalmente en *Intus Legere*, 4, 2001, Instituto de Humanidades, UAI.]

Christus intus docet, Homo verbis foris admonet
San Agustín, *De Magistro*, XIV

In Memoriam
Héctor Herrera Cajas

Aproximarse a las fuentes del poder, durante los tiempos medievales, exige hacerse cargo de tres dimensiones interpretativas.

1º Concebir la idea del poder y las consecuentes formas de gobierno, dentro de dimensiones culturales,

* El presente artículo corresponde, en lo esencial, a la primera parte de la investigación : **Orígenes y trascendencia de la Realeza Sagrada: Estudio acerca de la influencia del Cercano Oriente en las formas políticas medievales**, Instituto de Historia. Universidad Católica de Valparaíso, Prof.Guía: Dr. Héctor Herrera Cajas, Valparaíso, 1997. Última Memoria dirigida por Don Héctor, hecho que honra y compromete a éste, su último Ayudante de la Cátedra Historia Universal Medieval.

donde comparecen tradiciones ancestrales y representaciones colectivas ,que manifiestan la trascendencia de un *arquetipo*¹ , remontable a tiempos arcaicos, cuando disímiles sociedades históricas, por medio de la valoración de los principios sagrados, encontraron la solución al caos político -expresión inseparable del caos cosmológico-a través de la consagración de sus gobernantes.

2º Considerar la concepción cristiana de la sociedad, del gobierno y del origen del poder, la creencia que el orden político debía ser un intento de realización del *Reino de Dios* en la tierra, a fin de restaurar el orden originario y sin pecado, por lo tanto, la tendencia a la sacralización de la política y la politización de la imagen religiosa, o lo que el P. Arquillière llamó la propensión a absorber el orden natural en el orden sobrenatural².

¹ Utilizamos el concepto de arquetipo de acuerdo a la definición de Jung, C., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1982, *passim*: “realidad psíquica subyacente” en las manifestaciones universales (*Arkhé*: lo que gobierna, lo principal, principio), las fuerzas arquetípicas gobiernan la naturaleza colectiva, se dan en todas las culturas y, transformadas en formulas conscientes, adoptan formas de organizaciones sociales y políticas. Otro concepto de arquetipo es el que ofrece Manuel García Pelayo, *El Reino de Dios. Arquetipo Político*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 1-4, v. (n.6), *infra*.

² v. Arquillière, H.-X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris, 1972, *passim*. En lo fundamental, el “agustinismo político” ha sido una interpretación política de la *Ciudad de Dios*, en el sentido teocrático de una jurisdicción directa de la Iglesia en el ámbito temporal; sobre este tema, v. tb, Gilson, E., *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Lovain-Paris, 1952, esp. ch. II (Hay ed. cast., Troquel, Bs. Aires, 1954); Ullmann, W., *The growth of Papal government in the Middle Ages*,

3º Auscultar el "lenguaje del silencio", revelador de un insospechado y sorprendente caudal de referencias, ligadas a las actitudes mentales, las que entramadas en un tejido, cuyas hebras son las *representaciones*, en forma de gestos, símbolos y ritos (*consagración real* y *credulidad popular*), constituyen indicadores subrepticios, que el imaginario de los colectivos sociales se ha encargado de explicitar, de manera más o menos consciente, por vías no convencionales. Y aproximarse al fenómeno del poder, no concibiéndolo como el mero resultado de una causalidad teórica, sino como una magnitud empíricamente comprobada y experimentada por la sociedad; por lo tanto, considerar el análisis "foucaultiano" del poder, y los aportes de la sociología, a través del estudio de las *prácticas del poder* y de la *teoría de la acción*³.

Methuen and Co., 2ª ed. London, 1962 (1955); tb. de este mismo autor, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, trad., de Graciela Soriano, Alianza Editorial, Madrid, 1985 (1961), esp. Int., y partes I y II; y de Landry, B., *L'Idée de Chrétienté chez les scolastiques du XIII siècle*, P.U.F., Paris, 1929, en cuyo capítulo "La conception augustinienne de la Societé" adelanta muchos elementos de la visión de Arquillière.

³ La herencia de la Escuela de los *Annales*, la provechosa utilización hecha por la nueva historiografía política norteamericana (R.A.Jackson, *Vivat Rex. Histoire des sacres et couronnements en France, 1364-1825*, Strasbourg, 1984.) -gracias a la influencia de Ernst Kantorowicz-, la "revolución" foucaultiana y los últimos aportes de la Sociología, ofrecen un seductor panorama, que llama a volver a estudiar muchos fenómenos históricos referidos al poder. Para estos nuevos enfoques, v: Lewis, A.W. (n.103), *infra*; Boureau, A., "Les Cérémonies Royales Françaises. Entre performance juridique y compétence liturgique", *Annales ESC*, 6, 1991; Le Goff, J., "Reims, ville du sacre", en: P.Nora (Dir.), *Les lieux de mémoire*, II, *La Nation*,

Desde la primera perspectiva enunciada -que definiríamos como antropológica y fenomenológica-, podemos decir que la permanencia de la realeza sagrada a través de la Historia, es expresión de la naturaleza del hombre que, en diferentes momentos, y con diversos medios, busca relacionar su orden terrestre (*efímero*) con el orden cosmológico (*inmutable*), mediante la elaboración de ritos y ceremoniales, que transforman los espacios, los objetos, los gestos y las palabras en valores simbólicos, al ponerse en contacto con verdades absolutas, con tradiciones venerables y con potencias preternaturales, gracias a las cuales se forma la figura del rey sagrado⁴, señor de la armonía cósmica⁵.

Paris, 1986; del mismo autor y de reciente aparición, *Saint Louis*, Eds Gallimard, Paris, 1996; Duby, G., *Les trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Eds. Gallimard, Paris, 1980; Ginzburg, C., "Représentation: le mot, l'idée, la chose", *Annales ESC*, 6, 1991; Chartier, R., *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, 2ª ed., Gedisa, Barcelona, 1995; Foucault, M., *Microfísica del Poder*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1992; *Un diálogo sobre el Poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 1988; *Discurso, Poder y Subjetividad*, Eds. "El cielo por asalto", Bs.Aires, 1995; Bourdieu, P., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Eds. du Seuil, Paris, 1994; del mismo autor, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie Kabyle*, Droz, Genève, 1972; Noiriel, G., "Pour une approche subjectiviste du social", *Annales ESC*, 6, 1989; y del Autor, "Imágenes Bizantinas del s.X en Liutprando de Cremona. Discurso, Memoria y Poder", *Byzantion Nea Hellás*, 17-18, 1998-99, pp.85 y ss.

⁴ Iluminan estas consideraciones, la inspirada palabra del Prof. Héctor Herrera, quien en uno de sus últimos artículos, "Fiestas Imperiales en Constantinopla", en *Byzantion Nea Hellás*, 16, 1997, pp. 201 y 201, señaló: "Por cierto se trata de gestos y palabras consagradas, capaces de movilizar potencias dormidas en el hombre, o de iluminar regiones umbrosas de la realidad, o de abrir vías de

En el horizonte de la concepción cristiana de la sociedad -durante los tiempos medievales- el rey construye su autoridad *Dei Gratia* (por la Gracia de Dios), principio de legitimación que lo convierte en *Vicario e Imagen de Dios*, en el Reino Terrestre. Esto deriva en el deber de obediencia por parte de los súbditos, pero también en la aplicación de la *justicia de Dios* por parte del rey, quien debe garantizar la *paz*, además de buscar la restauración del orden divino, a través de la realización de un reino imitativo^{5b} del Reino de Dios. Asimismo, el monarca encarna la identidad del reino, al hacer girar sobre sí mismo una serie de círculos, que representan los grupos de la sociedad estamental

acceso hacia el mundo de lo invisible, de lo permanente, de lo eterno”; v. tb. Van der Leeuw, G., *Fenomenología de la Religión*, trad. de Ernesto de la Peña F.C.E., México D.F., 1964 (1ª ed., alemana, 1933); tb. *The Sacral Kingship-La Regalía Sacra. Contributions to the central theme of the VIII th., International Congress for the History of Religions (=The Sacral Kingship)*, Rome, April, 1955-Leiden, 1959, esp. Section I: Historical Introduction. Phenomenology, Psychology, pp. 1-80.

⁵ Para el estudio de “lo sagrado”, v. los clásicos estudios de W. Robertson Smith, Emile Durkheim, Henri, Hubert y Marcel Mauss; además Caillois, R., *L’homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1950; Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 1988; Otto, R., *Le Sacré*, Payot, Paris, 1949, tb. Dupront, A., *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Gallimard, Paris, 1987; Van der Leeuw, *Ibidem*, y Leclercq, H. “Sacré Impérial y royal”, en Cabrol, F., y Leclercq, H., *Dictionnaire d’Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris, 1950, t. XV, 1, cc 303-343.

^{5b} Pensamos en el sentido con el que Don Héctor Herrera , cargaba esta palabra, v. "Imitación, apropiación y estilo", en: *Dimensiones de la responsabilidad educacional*, Ed.Universitaria, Santiago de Chile, 1988, pp.25-28.

(desde los simples súbditos hasta los caballeros, los clérigos superiores y la corte real) y que, como en el orden celestial, giran en torno a él, como los planetas alrededor del sol.

Las *representaciones* del poder monárquico, debemos buscarlas en los ritos de legitimación y en la credulidad. La *consagración real*, es la manifestación litúrgica de un poder, integrado por diversas bases culturales, a través de ella se traza un *eje* entre el Rey del Universo y el rey terrestre. Esta ceremonia, constituida en lo esencial, por los ritos de la *Unción y la Coronación*, ayuda a la *imitatio* del Reino de Dios, ya que simboliza, entre otras cosas, la fundación del reino terrestre ontológicamente dentro de éste. El poder durante la Edad Media, se expresa cristalinamente en estos actos consagatorios y en ciertos medios simbólicos, tales como: las oraciones sobre la persona del rey, sobre la Corona, la Espada, el Anillo, el Cetro, el *Globus* y otros. Debemos convenir que un principio fundamental de las ideas políticas de este período, lo constituye la existencia previa de un modelo de sociedad y de gobierno dado por el pensamiento cristiano, cuyas fuentes son los Evangelios y la doctrina política de los Santos Doctores y Santos Padres de la Iglesia. Este modelo e ideal cristiano, no se contrapone con el arquetipo⁶ del rey sagrado descrito más arriba, por

⁶ Convergamos que este esquema teórico difiere un tanto del propuesto por García-Pelayo, (n.1), 1-4, debido a que éste parte de otro concepto de arquetipo: “modelo permanente de las cosas bajo cuya pauta han de ser comprendidas y organizadas”, este arquetipo es para él, la concepción política cristiana, previamente definida y aplicada durante la Edad Media. En este trabajo, sin embargo, utilizamos la terminología ofrecida por C. Jung, (n.1), noción que

el contrario, tiene muchos elementos comunes con éste: el legado hebraico, el *Antiguo Testamento* y todo el universo cultural y religioso que éstos contienen.

Tradicionalmente, el estudio de la monarquía medieval sólo había considerado los aspectos superficiales del poder⁸. Así, el estudio de los reinos se reducía a interminables cronologías y cuadros genealógicos, además de batallas encabezadas por los reyes y decretos propios del fuero real. En medio de este panorama, que llega hasta el siglo XIX, aparece la obra: *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, de Marc Bloch (publicada en Estrasburgo en 1924). Esta obra, paradigmática de la “historia de las mentalidades”, constituye, según Jacques Le Goff: “La búsqueda de una historia total del poder en todas sus formas y con todos sus instrumentos. Una historia del poder no aislada de sus bases rituales, ni privadas de sus imágenes y

aplicamos a las diversas herencias ancestrales que recibe el mundo medieval, y no a las ideas y principios cristianos, cuyo lugar, creemos, está en otra dimensión respecto del “inconsciente colectivo”.

⁸ Debemos aclarar que estamos pensando en los estudios del poder antes de los aportes interpretativos de Michel Foucault (n.3), Marcel Mauss y de la antropología política, para este último tema v. Balandier, *Antropología Política*, Barcelona 1976; Easton, D., *Analyse du système politique*, Paris, 1974; Lukes, S., “Political ritual and Social Integration”, *Sociology*, 9, 1975, pp. 289-308; y J.R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, 1979. De todas estas perspectivas antropológicas, resulta particularmente interesante la Relativa al Poder Sagrado, v. Sot., M., “Héritage royal et pouvoir sacré avant 987”, en: *Annales, E.S.C.*, 3, 1988, pp. 705-733.

representaciones”⁹. Los *reyes thaumaturgos* es un tratado sobre el poder, al que van moldeando y modificando las actitudes colectivas. A lo largo del texto, lo cultural va ordenando lo político, hasta configurar un complejísimo mundo de relaciones de poder en el que las representaciones, la simbología y la credulidad despliegan su expresividad como mediadoras entre los hombres¹⁰.

Desde la infinidad de perspectivas que ofrece la nueva historia del poder, inaugurada por la obra de Bloch, estudiaremos la figura del rey sagrado en un nivel indicial, aproximativo, considerando las tres dimensiones interpretativas de las fuentes del poder, propuestas en el inicio: el nivel del *arquetipo* (antropológico/fenomenológico), el de las *concepciones*, y el de la *representación* y las *prácticas*. Primero, presentaremos una síntesis de las concepciones del poder en el Cercano Oriente, poniendo especial énfasis en las *representaciones* simbólicas y rituales del mismo, así como su valor arquetípico; luego nos centraremos en la visión hebrea de la monarquía “elegida y querida por

⁹ A pesar de ser un libro lleno de virtudes, no tuvo un reconocimiento inmediato a su publicación. Hubo que esperar hasta el prólogo de Carlo Ginzburg de 1975, a la primera edición italiana, el de Jacques Le Goff de 1983, a la tercera francesa, y la traducción y presentación de Marcos Lara de 1988, a la primer edición castellana, para que una mayor cantidad de público tuviera acceso a él. En el presente estudio, hemos utilizado las ediciones francesa (Armand Colin, Paris, 1961) y castellana (F.C.E., México D.F., 1988).

¹⁰ Cf. Godoy, G., “Representaciones de la realeza en la Francia medieval”, en *Temas Medievales*, 3, Buenos Aires, 1993, pp. 168 y 169; v. tb. Le Goff J., “Reims, ville du sacré”, (n.3).

Yahveh”; después nos dedicaremos al estudio del Reino de Dios como ideal político judeo-cristiano, en esta parte tras considerar el pensamiento cristiano de los Evangelios, estudiaremos el de los Padres de la Iglesia y su primera doctrina política.

I *Arquetipo* *Concepción y Representación* **De Egipto a Israel**

La importancia del estudio de la realeza sagrada en el Cercano Oriente es capital, si se buscan establecer los orígenes de las *concepciones* y *representaciones* del Poder Sagrado en Occidente. Ya que fue en las riberas del Nilo, el valle del Eufrates y la meseta del Irán, donde se crearon los principales ritos consagrantes y los símbolos sagrados que, en definitiva, hicieron del rey una persona sagrada e inviolable y una figura arquetípica.

Los antiguos orientales concebían el mundo bajo la forma de un mito cosmológico, según el cual todo lo que en la tierra es ordenado lo es como imagen, proyección y parte del orden cósmico y, por lo tanto, trascendente, que irradia en la tierra por mediación de ciertos ritos, personas, lugares y objetos dotados de fuerza sagrada. Quien encarnaba el orden y la integración entre la naturaleza y la sociedad era el rey¹¹.

¹¹ v. Dvornik, F., (n.7), esp. ch. I: “Oriental Ideas on Kingship”, pp. 1 y ss.; una visión más amplia y pormenorizada de la realeza en el Cercano Oriente Antiguo, puede encontrarse en nuestro trabajo, *Orígenes y transcendencia de la Realeza Sagrada...*(n.*) esp. pp.16-70.

Las civilizaciones del Cercano Oriente, mantuvieron concepciones y representaciones del poder, propias del mundo primitivo. El destacado egiptólogo Henri Frankfort, ha observado precisamente que sin introducirse en las complejas redes del pensamiento primitivo, es imposible llegar a establecer siquiera una noción de estos mundos históricos¹². La visión del orden político no difiere, en lo sustancial, entre egipcios, mesopotamios e iraníes. Para estas tres civilizaciones el concepto de dignidad real está fuertemente ligado con su cosmología. El rey es el “dios encarnado”, “la Puerta del Cielo”, “quien descendió del Cielo”, en fin, el principio eterno que renueva las Eras.

El rey para los egipcios, no era un mortal sino un dios encarnado¹³. Le llamaba Faraón, “Puerta del Cielo”. Era

¹² Frankfort, H., *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, trad. de Belén Garrigues, Alianza, Segunda reimpresión, Madrid, 1983 (Chicago, 1948), pp.9 y ss.

¹³ Es erróneo hablar de una “Deificación” del Faraón, puesto que no se proclamaba su divinidad en un momento determinado, de manera comparable a la *consacratio* hecha por el senado romano al emperador fallecido; su coronación no era una *apoteosis*, sino una *epifanía*, v. Frankfort, H., *Ibidem*, pp. 29; tb. Frankfort, H., y H.A. - Wilson, J.A. - Jacobsen, T., *El pensamiento prefilosófico, I: Egipto y Mesopotamia*, trad. de Eli de Gortari, F.C.E., México D.F., 1967 (1946), pp. 99 y ss; v. tb. para la apoteosis del emperador, Béranger, J., *Principatus. Etude de notions et d'histoire politiques dand l'antiquité gréco-romaine*, Lib. Droz, Genève, 1975; tb. Bayet, J., “Prodromes sacerdotaux de la divinisation impériale”, en *The Sacral Kingship*, pp. 418 a 434; Hopkins, K., *Conquistadores y esclavos*, trad. de Marco Galmarini, Península, Barcelona, 1981, esp. cap. V; y Bréhier, L., et Batiffol, P., *Les survivances du Culte Impérial Romain*, Picard,, Paris,

fuerza de toda autoridad y quien debía administrar el *maat*, el orden justo –la estructura inherente a la creación, de la que la justicia era una parte integrante-. La fuerza del rey era el *Ka*, una especie de genio protector también presente en los súbditos. El Faraón, como los dioses, era concebido como todopoderoso¹⁴. En cuanto a los títulos del rey de Egipto, en primer lugar aparece el de “Horus” cuyo símbolo era el Halcón. Pero “Horus” no significa el “Halcón”; el pájaro se llama *bik*. Parece ser que “Horus” (*Hrw*) quiere decir “el distante”¹⁵.

En Egipto, uno de los símbolos del poder era la ceremonia de coronación en la que se proclamaba la legitimidad del monarca. Los textos de las pirámides sugieren que las coronas eran colocadas en la cabeza del rey en las Dos Capillas¹⁶. Las coronas por consiguiente, eran objetos dotados de poder, de un poder

1920.

¹⁴ v. Cerfaux, L., et Tondriau, J., *Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée et Cie, Editeurs, Tournai, 1957, p. 81; tb. Frankfort, H., (n.12), esp., pp. 37-73 (Fundación de la realeza), pp. 73-123 (Funcionamiento), pp. 123-163 (Transmisión), pp. 163-235 (Realeza y poderes divinos en la naturaleza); Gadd, C.J., *Ideas of divine Rule in the Ancient East*, Oxford, 1948, pp. 33-62; Aymard, A., *L'Orient et la Grèce Antique*, Paris, 1953, pp. 21-30 y 34-38; Vandier, J., *La religion égyptienne*, Paris, 1949, pp. 140-144; estas tres últimas obras son citadas por Cerfaux et Tondriau en su obra señalada más arriba, pp. 81 y 82; tb. Erman, A., *La Religion des Egyptiens*, trad. de Henri Wild, Payot, Paris, 1952.

¹⁵ Junkers, Hermann, *Giza*, Vol. II, “Akademie der Wissenschaften in Wien, Phhist. Klasse, Denkschriften”. Viena, 1934, 51. *Cit.* en: Frankfort, H., (n.12), p. 372.

¹⁶ *Ibidem*, p. 131; v. tb. Bleeker, C.J., “The position of the Queen in Ancient Egypt”, en: *The Sacral Kingship*, pp. 261-268.

personificado en la diosa, “Ojo de Horus”, madre y creadora del rey¹⁷. Al parecer, al final de la coronación, se ponía el báculo en la mano del rey y los antepasados reales se hacían presente en bellos estandartes. En este momento, es cuando se cantaban himnos, tales como: “Alégrate, tu tierra toda, han llegado los buenos tiempos. Ha sido nombrado un Señor en todas las naciones...”; expresión del profundo alivio del pueblo, porque ha pasado el interregno, hay de nuevo un rey, y se puede confiar en que Reino y Naturaleza, sigan su curso acostumbrado y prefijado.

En cuanto al rito de la unción no representaba –según R. De Vaux¹⁸ un principio legitimador del nuevo monarca, aunque existen fuentes que hablan de unciones a estatuas y cadáveres¹⁹. Para Jean de Pange, puede admitirse este rito en Egipto, debido a la carta que un rey de Chipre envió al faraón: “...un frasco lleno de buen aceite para derramar sobre vuestra cabeza, ahora que Usted ha subido al trono” (*Tel-el-Amarna*, 319, n°51).

Las mismas tablillas de *Tel-el-Amarna*, han conservado una carta enviada por el rey sirio Adú-Nirari al faraón

¹⁷ Frankfort, H., (n.12), p. 82. Este es un típico caso de lo que García-Pelayo, M., *Del Mito y de la Razón en el pensamiento político*, Rev. de Occidente, Madrid, 1968, ha llamado la *objetivación* del poder, desde el gobernante hacia un objeto material como la corona, con el fin de hacer permanente el poder esencial del reino.

¹⁸ v. R. de Vaux, O.P., *Les institutions de l'Ancien Testament*, I. Les Éditions du Cerf, Paris, 1958 (hay ed. cast., Herder, Barcelona, 1964), p. 161.

¹⁹ v. Puech, H., et Alter, *Las Religiones Antiguas*, Ed. Siglo XXI, México D.F., 1986, p. 130.

Amenofis IV, donde aparece manifiesta, la unción real: "Manahbiria, rey de Egipto, tu abuelo, hizo rey a Taku, mi abuelo, en Nouhassché, y esparció óleo sobre su cabeza" (51^o). Con esta carta, tenemos, pues, que los reyes de Siria y Palestina recibían la unción real como vasallos del faraón; y, más aún, una crismera encontrada en una de las tumbas reales de Byblos, pudo haber servido para tales investiduras.

En Mesopotamia, como en Egipto, se reconocía la majestad de la realeza y existía un temor reverencial respecto a la sacralidad de el que simbolizaba a la comunidad y la representaba ante los dioses²⁰. Pero mientras los egipcios veían al faraón como un dios, los mesopotamios consideraban a su rey como un mortal dotado de un peso divino²¹. El poder del rey era grande. El término *lugal*, "rey", significa literalmente "gran hombre", pero también se usa para designar al amo de un esclavo o al dueño de un campo, por lo que podemos deducir que la comunidad se ponía totalmente en manos de su gobernante²². Sin embargo, se entendía que su poder no duraría más tiempo que lo que durase la emergencia. El cargo de la realeza era un *bala*, palabra que significaba "retorno" o "reversión" al origen²³.

La representación del poder del rey se expresaba en la

²⁰ Para el origen y formación de la realeza mesopotámica, v. Frankfort, H., (n.12), Lib. II, p. 235 y ss; tb. Frankfort et Alter, (n.13), II^a parte; Dvornik, F., (n.7), pp. 20 y ss; y tb. Cerfaux-Tondriau, (n.14), pp. 89 y ss.

²¹ Dvornik, F., *Ibidem*, pp. 24 y 25.

²² v. Cerfaux-Tondriau, (n.14), pp. 87 y ss.

²³ *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1942, p. 170, n.66.

ceremonia de consagración. Esta ocurría cuando el nuevo rey era conducido al templo del dios Asur, en su trono portátil, luego entraba, besaba el suelo, quemaba incienso, y subía a una alta plataforma, donde estaba la estatua del dios. Allí tocaba el suelo con la frente y depositaba sus regalos: una jofaina de oro con valioso aceite, plata y un vestido bordado. El punto cúlmine era el ritual de la coronación. El sacerdote llevaba la corona y el cetro en almohadones de fieltro, hacia el rey para coronarlo solemnemente, cantando el himno a Asur y Ninlil, señores de la diadema. El primer contacto entre el nuevo gobernante y las *insignias reales*, no era sino el signo exterior de una unión en la que los poderes inmutables de la realeza celeste tomaban posesión de su persona y le capacitaban para gobernar²⁴. Estas insignias, entre las que se contaba como más importante la Corona, eran imaginadas como la condensación material de la luz (*inteligencia*) y del poder cósmico sobre los que se asentaba la firmeza y la legitimidad del orden político²⁵.

²⁴ v. L'Orange, H.P., "Expressions of cosmic kingship in the Ancient World", en: *The Sacral Kingship*, pp. 481-492, incluye imágenes; tb. Dvornik, F., (n.7), pp. 25 y ss.

²⁵ García-Pelayo, M., (n.17), p. 16; sobre la pérdida de las insignias reales, v. *Gilgamesh*, traducción directa del acadio, introducción y notas de Jorge Silva C., 2^a ed. corregida, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, México D.F., 1995, p. 183: "¡Oh! si el *pukku* se hubiera quedado en casa del carpintero, la mujer del carpintero como su madre lo hubiera cuidado, la hija del carpintero como su hermana menor lo hubiera cuidado. Ahora ¡ay! se me cayó el *pukku* al infierno, se me cayó el *mekku* al infierno" (tablilla XII, 1-5). El *pukku* y el *mekku* eran las insignias del poder real (como el globo y el cetro de los reyes occidentales); al caer al infierno estos objetos misteriosos, pierde Gilgamesh su atributo de

En cuanto al rito de la unción, es probable que en la coronación asiria –reconstruída por Karl Müller-²⁶, el rey haya sido ungido con el óleo que el mismo ofrendaba al dios Asur, en la jofaina de oro²⁷.

En el mundo iranio, el rey era sagrado puesto que descendía de los dioses. Su persona tenía un carácter divino²⁸. Era considerado Hermano del Sol y de la Luna y su hogar lo constituían las estrellas. Algunos reyes eran mirados más como Reyes-Sol y otros como Reyes-Luna. Su real naturaleza era el fuego, ya que había descendido del cielo luminosamente a través de una columna ardiente²⁹. Su naturaleza resplandeciente era simbolizada por el nimbo de fuego que rodea su cabeza, también por el *hvareno*³⁰.

En relación a la coronación del rey, se realizaba el día conmemorativo de su nacimiento. Y era visto como un nuevo ser, asumía un nuevo nombre que se unía con el de su trono³¹. Se vestía con los colores rojo y blanco,

rey regenerador y por lo tanto pone en riesgo su poder político-religioso.

²⁶ Müller, K., “Das assyrische ritual”, *Mitteilungen der Vorderasiatisch Ägyptischen Gesellschaft*, Vol. XLI, Heft 3 (1937), en: Frankfort, H., (n.12), p. 425.

²⁷ Müller, *Ibidem*, sugiere que el acto de la coronación estaba precedido de una unción. Este tema aún se discute y Frankfort duda bastante de que la conclusión de este autor sea certera.

²⁸ v. Widengren, G., “The Sacral Kingship of Iran”, en: *The Sacral Kingship*, pp. 242 y ss; Dvornik, F., (n.7), p. 77.

²⁹ v. Widengren, G., *Ibidem*, p. 245.

³⁰ v. García-Pelayo, M., (n.17), p. 17.

³¹ Cf. Widengren, G., (n.28), p. 253.

que simbolizaban la virtud guerrera y sacerdotal, respectivamente³². Otro punto importante de la ceremonia era la presencia de la Corona de la Luz, característica de la cultura irania, en la que el poder santo antes de materializarse se expresaba etéreamente en el *hvareno* y su potencia mística de fuego y nimbo. Sin embargo, de la coronación mística del nimbo se llega a la coronación ritual y material con preciosas coronas que intentaron hacer de simil perfecto de estas primeras coronaciones³³. Dentro de este mundo iranio, se destacan las coronas de los grandes reyes sasánidas, estudiadas con singular maestría por el Prof. Herrera Cajas, el cual, maravillándose con sus pendientes, alababa el esfuerzo artístico persa para aproximar lo más posible “la consonancia cósmica-espiritual a la terrenal-material”³⁴. Con todo, las instituciones e ideas de la realeza irania han sido una de las herencias más ricas e importantes del Cercano Oriente Antiguo. Su estudio, acerca a la comprensión, cada vez más cabal, de las parentelas culturales de los pueblos indoeuropeos, como a la de la génesis de muchas instituciones políticas y religiosas que han cimentado trazos decisivos de la historia de Occidente³⁵.

³² Esta simbología del color puede ampliarse, según G. Dumézil, al mundo indoeuropeo en cuyas sociedades igualmente es el color rojo el que preside los ropajes guerreros, v. Dumézil, G., *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, 2ª ed., corrigée, Gallimard, Paris, 1948 (1940); tb. del mismo autor, *Mito y epopeya*, Seix Barral, Barcelona, 1977.

³³ v. García. Pelayo, M., (n.17), p. 17.

³⁴ Cf. Herrera H., “Simbología política del poder imperial en Bizancio. Los pendientes de las coronas”, en: *Bizantion Nea Hellás*, 13.15, 1993-1996, p. 29.

³⁵ Un ejemplo -en el plano político- de las herencias

La tradición política hebrea –en todos sus períodos– estuvo fuertemente marcada por la concepción del *Reino de Dios*³⁶. Según ésta, Dios es el gobernante del mundo natural, ordenado mediante el acto de la creación. Igualmente Yahveh gobierna el mundo histórico, pues, es “el que ordena los tiempos y las circunstancias, pone y quita reyes”³⁷. Los hebreos conciben, pues, a Yahveh como un rey que gobierna efectivamente, con un poder originario, justo y omnipotente, al que imaginan sentado en un trono de fuego o de zafiro, rodeado de un ejército celeste y de serafines que cantan su gloria y majestad, y pronunciando sus juicios, simbolizados en forma de lenguas o de torrentes de fuego³⁸.

La *teocracia*³⁹ como forma político-religiosa de Israel,

indoeuropeas en Occidente, puede verse nuestro artículo: “La *Voz* romana sobre el *Eco* Indoeuropeo. Naturaleza de la soberanía”, en: *Limes*, 9/10, 1997-1998, Centro de Estudios Clásicos Universidad Metropolitana de Cs. de la Educación (En homenaje al Prof. Héctor Herrera Cajas), Santiago de Chile, pp.160-168.

³⁶ Para la institución de la monarquía en Israel, v. R. de Vaux, (n.18), pp. 145 y ss; el estudio de los libros de *Samuel* fue iluminado por: McKay, H., “Samuel (Vg. I y II Reyes)” en: *Verbum Dei, Comentario a la Sagrada Escritura, T.I.*, Ed. Herder, Barcelona, 1956 (1953), pp. 750-801.

³⁷ *Daniel*, II, 21. El nombre divino después de Moisés es *Yahveh*, *Ehyeh* (“Yo Soy”) en boca de dios y *Yahweh* (“Él Es”) usado por los fieles. El apelativo *Jehovah* (Jehová) es incorrecto y resulta de una combinación errónea de las consonantes de *Yahweh*, con las vocales *Adonai*. Cf. E Power, “El Exodo”, en *Verbum Dei, Ibidem*, pp. 514 y 515.

³⁸ García-Pelayo, M., (n.1), pp. 5 y 6.

³⁹ La palabra *teocracia* fue inventada por Josefo para definir la constitución de Israel, v. Truylol y Serra, A., *Historia de la filosofía del*

aparece claramente definida en las palabras de Gedeón: “No seré yo el que reino sobre vosotros, ni mi hijo; Yahveh será vuestro rey”⁴⁰. También puede hablarse de una *Teopolítica*⁴¹, o sea, de una tendencia a realizar el Señorío de Dios en la vida pública. La sagrada Alianza del Sinaí, por la que el pueblo hebreo, siendo elegido por Yahveh, se une a El en una relación de protección, obediencia y lealtad recíproca, representa la constitución política del pueblo santo de Yahveh, que lleva el nombre de Israel, es decir, “Señoreado por Dios”. El pacto del Sinaí es simultáneamente, un acto sacro y político constituyente⁴². El Decálogo es el instrumento de la sagrada Alianza, escrito en las tablas que Yahveh entregó a Moisés⁴³, que son las tablas de la Ley, *‘edút*⁴⁴, o tablas de la Alianza, *berít*⁴⁵. El pacto contiene los estatutos y derechos del pueblo de Israel, fuente de todo su orden jurídico, y que son, al mismo tiempo, los mandamientos

Derecho, Revista de Occidente, Madrid, 1954, pp. 33 y ss.

⁴⁰ *Jueces*, VIII, 23; tb. *Éxodo*, XV, 18; *Números*, XXIII, 21; I *Samuel*, VIII, 7 y XII, 11, *Reyes*, XXII, 19; *Isaías*, VI, 5.

⁴¹ El término es de Martin Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg, 1956, pp. LXIII y 121.

⁴² Este pacto que se ve entre Yahveh y Abraham (el Pueblo Judío), permite el nacimiento de un régimen original en la Historia. Es, en efecto, dice Spinoza en su *Traité théologique-politique*, ch. XVII, La Haye, 1914, por un pacto expreso (*Exodo*, XXIV, 7), que los hebreos, sin ceder a la coacción de la fuerza, reconocieron su *derecho natural* y lo transfirieron a Dios. Así, añade Spinoza, también el Estado constituido porta el buen derecho por la virtud del pacto, el nombre del Reino de Dios y Dios otorgan el buen derecho al rey de los hebreos.

⁴³ *Exodo*, XXIV, 12.

⁴⁴ *Exodo*, XXI, 18.

⁴⁵ *Deuteronomio*, IX,9.

de la Ley de Dios⁴⁶. Así, en la medida que el pueblo cumpla la Ley, tendrá la protección de Yahveh, mas si la desobedece, recibirá el justo y terrible castigo divino. Yahveh es, pues, quien ha constituido a Israel como pueblo, estableciendo su orden jurídico, dándole su tierra y ejerciendo su gobierno, de manera que todos los elementos componentes de la comunidad política tienen carácter sagrado⁴⁷.

Aunque Saúl, que significa “pedido a Yahveh”, fue quien inició el período monárquico hebreo, continuando la obra de los jueces y efectuando la transición entre el gobierno carismático y el poder real hereditario, es David quien representa genuinamente el modelo real hebreo. Desde sus comienzos el reinado de David estuvo caracterizado por la existencia de un fuerte y decisivo principio dinástico, sancionado por una intervención divina: la profecía de Natán promete a David una Casa y una Realeza que subsistirán para siempre⁴⁸.

En cuanto a la consagración del rey en Israel, ésta se realizaba en el templo “cerca de la columna”⁴⁹, lugar reservado especialmente al rey. El inicio de la coronación era la imposición de las insignias: diadema o corona (*nezzer*), Ley solemne y brazaletes (*'edut*)⁵⁰. Pero el

rito consagrante por excelencia era la unción.

Desde los orígenes de la monarquía se menciona la unción, ya en el caso de Saúl⁵¹, de David, como rey de Judá y luego de Israel⁵². Todos los reyes de Judá fueron ungidos, y probablemente también los de Israel. Este rito, no es, sin embargo, propio de Israel. El apólogo de Jotam acerca de la realeza de Abimélek, prueba que el rito existía en Canaán antes del establecimiento de la monarquía israelita (Jueces, IX, 8-15).

La unción era propiamente un rito religioso, animado por la venida del Espíritu divino⁵³. El rey

⁵¹ I *Samuel*, IX, 16; X, 1.

⁵² II *Samuel*, II, 4; V, 3. Israel y Judá son independientes entre sí, y el extranjero los considera como elementos distintos. Sin embargo, este dualismo político no impide que los habitantes se consideren como un solo pueblo, son hermanos, tienen tradiciones nacionales comunes, y los libros de los Reyes, al presentar sincrónicamente la historia de Judá y de Israel, entienden referir los destinos de un mismo pueblo. En el templo de Jerusalén se rinde culto a “Yahveh, Dios de Israel”. Este nombre de Israel, que las condiciones políticas oponen con frecuencia a Judá como designación particular del reino del norte, conservó siempre un significado más amplio. *Isaías* VIII, 14, habla de “las dos Casas de Israel”. Así, a través de la división política del período monárquico, sobrevive la idea religiosa de la confederación de las Doce Tribus, cuya reunión futura es esperada por los profetas, v. R. de Vaux, (n.18).

⁵³ I *Samuel*, X, 10; XVI, 13. William Robertson Smith, *Lectures on the religion of the semites*, Edimbourg, 1889, p.215, señala que los ungüentos más antiguos eran de sangre y grasa de animales sacrificados, la unción consistía en la frotación con estas especies. Distingue, asimismo, dos tipos de unción: una relacionada con los masajes medicinales (*masab*), y otra conferida por el profeta, con la efusión de aceite, con carácter declarativo, él le da al elegido la marca de su misión divina, y el futuro rey toma conciencia de su

⁴⁶ *Levítico*, XXVI, 46; v. R. de Vaux, (n.18), chap. X: “Droit et Justice”.

⁴⁷ García-Pelayo, M (n.1), p. 7, n.5.

⁴⁸ II *Samuel*, VII

⁴⁹ Poseemos dos relatos de entronización bastante detallados relativos a Salomón y a Joás. II *Reyes*, XI, 14; XXIII, 3.

⁵⁰ II *Reyes*, XI, 12; *Salmos*, I, 10; v. R. De Vaux, (n.18), p. 159.

ungido era persona consagrada, participando así, de la santidad de Dios, era inviolable. Por eso cuando David es animado por sus hombres, en la cueva del desierto de Engadí, para que ultime a Saúl, su perseguidor, les responde con la célebre sentencia: “Yahveh me libre de hacer tal cosa a mi señor y de alzar mi mano contra él, porque es el ungido de Yahveh”⁵⁴. Este episodio bíblico trascendería siglos y constituiría uno de los pilares sobre los que se edificaría la concepción del rey sagrado en el Occidente Cristiano.

Después de la unción se aclamaba al nuevo rey. Se tocaba el cuerno y la trompeta, el pueblo aplaudía y gritaba: “¡Viva el Rey!”⁵⁵. Luego de esta aclamación salían del santuario y entraban en el palacio, donde el nuevo rey se sentaba en el trono. Dado que Yahveh era considerado como el verdadero rey de Israel, el trono real se llamaba “el trono de Yahveh”⁵⁶, y, más explícitamente, “el trono de la realeza de Yahveh sobre Israel”⁵⁷. Luego, los altos funcionarios acudían a rendirle homenaje, los ministros hacían actos de obediencia y el nuevo soberano los confirmaba en sus funciones.

En Israel, el rey era un Salvador. Los Salmos 2, 72 y

110, tienen un claro sentido mesiánico: “Él hará justicia a los humildes del pueblo, salvará a los hijos de los pobres y aplastará al opresor”. Estos salmos, como la profecía de Natán y otros textos del mesianismo real, son bivalentes desde su misma composición: cada rey de linaje davídico es imagen y anuncio del rey ideal del porvenir. El rey hebreo se convirtió así, en ungido y mesías, ambos términos son sinónimos de la palabra *mašiah*, el rey elegido y salvífico. Sin embargo, debemos esperar hasta muy cerca del comienzo de la era cristiana, para que esta combinación aparezca explícita y se llame el “ungido”, el “mesías”, al Salvador prometido de la Casa de David, esperado durante tanto tiempo.

Finalmente, el rey en Israel era sacerdote, pero no igual que en Egipto, Asiria y Fenicia; pese a la figura de Melquisedec, rey de Salem y sacerdote de El-Elyón y del Salmo de entronización, que sentencia: “Tú eres sacerdote eternamente según el orden de Melquisedec” (110). Las prerrogativas religiosas del soberano, se limitan a la reglamentación y vigilancia del culto, y, sólo en ciertas ocasiones, a presidir los ritos, como por ejemplo, en el traslado del Arca, la dedicación de un altar y las en fiestas anuales.

Comprender la concepción hebrea de la realeza sagrada, exige hacerse cargo de las culturas del Cercano Oriente, que influyeron en sus instituciones y representaciones simbólicas y rituales, y entender lo peculiar de Israel frente a sus vecinos: el haber tomado elementos culturales, cuyas raíces se hundían en la prehistoria y se anclaban en los tiempos cíclicos y en las renovaciones con la naturaleza, y haberlos depurado,

responsabilidad. Es por esta segunda unción, que la realeza hebrea se diferencia de la egipcia, su poder tiene un origen exclusivamente divino.

⁵⁴ I *Samuel*, XXIV, 1-8.

⁵⁵ I *Reyes*, I, 34, 39; II *Reyes*, XI, 12,14.

⁵⁶ R. de Vaux, (n.18), pp. 147 y ss.

⁵⁷ *Idem*, v. tb. Cerfaux-Tondriaux, (n.14), pp. 91 y ss; y tb. Coppens, J., “Les apports du psaume CX (Vulg. CIX) à l'idéologie royale Israélite”, en: *The Sacral Kingship*, pp. 343 y ss.

sublimado y orientado hacia Yahveh, Dios verdadero, principio y fin de la Historia⁵⁸.

II *Concepción* Reino de Cristo

En una atmósfera de intensas esperanzas, mesiánicas mezcladas con reivindicaciones políticas del pueblo judío, nació Jesús. Los judíos esperaban un reino que vendría por obra directa de Yahveh, o a través de un intermediario en figura de príncipe de la Casa de David, o de un ungido del Señor, Siervo de Él, o bien del Hijo del Hombre, es decir, por medio de una persona preexistente⁵⁹. Según las tradiciones proféticas judías, el rey mesías haría su entrada triunfal en Jerusalén; y, en efecto, una multitud de personas de esta ciudad acuden a recibirlo, en un ambiente de agitación política y expectativas salvíficas, llevando en sus manos ramos de

⁵⁸ La base de estas reflexiones la otorga la Cátedra “Historia Espiritual de Occidente”, del 25 de abril de 1995, dictada por el Prof. Herrera. En esta ocasión, don Héctor presentó el dilema de la cultura hebrea frente a los pueblos anclados en el primitivismo, y, más precisamente, la solución histórica judía, inspirada y revelada misteriosamente por Yahveh, y el drama que significó el abandono de Dios y la idolatría en que cayó un pueblo elegido que -según él- abusó indebidamente de esta condición, al “enseñorearse” sobre los demás.

⁵⁹ v. Grant, F.C., “The Idea of the Kingdom of God in the New Testament”, en: *The Sacral Kingship*, pp.437 y ss.; Tobac, E. - Coppens, J., *Les Prophètes d’Israël, I*, ed. Nouvelle, Malines, Dessain, 1932; tb. *Histoire Religieuse de l’Ancien Testament*, Rédigé en collaboration par le Chanoine J. Coppens, 2^a ed., Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1948, esp. pp.109 y ss.

palmeras, el símbolo de Palestina⁶⁰. Frente a estas manifestaciones políticas, nacionalistas y antirromanas, está la entrada (en un asno) de Jesús que cumple y vivifica la sentencia profética de Zacarías; “He aquí que viene a ti tu rey: justo él y victorioso, humilde y montado en un asno” (IX,9). El mesías tiene, por lo tanto, el carácter de un rey salvador y humilde de la paz, cuyo señorío, sin embargo, “irá de mar a mar y desde el río hasta los confines de la tierra”(IX).

El reino cristiano es esencialmente salvador⁶¹, y su fórmula no consiste en una renovación política, sino en una renovación religiosa y moral, transformadora de la sociedad, con arreglo al orden del reino eterno y atemporal de los Cielos. Jesús frente a Pilatos no se declara rey mundano, sino que rey de la verdad, y de un reino que “no es de este mundo”⁶². Sin embargo, a pesar de que el *Reino de Dios* trasciende a la tierra, adquiere presencia en ella, en cuanto que el orden terrestre sufre una transfiguración, a través de aquellos que viven las enseñanzas de Cristo y que han sufrido en su naturaleza el cambio debido a *Su* Gracia.

El poder temporal, expresado en los reinos terrenales, es legítimo en su esfera, y procede de Dios; así, Pilatos no tendría ningún poder “si no se le hubiera dado desde lo alto”⁶³. Aunque este poder debe ser

⁶⁰ García-Pelayo, M., (n.1), pp. 13 y 14.

⁶¹ Sobre el mesianismo, v. el completísimo repertorio bibliográfico ofrecidos por Francis Dvornik, (n.7), esp. Ch.Six, y por L. Cerfaux y J. Tondriau, (n.14).

⁶² *Juan*, XVIII, 36

⁶³ *Juan*, XIX, 11

reconocido como orden del mundo, no tiene competencia en materias espirituales; la categórica sentencia de Jesús: “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”⁶⁴, establece dos potestades, dos competencias, dos jurisdicciones, en estrecha relación ambas, que jugarán un rol protagónico en el pensamiento político occidental⁶⁵.

Lo que en los Sagrados Evangelios estaba implícito, o sólo apuntado incidentalmente, fue llevado a fórmulas explícitas por el apóstol de los Gentiles, San Pablo de Tarso. El Reino de Dios es concebido, por él, como una realidad sobrenatural e invisible bajo una realeza invisible, pero que se manifiesta en la tierra como una sociedad visible, compuesta por todos los que viven en Cristo. Esta sociedad visible es la Iglesia, que es la encarnación del Reino de Cristo; su rey es Cristo; su espíritu, el Espíritu Santo; su ley, la Ley Evangélica; su pueblo, el *tertium genus* de los que viven en la fe de Cristo⁶⁶.

Así, los Evangelios entregan los principales fundamentos al pensamiento político cristiano

⁶⁴ Mateo, XXII, 15-22

⁶⁵ El fondo de este episodio era que el César, dentro de la concepción del Imperio Romano, no era solamente un Jefe de gobierno, sino una realidad sagrada, y, por consiguiente, reconocer el pago del tributo podría interpretarse como el reconocimiento de la sacralidad del emperador. Una de las proyecciones ideológicas de este pasaje evangélico fue la “Doctrina Gelasiana”, v. Herrera H., “La Doctrina Gelasiana”, en: *Padre Osvaldo Lira: En torno a su pensamiento*, Adolfo Ibáñez/Zig-Zag, Santiago, 1994, pp.459-472.

⁶⁶ García-Pelayo, M., (n.1), p.15.

occidental, que toman forma en el Imperio Cristiano y en el Reino “por la Gracia de Dios”, ambas, expresiones genuinas de la concepción del Reino de Dios como modelo político-religioso. Al fin, pues, “...el inmaculado Príncipe, enviado por el Rey supremo, transformado en un generoso árbol comenzó su Reino; paralelamente, los reyes de la tierra, simples cañas efímeras, continuaron sus reinados de plantaciones marchitas; sin embargo, las cañas y el árbol se asemejaron y se potenciaron con el mismo sol, se cubrieron del mismo follaje; pero el árbol transformó todas sus semejanzas en su propia substancia”⁶⁷.

* * *

Como hemos visto, la concepción cristiana del reino era esencialmente dualista, aceptando una diferencia fundamental entre la Iglesia (*potestad espiritual*) y el mundo (*potestad temporal*), el reino de Dios y el reino del César. Y aunque esta oposición se debilitó en Oriente, debido a la gradual incorporación de la Iglesia Ortodoxa al orden imperial bizantino, en Occidente, al contrario, fue reforzada por la filosofía agustiniana⁶⁸.

A pesar de este subyacente dualismo religioso, los cristianos del mundo latino, con excepción de Salviano, muestran al Imperio romano una lealtad que se conservó hasta la época de San Gregorio Magno. Se trataba de la

⁶⁷ Esta hermosa metáfora, profunda e inspiradamente cristalina, la recogimos del “Épilogue” de la obra de L. Cerfaux y de J. Tondriau, (n.14), p. 455.

⁶⁸ v. Arquillière, H-X., (n.2), *passim*; tb. la bibliografía indicada en la (n.2); y Truyol y Serra, (n.39), pp. 178 y ss.

fidelidad a una tradición y a una civilización, hacia la idea de la *Pax Romana* y de la *Romana Fides*⁶⁹. Además, la figura de Constantino representó el triunfo de la unión de la Iglesia con el Imperio⁷⁰.

Uno de los primeros teóricos que se hace cargo de este nuevo orden histórico, fue Eusebio de Cesarea, quien cristianizó principios políticos, *laudes* y formas retórico-políticas tradicionalmente paganas. Según la doctrina de Eusebio, el emperador es la imagen del rey celeste cuyo reino debe realizar sobre la tierra, de manera que Dios y el *Logos* aparecen como modelos del rey y del reino terrestre⁷¹. El Emperador es el “nuevo Moisés” que guía a los hombres en la tierra y los convierte en súbditos del Reino de Dios. El Emperador, por lo tanto, no es Dios, pero sí su vicario, encargado de realizar su Reino en la tierra, misión que sólo puede cumplir porque, siendo el “elegido de Dios”, participa, por efluvio divino, de sus virtudes⁷².

En cuanto a las representaciones sacro-políticas, a

⁶⁹ Dawson, Ch., *La Religión y el origen de la cultura occidental*, trad., de Elena Vela, Ed. Encuentro, Madrid, 1995, p.66.

⁷⁰ v. Lot, F., *El fin del mundo antiguo y los comienzos de la Edad Media*, trad. de J. Amorós, UTEHA, México D.F., 1956 (1927); Piganiol, A., *L'Empire Chrétien*, Paris, 1947; tb. Leclercq, H., “Constantin”, en Cabrol, F., y Leclercq, H., (n.5); Batiffol, P., *La paix constantinienne et le Catholicisme*, 3ª ed., París, 1924; y Llorca, B., García-Villoslada, R., Montalban, F., *Historia de la Iglesia Católica*, T.I. 2ª ed., B.A.C., 1955, pp. 382 y ss.

⁷¹ v. Farina, R., *L'Impero e L'Imperatore Cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Pas Verlag, Zürich, 1966, *passim*.

⁷² v. García- Pelayo, M., (n.1), pp.29 y ss.

partir de Constantino, el monograma de Cristo, y especialmente la cruz, se convierten en signos de victoria militar (*in hoc signo vinces*), y, sustituyendo a los antiguos símbolos romanos paganos de la Victoria, la cruz pasa a formar parte de las insignias imperiales. Toda esta simbología política será posteriormente utilizada por el Papa y los Obispos⁷³. Comienza así, un proceso en dos direcciones, consistente en la politización de los símbolos religiosos y en la cristianización de símbolos políticos de origen pagano⁷⁴.

Eusebio pensaba que por obra de la Providencia, la encarnación del *Logos* -venida de Jesucristo- coincidió con el reinado de Augusto y con que el fin del reino judío fuera simultáneo a la plenitud del Imperio romano, pues, Cristo no venía a dirigirse sólo a los judíos, sino a todas las naciones reunidas por el Imperio⁷⁵.

Varios Padres de la Iglesia mostraron un pensamiento similar al de Eusebio. Así, San Juan Crisóstomo (347-407), afirma que no existiendo rey judío en la época de Cristo, éste se sometió al poder de Roma, de donde

⁷³ “*Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans, Hans Constantinus victor tibi condidit aulam*”, dice una inscripción constantiniana en el ábside de la antigua basílica de San Pedro, la que testimonia, en una dimensión artística, la metafísica imperial creada por Eusebio, v. Grabar, A., *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936, n.41, p.194; tb. “El ceremonial en la corte del Imperio Romano tardío”, en: Teja, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del Mundo Antiguo*, Ed., Trotta, Madrid, 1999.

⁷⁴ *Ibidem*, esp. pp.32 y ss.; 98 y ss.; 189 y ss. El autor hace un paralelo entre las representaciones del ciclo imperial y el cristiano en la p.195.

⁷⁵ Farina, R., (n.36), p. 48.

Augusto fue instrumento de la Providencia, pues, sin saberlo, sirvió a la *Parusía*⁷⁶; San Ambrosio († 397), resalta el papel providencial de Roma, en tanto que la monarquía universal fue condición histórica para la vigencia monoteísta y la misión apostólica⁷⁷. El Imperio romano ha sido, pues, una preparación histórica para la venida del cristianismo, y una serie de milagros muestran tal paralelismo entre el tiempo del Imperio y el del cristianismo, entre el de Cristo y el de Augusto; de manera que la historia romana viene a convertirse en un capítulo de la historia sagrada⁷⁸. La correspondencia entre Dios y el Emperador, entre monoteísmo y monarquía universal, define al reino terrenal como una copia del Reino celeste, animado por la unidad entre la *pax romana* y la *pax christiana*⁷⁹.

San Agustín (354-430), una de las cumbres y pilares del pensamiento político occidental, se oponía a la vinculación entre monoteísmo y monarquía universal, mostrándose partidario de un pluralismo cultural y político bajo la unidad de la Iglesia. No era esta última la que debía integrarse en el orden del Imperio, sino el orden político quien debía incorporarse a la Sociedad Cristiana⁸⁰. Por otra parte, la sociedad política será auténtica y firme solamente en la medida en que se constituya con principios cristianos y en el modelo de la eterna ciudad celeste. Esto exige, lógicamente, una

imagen ideal del príncipe, no constituída por virtudes políticas específicas, sino por la posesión de las virtudes cristianas⁸¹.

Según San Gregorio Magno, Dios ha dado poder al gobernante sobre los demás hombres a fin de que abra a éstos la vía del cielo, de modo que el reino terrestre está al servicio del celeste⁸². Para R. W. -A.J. Carlyle, San Gregorio Magno fue el primero en enunciar la teoría del derecho divino del monarca⁸³. La teoría del rey como *vicario de Dios*, fue expuesta, por primera vez, y con gran claridad, en Occidente por el Ambrosiaster, autor desconocido de las *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, obra que, sin embargo, se le atribuye a San Agustín o a San Ambrosio⁸⁴. Aquí se plantea que el rey es venerado en la tierra como el “Vicario de Dios”, y que además es “la imagen de Dios como el obispo es la imagen de Cristo”⁸⁵. Otra idea constituyente de estas *Quaestiones*, es que frente a una mala acción del gobernante, una injusticia, sólo el juicio es injusto, y no el trono, o sea la dignidad regia⁸⁶. En la segunda parte de la obra, el autor

⁸¹ v. Truyol y Serra, (n.39), pp. 192-201; Hemos consultado *La Ciudad de Dios*, editada en dos tomos por la B.A.C., trad., por Santamarta/Fuertes, Madrid, 1977.

⁸² v. Llorca, B., et Alter, (n.70), pp.668 y ss.

⁸³ Carlyle, R.W., y A. J., (n.7), p.167.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 169 y 121, n.4.

⁸⁵ “*Rex enim adoratur in terris quasi vicarius Dei. Christus autem post vicariam impletam dispensationem adoratur in coelis et in terra.*” *Dei enim imaginem habet rex, sicut et episcopus Christi?*, Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, XCI, 8 y XXXV, en *Ibidem*, p.169, n.5.

⁸⁶ “*Ubi ergo haec institutio non est, ibi cathedra pestilentiae reperitur. Itaque, si in Dei cathedra sedentes innocentes opprimant, iniustum erit iudicium, non cathedra. Ubi enim cathedra pestilentiae est, non potest iudicium non esse*

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 67 y ss.

⁷⁷ v. Labriolle, P., de “Ambroise”, en Cabrol, F., y Leclercq, H., (n.5).

⁷⁸ García-Pelayo, M., (n.1), p. 35.

⁷⁹ v. Gilson, E., (n.2), *passim*.

⁸⁰ v. Bibliografía en (n.2), *supra*.

examina la conducta de David frente a Saúl⁸⁷, concluyendo que el carácter divino del oficio regio no se puede perder, aunque el soberano cometa errores, la santidad del *ministerium* da santidad al rey.

San Gregorio Magno, fortifica la idea de inviolabilidad del monarca, comentando el comportamiento de David frente a Saúl, destacando, por cierto, la decisión del príncipe no levantar su mano contra el ungido del Señor. San Gregorio, considera a Saúl un mal gobernante y a David un buen súbdito⁸⁸.

Todos estos argumentos, fueron creando la doctrina del carácter sagrado de la autoridad, de origen divino, del monarca. Durante toda la Edad Media, la teoría religiosa de la autoridad “absoluta” del soberano, tendrá inmensa gravitación, gracias a la doctrina de San Gregorio Magno, cuyo magisterio fue continuamente invocado⁸⁹.

* * *

La concepción de la realeza y sus transformaciones durante los primeros siglos de la Edad Media, constituyen un complejo proceso por el cual diferentes elementos culturales se vinculan en la formación del Occidente Cristiano. El reino cristiano tuvo una notable uniformidad en todo el mundo europeo, su fuerza y

permanencia se explica, en gran medida, por haber concentrado en sí, una serie de tradiciones ancestrales de distintas bases culturales, que concurren, con sus potencias originales, a la creación de la realeza sagrada cristiana, cuyo rey -como ungido del Señor- poseerá un carácter inviolable y sacro-santo, reflejo terrenal del Supremo Rey Eterno de los Cielos. El poder monárquico medieval no se entiende, si se excluyen los principios arquetípicos, latentes en su construcción.

En conclusión, los antiguos orientales construyeron su cosmología, equilibrando los elementos sociales y naturales. En un primigenio y original esfuerzo, crearon la institución monárquica, como el principio de integración armoniosa de la naturaleza y la sociedad, o sea, entre los dioses y el pueblo. Sin estar ajeno a este mundo cultural, Israel, adoptó elementos simbólicos y rituales que, al momento de ser como “las otras naciones”, utilizó para significar la consagración de sus reyes por Yahveh. Esta experiencia histórica construyó el *arquetipo* que, como el legado de sabios, dio respuesta a distintos hombres y culturas a través de la Historia, que se acercaron a la sacralidad cuando el caos y la inseguridad acongojó sus espíritus. La existencia histórica de los germanos da testimonio de lo anterior, al concentrar en un hombre consagrado, el rey protegido por los dioses- su identidad colectiva (*Königsrecht*). Así, el desorden, los asesinatos de Corte, la rapiña, las venganzas, en fin, la anarquía que impera durante la formación del *Regnum Francorum* -de los tiempos merovingios hasta Carlomagno- es superada por el triunfo del orden, de un orden resuelto gracias al *eco primitivo* -oriental y germánico- que hereda a las formas

iniquum”, Ambrosiaster, *Ibidem.*, p. 170, n.7.

⁸⁷ *I Samuel*, XXIV, 1-8

⁸⁸ Carlyle, R.W., y A.J., (n.7), p. 172, n.11.

⁸⁹ *Ibidem.*, p. 173.

políticas del Occidente Cristiano: la figura del *Rey Sagrado*, que en la Cristiandad encuentra, por influencia hebrea y del propio cristianismo, la imagen de un rey cuya cabeza coronada *imita* la Majestad Divina con la majestad real, y cuya frente, en la que son derramados los santos óleos, constituye la marca de inviolabilidad de un *Rex Dei Gratia*, por lo tanto, protegido con la sentencia divina: *Nolite Tangere Christos Meos* (*Salmos, CV,15*).